

2. 12. 1925
О. ГАВРИЇЛ КОСТЕЛЬНИК Д-Р ФІЛ.

ТРИ РОЗПРАВИ ПРО ПІЗНАННЯ

СВІДОМЕ Й НЕСВІДОМЕ В ПІЗНАННЮ



ЖЕРЕЛА СУБ'ЄКТИВНИХ ПОГЛЯДІВ



ПІЗНАННЯ ЗОВНІШНЬОГО СВІТА



2

НАКЛАДОМ Т-ВА СВ. АП. ПАВЛА

ЛЬВІВ 1925

05
10
О. ГАВРИЙЛ КОСТЕЛЬНИК Д-Р ФІЛ.

28.3/2
Львів. Библиотека
АН УРСР

ТРИ РОЗПРАВИ ПРО ПІЗНАННЯ

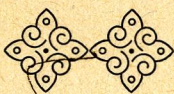
СВІДОМЕ Й НЕСВІДОМЕ В ПІЗНАННЮ

○

ЖЕРЕЛА СУБ'ЄКТИВНИХ ПОГЛЯДІВ

○

ПІЗНАННЯ ЗОВНІШНЬОГО СВІТА



Високопреподобному і Дорогому
Директорови
О. Іліанови Дзеровичеви
в день його іменин. Автор.

5. VII. 925.

НАКЛАДОМ Т-ВА СВ. АП. ПАВЛА

ЛВВ ЛЬВІВ 1925

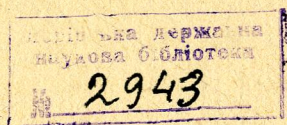
103(2-34)6

Ч. 22/Орд.

Позволяється печатати

Львів дня 2. червня 1925.

† Андрій
Митрополит



ДРУКАРНЯ ОО. ВАСИЛІАН У ЖОВКВІ

Загальне введення

Культура зачинається тим, що людський дух визволюється від природи. Культура — сеж розвій духа, а дух розвивається так, що чимраз більше стає самостійним у життю: природні гони (інстинкт) заступає своїм „розумінням“, несвідоме або лиш півсвідоме життя заступає свідомим.

Але такий закон у природі, що ніякий процес не продовжується в безконечність, бо вже з самого свого почину криє в собі зародок заперечення себе. Так і процес „визволювання людського духа від природи“ скриває в собі зародок своєї трагедії, катастрофи. Визволювання від природи доводить до відпадення людського духа від природи, а се катастрофа для культури.

Всі роди звірят живуть у згоді з природою через усі віки; не можуть вони визволятися від природи, бо не мають свого свобідного „я“ (не мають свободи в пізнанню, ані свободи в діланню). Тому вони є в повному значінню слова „дітьми природи“: їх життєвими рухами, акціями й реакціями, управляє та сама премудра, творча природа, яка витворила їх організм. І в тому їх сила. Через сотки тисяч літ звірята живуть, не вироджуються, не гинуть, не доводиться їм переживати катаклізмів ізза своєї власної вини, ізза внутрішнього свого поспуття. Всяке їх нещастя приходить із зовнішніх обставин (зміна атмосфери, фльори й фавни, чоловік...).

Для красшого забезпечення проти тих зовнішніх обставин природа наділила чоловіка свобідним і розумним „я“. Тільки завдяки сьому таланови чоловік став володарем на землі. Дістав він від природи „вогонь“ (розумну й свобідну свідомість), яким може освітити собі дорогу в усяких „темних“, невідрадних обставинах; може ним ріжні природні сили так переробити, щоби служили його цілям; може ним „спалити“ своїх ворогів — але, ось саме в тому найбільша людська трагедія, чоловік

може також сам спалитися в тім „огні“. А, як се вже згадано, здійснюється се тоді, коли „визволення від природи“ переступить свої природні межі, коли виступить поза своє природне русло, й стається „відпаденням від природи“.

Кожний дорослий чоловік, кожний, хочби й найбільш дикий, нарід має своє розумне й свободне „я“, і визволюється від природи. Має він свої „видумки“: життєві погляди та різні знаряддя, які він сам собі — свідомо й свободно — витворив. Тай спроможний він щораз змінити свої життєві погляди і свій спосіб життя. Ось саме тому чоловік є загалом виставлений на різні катаклізми ізза внутрішніх причин. Релігійні війни й соціальні катастрофи та революції є відвічні в людському роді. Алеж усе те „людське“. Тим люди ще не відпадають від природи.

Епоха початкової й середньої культури може тривати тисячі й тисячі літ — сама з себе вона не пропадає (якщо пропадає, то в наслідок зовнішніх причин, якими є: наїзд безкультурного народу, елементарні нещастя...). А епоха високої культури триває розмірно коротко (як квіти на деревині в порівнанні з листям). Висока культура доводить до автокритицизму, а автокритицизм доводить до загального гіперкритицизму, якого плодом є зневіра до природи загалом. Ось на тому ступні людський дух відпадає від природи, і людське критичне й свободне „я“ попадає в роздор з людською природою й з цілим світом через те, що зриває з природними метафізичними, моральними й релігійними інтуїціями, які вдійсно-сти становлять одинокий міст між людським критичним „я“ й цілою природою. Замість певности, віри, єдності в поглядах, що людям накидає природа, являються тут: скептицизм, агностицизм, субективізм, аморалізм, атеїзм, необмежений індивідуалізм — духовна анархія. Такий психічний стан се „духові сухоти“: запашні квіти вянуть, втрачають життєву силу, й спадають з дерева, оставляючи свій доробок (плід) иншим... Приходить кінець — кінець високої культури ізза внутрішніх причин. Старинна грецько-римська куль-

тура пропала почасти ізза внутрішніх, почасти ізза зовнішніх причин (вандрівка народів). Християнство й вимішання диких народів з культурними принесли уздоровлення духа.

Новочасна культура вже спершу зачала від автокритицизму (малаж вона перед собою християнську середовічну культуру, й не зачинала „ab ovo“), тай небавом довела до небувалого гіперкритицизму. Старинний грецький скептицизм, субективізм, атеїзм і т. д. представляються наче діточа забавка в порівнанні з новочасним скептицизмом, субективізмом, атеїзмом і т. д.

На щастя в новочасній культурі є чинний один могучий, уздоровлюючий елемент, якого поганська культура не знала. Тим елементом є християнська віра й християнська культура, які засадничо придержуються природного становища, освячують цілу природу, обвиваючи її святим авреолом („надприрода“ є причиною „природи“), з побожною відданістю плекають природні метафізичні, моральні та релігійні інтуїції. В початках новочасної культури саме християнська віра й культура злагіднювали душевне попсуття, спричинене філософічним гіперкритицизмом. Але чим далше, тим слабший ставав сей уздоровляючий вплив християнства. Гіперкритицизм розгалужувався, стався системою, з часом здобув собі „право засидження“, і впливав на людські душі так, як передтим християнська віра: то в наслідок виховання, то в наслідок моди, загально признаної „науки“... Спершу знищив новочасний гіперкритицизм релігійну сторону християнства, а етичну його сторону — бодай для практичного життя — оставив яко „здобуток культури“. Се було в періоді, доки „визволення від природи“ розвивалося під кличем „визволення від усяких традицій („пережитків“)“. Але струя не спинилася на тому ступні, тільки стала простувати до можливо найдальшої мети: до повного визволення людського критичного й свободного „я“ від усього на світі... І от дійшло до повної субективної розперезаности: субективне „я“ втратило віру в усе на світі, тільки вірить у своє „розуміння“; вибілося понад усе в світі, зірвало з природою, з іншими людьми, й за-

топлюється в своїх фантомах тай робить, що тільки хоче... Всі високі вартости буття й життя обезцінені, всі святости збещещені, все духове стоптане. Справджується на новочасному чоловікові євангельське слово, що він своєю культурою „весь світ здобув“, але „душу свою запропастив“. Міжтим за втратою душі слідує також утрата володіння над природою — упадок духової культури потягає за собою також поступенний упадок матеріяльної культури.

В старинній грецько-римській культурі тільки невеликі гуртки осіб брали безпосередну участь. Тому й кінцева періода, коли отся культура пропадала ізза відпадення людського духа від природи, не відбилася на цілій суспільності якимсь більшим нещастям. Але в новочасній культурі процес пропадання тоїж культури грозить такими суспільними катастрофами, про які наші предки, котрі не дожили російської революції, навіть поняття не мали. Се щось спеціально новочасного, в давнійшій історії невиданого й нечуваного. Грамотність і просвіта стали загальним явищем, навіть державним обовязком. Отже в віз культури запрягається всіх горожан без виїмку. І тому катастрофа культури втягає в свою орбіту цілу суспільність, і стається катастрофою для всіх горожан. А що нині всі культурні народи стоять у звязи (нові фази культури розповсюднуються по цілому культурному світі), ось тому катастрофа культури стає катастрофою для всіх культурних народів.

Новочасні вільнодумці часто хваляться тим, що релігійні війни вже належать до пережитків, бо — мовляв — релігія стала „приватною річю“. Ба навіть і релігійні нинішні люди, під впливом поневолюючого раціоналізму, схлонні повірити в правдивість сієї думки. А однак ся думка є одним з найбільш шкідливих засліплень. В дійсности релігійні війни не то, що не перевелись у нових часах, але тривають безнастанно, що дня і в усіх культурних народів. Від французької революції ні на один день не вгаває релігійна війна всіх проти всіх. Стала вона зтяжною домашньою війною, розпоршилась по всіх містах і місточках. Не

завсіди вона обявляється під імям „релігійної“ війни, одначе завсіди вона має характер релігійної війни. Се війна про радикальну перебудову суспільних відносин після програми розперезаного суб'єктивного „я“. Кождий „думаючий“ воює й творить свою партію, зачинаючи свою програму від зера, не признаючи нічого, крім свого „розуміння“. А що те „розуміння“ в інших „думаючих“ є инакше, ба навіть в одного й того самого воно з часом змінється, тому й панує світоглядна війна всіх проти всіх — війна про „иншого бога“, про инші ідеали життя, війна *par excellence* релігійна, бо хоче перевести більші зміни в устрою суспільности, аніж хотіла котранебудь історична релігійна війна. Скептицизм, суб'єктивізм, агностицизм, індивідуалізм, натуралізм, аморалізм, атеїзм, нігілізм, соціалізм, націоналізм, лібералізм, анархізм, безоглядна диктатура в імя своїх поглядів... Всі ті струї щодня напирють одна на одну, а всі разом на природне становище, щоби здобути світ. А виступають у світі відважно, без пощади й без застанови, то в імя „науки“, то в імя найвисших „культурних здобутків“, то в імя „спасіння світа“... хоч у дійсности вони є тільки фантомами людського духа, який відпав від природи, й відкинувши правдиве божество, творить собі химерні божища, і блудить манівцями життя. Доки про се тільки пишеться в книжках чи в часописах, доки над сим радять політичні партії, щоби постановити або перевірити свою програму, нам здається, що нема ніякої війни — бо ми вже привикли до всього того. Забуваємо, що французька революція, яка була в історії людства першою революцією в імя „нового новочасного (лібералістичного й атеїстичного) світогляду“, заразом була й першою найстрашнішою революцією в історії людства; забуваємо, що нове правительство кожної нинішньої культурної держави навіть у найбільш невідповідних обставинах, з найбільшою шкодою для держави й суспільности, готове виповісти безпощадну війну церкві і релігії цілого загалу своєї держави; вірили ми в гуманізм, яко „обов'язуючий здобуток новочасної культури“, і навіть у думці не припустили того, до чого мо-

же довести революція в ім'я „нового світогляду“ в наших часах. Російська революція отворила нам очі на се. Така вже психоза релігійних загорілців, що вони готові весь світ з димом пустити, щоб тільки їх віра взяла верх. А що новочасне розперезане суб'єктивне „я“ нічим не в'яжеться, ось тому його світоглядна т. е. релігійна війна грізніша від усіх історичних релігійних воєн. А коли всі ведуть світоглядну війну проти всіх, то яка доля жде новочасну культуру?

Годі скривати дійсність: новочасну культуру жде катастрофа ізза внутрішніх причин. Се нині вже не пророцтво, але почасти й факт. Течії, які є виразом виродження культури, нуртують у суспільностях, і тільки ждуть відповідної нагоди й часу, щоби залити світ (як се сталося у Росії). Колись давно, перед новими часами, якщо не ведено війни, то був правдивий спокій. А ми заєдно живемо „на вулкані“, бо без упину ведеться релігійна війна, й не знаємо, в яку фазу ввійде вона хочби вже завтра. Так, як загалом підчас війни.

Безперечно християнство, а особливо його етика, має ще й нині великий вплив у світі. Його вороги навіть несвідомо переймають багато понять із нього, й тим злагоднюють свою деструктивну „релігію“. А тому, як також з деяких інших причин (як пр. з причини закону тягlosti культури, здорових елементів в новочасній культурі, яких є пребогато) годі говорити про надходячу загибель новочасної культури, тільки про повільне, довговікове конання — про ті муки й потрясення, які культурним народам уже приходитьс'я й приходитьс'я з того приводу переживати.

Матірю новочасної культури (не: цивілізації) є новочасна філософія. Вона то перевела прірву між людським духом і природою, знищивши своїм гіперкритицизмом всі природні інтуїції. А політики, публіцисти, белетристи, поети, заражені новочасною філософією, тільки розвалковують і поширюють висновки — в новочасній філософії вже „доказані“.

Одиноким ліком на рани новочасної культури се поворот до природи — поворот до висших

інтуїції, які нам природа дає. Але щоби зраціоналізувати сей поворот, треба справу виграти при найвисших філософічних інстанціях, треба знищити гіперкритицизм у самім його корені. Справа нині так стоїть (у наслідок великого розвою філософічних думок), що треба сходити аж до психічних „клітин“, і тут квестії рішати. Ось се є ціллю наших „Трех розправ про пізнання“.

СВІДОМЕ Й НЕСВІДОМЕ В ПІЗНАННІ

I. Вступні пояснення

1. В пізнанню треба розрізнити предмет, який пізнаємо, і психічний акт, яким пізнаємо. Предмет є ціллю пізнання; а психічний акт є середником пізнання.

В тому психічному акті на перше місце вибивається свідомість, зглядно увага. Без усякої свідомости, зглядно: без усякої уваги — пізнання є неможливе. Свідомість не дається належно здефініювати, бо належить до первісних елементів нашого психічного життя. Тай не потреба дефініювати її, бо кождий зі свого власного життя знає: що таке свідомість. А коли се вже знає, то може дальше поширювати своє пізнання: відкривати різні відтінки й функції свідомости, їх відношення і т. и.

В науці про се властиво й ходить. Початки й кінці — „божі“, тільки середина — наша. А поступ науки полягає в тому: щоби отсю „середину“ як найдалше поширити в напрямі до „початків“ та „кінців“, які по віки остануться божими.

Предмети пізнання розважають спеціальні науки (онтологія, фізика, хемія і т. д.). Під нашу проблему підходять тільки акти пізнання, й саме над ними застановлятись мемо.

2. Немовля відчуває вражіння (як біль, холод, солодкість і т. ин.), згодом спостерігає й предмети довкола себе. Значить: воно вже має перші проблиски свідомости. Але воно ще нічого не знає само про себе — ні про своє тіло, ні про свою свідомість. Воно ще не відріжнює себе від інших предметів і людей у світі — не має воно самосвідомости, не має поняття „я“. Перші проблиски самосвідомости пробиваються в дитині тоді, коли вона вже пізнає своє тіло яко „своє“, коли про себе говорить через 3-тю особу („Юрцьо, Слав-

цьо... хоче пити"). І щойно згодом дитина стає думати про себе й називає себе „я“.

Вже з того можемо зрозуміти, що людська природа так збудована, щоби передовсім, найлекше й найживійше пізнавати предмети, а не середники пізнання; зовнішній світ, а не внутрішній світ. Око — нехай нам се послужить яко ілюстрація — бачить зовнішній світ, але себе не бачить; не бачить того, що в ньому діється під той час, коли воно бачить зовнішні річи. Мусимо собі отсю правду затишити, бо вона матиме провідне значіння в цілій нашій розправі.

Дитина, хоч уже й має самосвідомість, всеж таки до якогось часу ще не має свідомости про своє думання (хоч уже думає), про свою волю, про своє чуття, яко таке, і т. и. Трудно приходить чоловікови добиратися до свого внутрішнього життя, й аналізувати його: розріжнювати в ньому різні елементи та процеси. Се внутрішнє життя розвивається само собою, але ізнутри на зовні (як деревина росте: із землі в гору). Та іззовні добиратися до нутра нашого психічного життя (себто: рефлексивно пізнавати психічні елементи й процеси) — се зовсім инша справа.

Дозрілий простий чоловік має уже утверджену й збогачену самосвідомість: він уже знає про своє думання, про свої думки, про свою волю, чуття; розріжнює сумнів, переконання, бажання, яко таке, і т. и. Щоби висловитися філософічним терміном: такий чоловік уже має свідомість про себе, яко про суб'єкт у пізнанню. Він має загальну свідомість про се: що „я є той, котрий пізнає“ та що „щось у мені діється, коли я пізнаю“. Одначе в конкретних випадках він свідомий того переважно тільки тоді, коли мусить напружуватися, щоби щось пізнати: коли „розумує“, „шпекулює“, бореться з думками і т. и.

А якщо акти пізнання йому легко вдаються, то вони для нього вповні непомітні. Так пр. коли простий чоловік глядить на світ, і бачить траву, дерево, камінь, ріку і т. д., то він свідомий тільки тих предметів, а про акти пізнання навіть квестії собі не ставить. Йому здається, що він нічого „свогого“ не додає до тих предметів; що

він їх спостерігає так, як вони є самі про себе (Ding an sich); що він їх бачить абсолютно безпосередно — от так, як колиб голову вихилив за вікно, й бачив те, що діється поза хатою.

Та вдійсности в чоловіка заходить при тому просто непроглядний процес, дуже складний: фізіологічний і психологічний, дивно доцільний. В око бють проміні світла, відбиті від предметів; продираються через внутренність ока (через сочку і очну теч); доходять до очної сітчанки, тут „відфотографовують“ предмет у всіх його красках; очний нерв в якийсь таємний спосіб переносить сей образ предмету до мозку, де притому заходять непроглядні трансмісії, сортування, сполучення; фізіологічні подразнення в невияснений спосіб перекидуються в психічні, й так образ предмету дістається до свідомости. А в свідомости (в психічній сфері) діється з тим образом подібно, як діялось у фізіологічній сфері: образ займає своє „місце“ в свідомости; входить у відповідні сполучення з цілою свідомою верствою душі; переходить через „поріг“ свідомости, паде в підсвідомість, і тут у невияснений спосіб переховується (його можна опісля „викликати“, пригадати собі).

Простий чоловік навіть поняття не має про сей, так складний, процес, а всеж таки виконує його вміло й легко. Чоловік „думає тільки про предмет“, а природа подбала про середники: „подумала про се, щоби чоловік міг думати про предмет“. Іншими словами: ми є вже так сотворені, щоби пізнати світ і думати про нього. Акти пізнання відбуваються в нас несвідомо, інстинктивно, тільки їх остаточний вислід стається свідомий. А той вислід уже не є нам свідомий яко середник пізнання, але яко предмет — себто: яко з міст вражіння, зображення, поняття.

Акти пізнання — коли собі уявити душу на взір моря — починаються десь у темнотях долішніх верств, продираються до горішніх верств, і щойно в тій верстві, де вже доходить світло, перекидуються в свідомість. Тут вони — вже яко вражіння, зображення, поняття й цілі думки (осуди) — можуть займати різне положення, приймати різне освітлення, знаходитися в сполуках

з різними іншими вражіннями, зображеннями і т. д. Але всі ті умовини для них не є однаково корисні: не завжди будуть вони однаково ясні, живі, сильні, творчі. Ось саме за тим слідитимемо в сій нашій розправі, щоби відкрити плюси й мінуси в процесі нашого пізнання й думання (під думанням розуміємо тут творчу сторону в нашому пізнанню).

3. При свідомості треба відрізнити а) просту свідомість, б) самосвідомість, в) поріг свідомості, г) периферійне поле свідомості, д) вогнище свідомості, е) увагу, ж) підсвідомість і з) несвідомість.

Проста свідомість є тоді, коли знаємо тільки про предмет і зважаємо на нього.

Самосвідомість є тоді, коли знаємо про себе та про середники нашого (власного) пізнання і коли зважаємо саме на себе та на середники нашого пізнання. Свідомість і самосвідомість не є перегорожені муром, але ступнево переходять одна в одну, і можуть разом виступати: одна яко головна, друга яко додаткова.

Під „порогом свідомості“ розуміють психологи саму границю між свідомістю та підсвідомістю. Є такі слабенькі фізіологічні подразнення (пр. шум, солодкість, тяжкість...), що вони щойно мусять бути відповідно скріплені, щоби могли з'явитися в свідомості — себто: щоб могли переступити „поріг свідомості“. Вже з того видно, що в підсвідомості можуть відбуватись акції, які zarazом не мусять зазначуватися також у свідомості. Се відноситься не тільки до вражінь, але так само й до думання.

Периферійне поле свідомості є те, на котре свідомість кидає слабше своє світло — наче тільки з боку освічує його.

Під „огнищем свідомості“ розуміють психологи сам осередок поля свідомості, на котру то часть поля свідомість кидає найсильніше своє світло. Назва походить з порівняння свідомості зі світлом, котре переходить через вигнуту сочку.

28.3/2

Львівська бібліотека
АН УРСР

В одному моменті можемо свідомістю обіймати тільки означений гурт понять чи вражінь. Се значить, що людська свідомість має своє обмежене поле. Тай на тому полі не все для нас однаково ясне, виразне. Найвиразніше для нас те, що знаходиться в самому „вогнищі свідомости“; а чим далше якийсь поняття чи вражіння від сього „вогнища“, а ближше до периферії поля свідомости, тим менш воно для нас виразне.

Свідомість можна би порівняти з лампою, яка світить тільки в одну сторону (друга її сторона заслонена). Ся лампа може довільно крутитися, а причини того кручення можуть бути то внутрішні (воля, біг думок або почувань), то зовнішні (подразнення). Ми є свідомі тільки тих предметів, котрі є освічені світлом тієї лампи. І коли звернемо світло тої лампи на якийсь предмет, то кажемо: що ми на сей предмет звернули свою увагу.

Отже увага се — звернення нашої свідомости на означений предмет. На зміст уваги складаються також ті стани свідомости, які попереджають саме звернення і які є виразом його тревання, а саме: напруження, очікування, чуйність свідомости. Якщо не звертаємо уваги на якийсь предмет, то він може й доволі сильно подразнювати наші змисли, одначе ми його не спостережемо (н. пр. годинник, який ходить і вибиває години підчас того, коли ми дуже заняті своїми думками).

Свідомість сама з себе дуже рухлива: вона не зносить того, шоби один зміст заповнював її через довгий час. І тому її змісти (зображення, поняття, вражіння, чуття, акти волі) так змінюються, як образки на кінематографічному фільмі.

Ми вже згадали, що зі свідомости уступають думки, зображення, поняття, чуття в підсвідомість, і тут у невияснений спосіб переховуються. Психологи в наслідок обсервації постановили правило: що в нашій душі ніщо з того, що хочби лише раз було в свідомости, не пропадає, і в надзвичайних обставинах (пр. в горячці) можна собі його пригадати. Однак при нормальному стані нашої душі одні думки, поняття і т. д. є далше від свідомої верстви, й тяжше нам приходить викликати їх

знову в свідомості (т. є. пригадати їх собі); а другі є ближше до свідомості, й лекше можна їх викликати. Якщо думки, поняття, зображення і т. д. є так далеко від свідомої верстви, що їх ніяк не можемо викликати, або бодай не знаходяться в ніякій звязи з теперішньою нашою свідомістю, то вони для нас несвідомі — знаходяться в несвідомості.

А якщо вони так близько до нашої свідомості, що їх легко можемо викликати, то вони для нас підсвідомі — знаходяться в підсвідомості. Є один спеціальний стан підсвідомості, й психологи під „підсвідомістю“ переважно розуміють саме той стан. Коли поняття А знайдеться в свідомості, то на периферії свідомості й підсвідомості оживають ті поняття й думки, які є в найближшій звязи з поняттям А. Се так звана „диспозиція“ душі (аперцепційна диспозиція). А в звязи можуть бути поняття або тому, що разом виступали в свідомості (пр. коли пригадаю собі батьківський дім, то прийдуть мені на думку родичі й браття і т. д.), або тому, що вони знаходяться в якомусь логічному сполученню (як причина-наслідок, тотожність, надрядність, підрядність і т. ин.). Коли отже думаю про Бога, то в моїй душі відживають ті поняття, думки й почування, які є в звязи з поняттям Бога. Відживають давні (які вже були в моїй свідомості), та можуть зродитися й нові. Тай напрям сього відживання давних змістів свідомості може бути ріжний — залежно від того, який є напрям теперішньої моєї свідомості: або думатиму про Бога в філософічному розумінню, або в релігійному (тут побіч думок відживатимуть також почування), з сього, або з иншого становища.

Се співділення підсвідомості із свідомістю є подиву гідне, невисказано доцільне, творче. Можна сказати, що тут сполучується „боже з людським“ для зродження плодів пізнання. А саме отся проблема буде головною для нас у тій розправі.

II. Роди пізнання

а) зміслові й розумові (абстрактні);

б) інтуїтивне й дискурзивне;

в) директне й рефлексивне;

г) вроджене (спільне всім людям) і на-
буте (різне в різних людей).

2. Змислове пізнання є те, якого зміст дістається до нашої свідомості через змислові органи. Воно розпадається на дві головні класи: на зображення (пр. місяць, сонце, небозвід, ріка, гора, дуб, чоловік, червоне, чорне, біле, довге...) та на вражіння (пр. зимно, тепло, солодкість, звук...). Зображення легко даються викликати з підсвідомості; вражіння дуже тяжко (н. пр. тяжко відживає в нашій свідомості той смак і запах, який ми мали, коли перший раз їли помаранчу).

До змістового пізнання зачисляємо також чуття, як біль, радість, сум, любов і т. ин. Чуття мають свою причину „в нас“; а зображення й вражіння мають свою причину „в світі“. Отже чуттями пізнаємо „себе“ (стан нашої природи), а зображеннями й вражіннями пізнаємо „світ“ (природи зовнішніх річий).

Розумове пізнання є те, котре переступає границі змістового пізнання. Так пр. думка про кулисту форму землі, про дійсну величину сонця, небесних розмірів, поняття атома, енергії, душі, Бога, 1,000.000, ніколи, завжди, поняття вічності, будучности...

а) Зміст розумового пізнання не дістається до нашої свідомості через змисли, але родиться в самій душі підчас того, коли вона розважає ті дані, які їй „світ прислав“ (зміслові зображення і вражіння), як також ті дані, котрі родяться в душі (чуття, акти волі, акти совісті та й самі поняття й думки).

б) Зміслові пізнання складається з таких змістів, котрі даються зобразити (уявити). А розумові поняття не даються зобразити; їх зміст складається із ^{зоб'язан}~~зоб'язан~~ іншого роду елементів, як зміст зміслових ^{пон.}~~пон.~~ понять. Однак розум, як се вже Аристотель завважав,

завсіди намагається скріпити свої поняття змисловими елементами. Так пр. при поняттю „правильний 1000-кутник“ уявляємо собі площу й кілька її кутів, а решту собі тільки думаємо.

в) Змисловим поняттям (зображенням) можемо „приглядатися“ через довший час; а розумовим тільки через короткий час. Так пр. зображення коня, чоловіка, рожі можу довше задержати в свідомості; а розумові поняття, як пр. ніколи, ніщо, вічність, будучність, коли стараюся довше задержати їх у свідомості, розпливаються, втікають, і треба свідомістю звертатися щораз до нових подібних понять, щоби задержати свої думки при одному й тому самому предметі.

Виходить з того, що змислові поняття (самі з себе) є інертні, а розумові — дуже рухливі, живі.

г) Змислові поняття є обмежені на предмети, які помічуємо в досвіді, згідно: на довільні комбінації з тих елементів, які стрічаємо в досвіді. А розумові поняття нічим не є обмежені: можемо собі думати про все — не лише про предмети, які стрічаємо в досвіді, але й про зображення, яко такі, про думання, яко таке, про ніщо, про безконечність і т. д. Отже розум може сам про себе думати, а змислові поняття не можуть „поглянути“ самі на себе, щоби себе критикувати. Ось тому то розум є суддею всіх річий і всіх наших психічних сил.

д) Змислові поняття мають конкретну форму; а розумові поняття мають абстрактну (увільнену) форму. З того приводу повне змислове зображення відноситься тільки до одного предмету, його об'єм представляє нам число 1; а абстрактне поняття відноситься до неопределеного числа предметів (бодай подуманих, якщо не є дійсні).

3. Інтуїтивне пізнання є те, котре нам само накидується, а ми на його зміст тільки „глядімо“ (intueri зн. глядіти), й розуміємо тільки се, що „воно так єсть“; але не розуміємо: „чому воно так єсть“. Дискурсивне пізнання є те, котре осягаємо так, що шукаємо його (discurrere зн. на всі сторони розбігатися), і тому його зміст розуміємо, (а не тільки

глядимо на нього) — розуміємо: „чому воно так єсть“. Типовим приміром для інтуїтивного пізнання є змислове пізнання. Коли бачу перед собою рожу, то зображення рожі мені само накидується: в наслідок ділання рожі, яко річи про себе (*Ding an sich*), на мій зоровий змісл моя природа витворює се зображення сама з себе — без мого свідомого напружування, досліджування, порівнювання рацій і т. д. — Я не вишукав, не виснував зображення рожі своїм розумом, але воно мені є „дане“ моєю природою, яка — підлягаючи зовнішнім та внутрішнім впливам — відповідно реагує на них у моїй свідомості. Всі елементи змислового пізнання, як краса, звук, твердість, солодкість і т. д., мають інтуїтивний характер. Розумом годі їх осягнути (так пр. сліпець з уродження не має змоги довідатись про те, що се світло, зелене, червоне і т. д.). Їх можна тільки приймати в свідомості.

Типовим приміром для дискурзивного пізнання є заключення. Коли з явищ, які знаходжу в світі, висновую, що Бог існує, то я прийшов до того пізнання свідомим напружуванням, порівнюванням фактів, порядкуванням рацій і т. д. І тому я се пізнання розумію — атже своїм розумом, поскільки він є свідомий, я се пізнання виснував — витворив. Змислове пізнання загалом не може бути дискурзивне. Вражіння одного зміслу можемо порівнювати з вражіннями інших зміслів — більш нічого. Тільки розумове пізнання є дискурзивне, одначене в цілості. Його основні складники також є інтуїтивні, які наша природа сама творить — без нашої свідомості, без нашого розуміння. „Ядро“ в кожному розумовому поняттю є інтуїтивне: ми його „бачимо“, вміло ним користуємося (як і змисловими зображеннями), але не розуміємо його тайн. Кожде розумове поняття є витвором нашої підсвідомості й свідомості. І саме та його сторона, котру творить підсвідомість, є для нас інтуїтивна.

Виходить з того, що в думанню ми завсіди користуємось як дискурзивним, так інтуїтивним пізнанням.

В кожному поняттю є інтуїтивна сторона; а вже кождий простий осуд є плодом дискурзивного пізнання, де порівнюється бодай два поняття (підмет і присудок), і вишукується їхню звязь. Рухливість розумових понять є як найбільш доцільна для їх дискурзивного призначення. Розумові поняття се наче пчоли, що вічно тріпочуть крильцями й літають з квітки на квітку...

4. Директне пізнання, як уже можемо догадуватись на підставі сказаного, є плодом простої свідомости. Виходить з того, що кожде інтуїтивне пізнання є директне, бо кожде інтуїтивне пізнання є плодом простої свідомости. Коли гляджу на рожу, й не думаю ні про що иншого, тільки цілу увагу звертаю на рожу, тоді маю директне пізнання, яке zarazом є інтуїтивне. Так само, коли освідомлюю собі розумові поняття вічність, безконечність, ніщо і т. ин., а притому не думаю ні про що иншого. Виходило би з того, що рефлексивне пізнання є плодом самосвідомости та що воно є тотожне з дискурзивним пізнанням. Воно вдійсности так і є, одначе річ потребує пояснення. Коли звертаю увагу не на предмет пізнання, але на акт пізнання, то моє пізнання є рефлексивне. Я тут відхиляюсь (*reflecto*) від бігу простої свідомости, й намагаюсь глядіти на се, що діється в самій моїй свідомости. Се т. зв. психологічна рефлексія. Але крім сеї категорії рефлексії є ще й друга, т. зв. онтологічна рефлексія. Коли при спостережуванні рожі відбігаю від простої свідомости, яка дає мені тільки явище рожі, і стану розумом розважати се явище, порівнювати його з иншими, аналізувати його, вишукувати причини й наслідки і т. д., то тоді маю дискурзивне пізнання рожі, яке zarazом є рефлексивне. Ось саме се є онтологічна рефлексія — себто: рефлексія над предметом. Психологічна рефлексія се рефлексія над середниками та процесами пізнання чито загалом над нашим „я“. Онтологічна рефлексія завсіді мусить бути дискурзивна, а психологічна ні. Можнаж рефлексивно тільки обсервувати своє внутрішнє життя, тільки приглядатися йому — отже інтуїтивно пізнавати його. Але що проста свідомість сама з себе прямує в зов-

нішній світ, і щоби глядіти на своє внутрішнє життя, то треба відхилитися від бігу простої свідомости, ось тому такий процес пізнання є рефлексивний.

Все те дається глибше пояснити в такий спосіб: В нашому пізнанні треба розрізнити подвійну працю: працю нашої підсвідомости й працю нашої свідомости. Всі плоди праці нашої підсвідомости належать до інтуїтивного й директного пізнання: вони являються в нашій свідомости вже готові — вони нам „дані“. А всі плоди праці нашої свідомости належать до дискурзивного й рефлексивного пізнання: їх ми самі маємо щойно витворити. Тож коли відвертаю свою увагу від зовнішніх предметів, і приглядаюсь моему внутрішньому життю, так се праця моєї свідомости, якої вістря я відвернув від того предмету, на якому опинилась була моя проста свідомість, отже я тут відступив (*discutgere*) від праці моєї підсвідомости, й саме тому те пізнання є тим самим дискурзивне, хоч плоди сеї моєї праці будуть переважно інтуїтивні.

Алеж у дійсности інтуїція є чинна при кожному дискурзивному пізнанні. Наша спромога тут не є більша, як деінде в життю: можемо річі переставляти, лучити, розділяти, ставити їх сили в рух і т. ин., одначе не можемо витворити ані одного атому, ані одного зерна, ані одної сили.

Аналогічно можемо поступати з поняттями, алеж ані одного поняття не може витворити праця нашої свідомости, тільки праця нашої підсвідомости. Коли отже в дискурзивному пізнанні приходимо до нових понять, то їх у дійсности творить підсвідомість (отже ті сили, яких виразом є інтуїція) — так, як пр. при виплеканню нових зерен зі старого зерна не наші сили витворили ті нові зерна, але сили природи — а ми тільки посередничили. Щоби свідомістю виконувати отсю працю, яку виконує підсвідомість, для сього ми мусіли би знати всі тайни душі від α до ω . А се не людська, але божя справа. (Опісля отсю проблему подрібнійше зясуємо; гл. V, 2 б.)

5. Вродженого пізнання, яко такого, вдійсности нема. Всяке наше пізнання вдійсности є набуте. Під

оглядом уже готових понять та осудів чоловік з уродження дійсно є „*tabula rasa*“, як се твердили Аристотель і J. Locke. А всеж таки не можна відмовляти рації противному становищу, яке займали Платон, Descartes, Leibnitz і Kant. „Вроджені ідеї“, яко ідеї, се абсурд. Однак людська душа з уродження не є „*tabula rasa*“ з огляду на майбутні її ідеї, поняття й осуди. Вона має свої спеціальні детермінації, які при її зіткненню зі світом з причиновою конечністю доводять до означених ідей, понять, осудів. Сензуалістичну формулу „*nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu*“ Leibnitz з повним правом доповнив словами: „*nisi intellectus ipse*“. Всі сили й процеси розуму нам є природжені, а в життю вони тільки розвиваються. А ті сили й процеси в своєму розвоєви з конечністю доводять до витворення означених понять та осудів. Так пр. природжені є нам процеси творення абстракцій, творення осудів, формування заключень і т. ин. На підставі отсих процесів з причиновою конечністю доходимо до таких понять, як бути, не-бути, єство, не-єство, ніщо, причина, наслідок і т. ин., та до таких осудів, як „що є, є“ (засада тотожності), „ніщо не може zarazом бути й не бути“ (засада суперечності), „кожде явище мусить мати свою причину“ (засада причиновості) і т. ин. Сього рода пізнання відносяться як середники до всіх інших пізнань. І тому вони для думання необхідно потрібні. А знов тому природа й подбала про те, щоби вони були звисні кождому чоловікови. (До вроджених пізнань належать також основні моральні поняття та засади, як добро, зло, гріх, дозволене, недозволене, „за добре діло не належиться кара“, „добро треба сповняти, а зло оминати“ і т. ин.)

Хоч такі пізнання не є вроджені вже яко готові поняття та осуди, одначе тому, що нам їх сама наша природа дає, можемо їх таким правом називати „природженими“, яким правом говоримо про „думання“ (процес думання), що воно людям природжене. Атже й процес думання не є нам даний вже яко готовий (немовля ще не думає), але з часом розвивається.

Вроджені пізнання є плодами інтуїції, плодами праці нашої підсвідомости; належать отже до директних пізнань. Для точности треба розрізнити природну й набуту підсвідомість, згідно: інтуїцію. Спершу ділають у нашій підсвідомости лише ті сили, які є нашій душі природжені. Ось се природна підсвідомість. А вроджені пізнання є плодами праці саме сеї підсвідомости. Колиж опісля підсвідомість заповниться поняттями та осудами, які осягаємо то з досвіду, то працею нашої свідомости, так вони співділають не тільки при праці нашої свідомости, але також при праці нашої підсвідомости. Така, набутими пізнаннями збогачена, підсвідомість се набута підсвідомість.

Набуте пізнання є те, яке осягаємо працею нашої свідомости. Воно „наше“ (а не „природне“), й тому в різних людей різне — залежно від талану, від збогачення набутої підсвідомости та від праці свідомости. До того рода пізнання належать усі людські науки: фізика, хемія, астрономія, історія, географія, математика, психольогія, научна льогіка і т. д. До всіх тих відомостей люди доходять так, що свідомістю шукають, розважають, учаться. А вроджених пізнань не треба шукати, не треба їх учитися.

Що при набутому пізнанню чинна також підсвідомість та інтуїція, се вже для нас звісне.

III. Ступні свідомости

1. Ми вже розрізнили просту свідомість і самосвідомість. Самосвідомість є висшим ступнем свідомости, як проста свідомість. Просту свідомість мають усі звірята, а самосвідомість має тільки чоловік.

Проста свідомість не є в усіх звірят однаково ясна (сильна, богата). Звіря, вивінуване тільки змислом дотику, не має такої ясної „простої свідомости“, як звіря, вивінуване також іншими змислами. Се однак не значить, що таке звіря відбирає менш виразні дотикові вражіння. Противно: дотикові вражіння тому, що їм тут

служить ціла природа єства, дуже субтельні й здиференційовані — так, що заступають усі інші змислові вражіння. Алеж загальна „проста свідомість“ у такого звіряти є вбога: звіря, вивінуване тільки змислом дотику, не пізнає красок, запаху, звуку.. Отже найбагатішу „просту свідомість“ посідало би те звіря, яке було би вивінуване всіми можливими змислами. Але також одно й те саме звіря не має завсіди однаково ясної простої свідомости. Се залежить від внутрішнього розположення: якщо ціла душа розбуджена й ціла захоплюється предметом (як се буває в екстазі), то тоді проста свідомість степенується до найвисших границь (розуміється: із огляду на субективну спромогу).

Самосвідомість включає в собі просту свідомість. Можна би навіть заступати погляд, що в сути річи є тільки одна свідомість, яка може бути заповнена ріжними предметами, може бути більше або менше розвинена, може бути звернена в сей чи той бік і т. ин. А з огляду на ті її стани ми собі — в поняттях — творимо ріжні „категорії свідомости“ для улешення собі перегляду. Так, коли свідомість заповнена зовнішніми предметами, то вона є „простою свідомістю“; а коли вона заповнена думаючим субектом (т. є. коли чоловік має на думці „себе“), то вона є „самосвідомістю“.

Одначе такий погляд так не був би згідний з дійсністю, як не був би згідний з дійсністю пр. той погляд, котрий у клітині не розрізнявав би „ядра“ (nucleus). Вдійсности треба розрізнити просту свідомість і самосвідомість (се оконечно викажемо аж у VI. розділі). А крім того ще треба розрізнити подвійну самосвідомість: а) самосвідомість яко свідомість про себе, б) наше критичне й творче „я“.

„Свідомість про себе“, як се ми вже згадували, в чоловіка спровола вироблюється, й може осягати щораз висші ступні: щораз більше може чоловік знати про устрій своєї природи, про свою внутрішню працю. Але свідомістю наскрізь опанувати свою природу — се для чоловіка недосяжне. І тому на завсіди останеться так,

що люди користуватимуться своєю природою, ведені в безпорівняння більше випадках інстинктом, як розумом.

Свідомість дає нам природа. Але в свідомості треба відрізнити (наче „ядро“ в клітині) наше критичне „я“, яке (незглимим для нас способом) переростає природу, й ділає самотійно, свобідно. Те наше критичне й творче „я“ може розважати зовнішні річи, навіть забуваючи про субект чито само про себе. Се процес онтологічної рефлексії. Але воно може також, приглядатися субектови чито самому собі і розважати субект чито само себе. Се процес психологічної рефлексії. Першим актом у тому процесі є „свідомість про себе“ чито „самосвідомість“.

Ось тому дійсно й заходить потреба розрізнити між критичним „я“ та між „свідомістю про себе“. Критичне „я“ є жерелом для „свідомості про себе“. Але так само воно є жерелом для нашої логічної (раціональної) свідомості про річи.

Коли ми сказали, що критичне й творче „я“ може розважати річи, навіть забуваючи себе, так се треба зрозуміти в релятивном у значінню. Бо вдійсности критичне „я“, хоч як воно віддається розважанню річий, хоч як забуває себе, всеж таки силою своєї природи, й без спеціальної рефлексії, посідає себе, й свої поняття та осуди сполучує в свій асоціаційний ланцюх — так, що їх опісля може пригадати собі.

Колиж у свідомості наше критичне й творче „я“ абсолютно не виступає, тоді маємо абсолютно просту свідомість, яка є в цілости витвором нашої природи.

Звірята длятого не мають самосвідомості, що не мають свогого критичного й творчого „я“. Отсе „я“ вивінуване такою свободою, що може звертатися на всі сторони, може навіть само собі „в очи заглядати“. Постава нашої свідомості з природного імпульсу така, що ми звертаємо увагу на світ, а не на себе. Але критичне наше „я“ може довільно звернути нашу увагу на нас самих, і так приходимо до самосвідомості.

Критичне наше „я“ є жерелом усього того, що є „наше“ в пізнанню: воно є жерелом дискурзивного пізнання, усяких осудів, заключень і т. д. Одним словом: критичне наше „я“ є жерелом усього того, що є твором нашого „розуміння“. А чуття, вражіння й розумові

інтуїції є твором нашої природи, а не нашого „розуміння“.

Критичне „я“ криє в собі не лише основну тайну логічної свідомости, але zarazом і тайну свободної волі. Зле роблять філософи й моралісти, коли говорять тільки про свободу нашої волі — чито про свободу в діланню. Вдійности ми є вивінувані також свободою в пізнанню (в думанню, а в наслідок того також у пізнанню). Се свобода аж „до абсурду“. Розум може думати про себе самого; про те, чого зовсім нема („ніщо“), може навіть сам собі суперечити (можу подумати, що не думаю підчас того, коли думаю; що „розум нічого не варта“, а що се розумом подумане, то виходить суперечність) — так, як людська воля може самої себе не хотіти.

Критичне „я“ не є в кожного чоловіка однаково видюче, свободне, сильне (як і воля не є в кожного чоловіка однаково сильна, самостійна). Се залежить то від природного талану, то від набутої вправи. В дитини критичне „я“ ще не розвинене, в тупоумного чоловіка воно поневолене природними інстинктами, а у філософів воно часто таке вибуяле, що аж зриває з природою.

2. Абстрагуючи від простої свідомости й самосвідомости, можемо під свідомістю розуміти або 1) суб'єктивну здібність до відбирання перцепцій загалом, або 2) об'єктивне освідомлення поодиноких предметів. В першому випадку маємо на увазі головню „стан свідомости, яко такої“, а в другому „стан усвідомленого предмету“ в нашій свідомости.

Якщо маємо на думці свідомість, яко „суб'єктивну здібність до відбирання перцепцій загалом“, то тут можемо знайти подвійну засаду для відкриття й упорядкування ступнів свідомости: отсі ступні можуть бути спричинені або а) спеціальним станом людського організму (під організмом розуміємо тут не лише тіло, але й душу), або б) розвитком людського організму.

В обох випадках схема скалі ступнів свідомости та сама: повна несвідомість — підсвідомість —

півсвідомість — повна свідомість. Одначе у формування тих ступнів в кожному випадковим має відмінний характер.

В першому випадковим розходиться про ті звороти в свідомості, яких може дізнати чоловік, понятій статично з огляду на стан його організму: він може втратити свідомість (пр. в глибокому сні, в наслідок болю, недуги, і т. ин.); може знаходитися тільки в півсвідомому стані (в недугі, в легкому сні), коли перципує бодай дещо, бодай трохи з того, що діється довкола нього (про такі перцепції люди звичайно висказуються: „тямлю про се тільки так, як колиб мені снилось“); може бути при повній свідомості. Се кождому звісні річі. А що треба розуміти під „підсвідомим станом“? Коли собі пригадую пр. якусь назву, й покищо не можу її собі пригадати, однак „чую“, що вона мені „по голові крутиться“, тай дійсно по хвилю я її собі пригадаю, то доти, доки я ще її не освідомив собі, знаходився я з огляду на ту назву в підсвідомому стані, хоч у відношенню до інших річий я був свідомий. В той час моя підсвідомість працювала в напрямі вишукання призабутої назви, хоч її ефект ще не дійшов був до свідомості. Сей релятивний підсвідомий стан може нам послужити яко взір для загального підсвідомого стану.

Підчас повної несвідомості нема в нашій душі ніякої акції по лінії пізнання. Тим не хочемо твердити, що в такому стані загалом ніщо не діється в душі. Знаємо, що фізіологічні функції нашого організму підчас повної несвідомості правильно відбуваються (переміна матерії, круження крові, травлення і т. д.). Були філософи (школа Descartes-a), котрі твердили, що в душі завжди — отже також підчас повної несвідомості — відбувається процес думання, тільки що ми опісля, коли приходимо до свідомості, сього не тямимо. Душа — на їх думку — се „*substantia cogitans*“, отже думання належить до суцних і незмінних власностей душі. Одначе сей погляд хибний. Вдійсности не „думання“, тільки спроможність думання належить до суцних власностей людської душі. На підставі досвіду не можемо ствердити, щоб душа також підчас повної несвідомості „ду-

мала“; нема ніякої основи приймати погляд школи Des-cartes-a. Всеж таки годі відмовляти душі усякої праці підчас повної несвідомости. Алеж отся праця може відбуватись тільки в напрямі відсвіження, або може ушкодження засобів для пізнання, як також у напрямі розбудження свідомости, а не по лінії самого пізнання.

Підчас повної свідомости відбувається в нашій душі правильний процес пізнання. Можна би висловитися, що свідомість у такому стані нормально зорганізована, в душі добре утверджена. Вона знаходиться в органічній звязи з волею, й воля доцільно може кермувати цілим ходом пізнання. Свідомість тут певна себе.

Підсвідомий стан душі має то спільне з несвідомим станом, що в ньому нема свідомости (в звичайному значінню слова). А із свідомим станом він має то спільне, що в ньому відбувається процес пізнання (думання). В такому стані знаходиться загіпнотизована особа, коли льогічно відповідає на питання свого гіпнотизера, а не має свідомости про се, що робить, і по пробудженню нічого не тямить; або особа, котра знаходиться в т. зв. „спіритистичному трансі“, поскільки не має свідомости про себе та про своє окруження (тай поскільки такі спіритистичні явища треба й можна природно толкувати). Що в такому стані заходить процес пізнання (думання), хоч і без свідомости, про се не може бути сумніву. Загіпнотизований льогічно відповідає на питання; з дивною легкістю розв'язує пр. математичні задачі; відгадує: де знаходяться скриті річі; і т. ин. А се без процесу пізнання неможливе. Та що сей процес не відбувається в свідомости, то він мусить відбуватися в підсвідомости. З другоїж сторони ясно, що процес думання не може відбуватись без усякої свідомости. Отже також у підсвідомому стані мусить бути якась свідомість. Отсю позірну суперечність вияснимо опісля [4, 2)]. Дуже дивним є в такому підсвідомому стані непомірне збільшення здібности в пізнанню загалом (в пам'яті, в рахуванні, розпізнаванні, як також у вразливості на зовнішні подразнення). Так пр. загіпнотизований може почути слова, вимовлені

тільки губами, може „бачити“ пальцями, „чути“ животом (се т. зв. „трансльокація змислів“) і т. ин.

Як собі се пояснити? По перше: треба мати на увазі, що наша здібність що до пізнання є обмежена. А з того випливає ось яке правило: Чим більше осягаємо в пізнанню по одному боці, тим більше тратимо по другому боці. Се правило загальне, і ми ще й на інших місцях матимемо нагоду покликуватись на нього. Коли в свідомому стані наша здібність пізнання далеко більш обмежена, як у підсвідомому стані, так з того видно: що процес нашої свідомости стоїть нас дуже багато психічних засобів. Свідомість се ціль усіх наших сил, які з природи призначені, щоб уможливити нам пізнання. Образово можна би се так представити: Свідомість се такий огонь, для якого мусять спалюватися найсубтельніші засоби нашої душі, щоби він горів.

Отже коли процес пізнання відбувається без свідомости, так тоді увільнені є ті психічні сили, котрі свідомість абсорбує, й можуть „чудес“ доказувати.

По друге: підчас підсвідомого стану психічні сили знаходяться в зміненому відношенню одні до одних тай до тілесного організму. Так пр. воля, яка в свідомому стані, є постійно сполучена із свідомістю і вяже безліч найсубтельніших психічних сил, у підсвідомому стані вона не є чинна, й ті сили, які вона абсорбує в свідомому стані, тепер можуть бути урухомлені в інших напрямках. Образово се так далось би представити: Підчас свідомости „лямпа“ свідомости звернена в світ, і освічує тільки незначну часть світа, тай се слабо. А підчас підсвідомого стану отся лямпа звернена в душу, й тут освічує вона „свій pokій“ без порівняння ясніше.

3. Сни (сонні видіння) годі зачисляти до одної категорії свідомости. Вони дуже ріжнородні: є сни звичайні, (коли по голові видіння „плетуться“), сни творчі (коли в сні розв'язується якусь задачу, проблему), сни ясновидючі (пророчі) або директним способом (коли бачимо в сні те, що має бути, або те, що десь далеко діється, в тій формі, як воно діється), або тільки алегоричним способом. Сни можуть відбуватися в підсвідомому і в пів-

свідомому стані, який часами може доходити майже до ясности вповні свідомого стану (се однак рідкі випадки).

1) Перше, що характеризує сонні видіння, се їх дезорганізованість. Крутиться таке по голові підчас сну, що нема в ньому ні засади, ні порядку, ні міри, ні передбачення слідуючих явищ, ні сили для їх опанування. Всеж таки й при сього рода сонних видіннях часто маємо самосвідомість, і точно їх тямимо по пробудженню. Значить, що ми підчас сну були в півсвідомому стані. Із дезорганізованости сонних видінь слідує, що психічні сили, які є зорганізовані підчас свідомости, підчас сну є розхолітані. Нема звязи між волею й свідомістю, між свідомістю й тілом і т. ин. І тому то ми не всилі управляти перебігом сонних видінь; не всилі кричати, коли хочемо в сні кричати; і т. ин. А свідомість і самосвідомість підчас сонних видінь ніколи не є такі певні себе, так всесторонно утверджені, як на яві, але якісь блудні, відорвані. В сні ми не можемо вийти з сумніву: Чи се я? чи не я? чи мені тільки сниться? або се таки дійсність?... І дуже часто — по всіх сумнівах — сон беремо за дійсність, і щойно, коли пробудимося, або жалуємо: що се був тільки сон, або дякуємо Богови за те, що се нам тільки снилось.

2) Другою характеристикою сонних видінь є: що вони складаються майже виключно із самих змислових зображень, а не з абстрактних понять (отже вони є дійсно „видіннями“, а не „думанням“). Також се свідчить про дезорганізованість психічних сил підчас сну. Покидає чоловіка підчас сну нормальна (явова, зорганізована) свідомість, а разом з нею й властиве думання (те, в якому верховодять абстрактні поняття). Сонні видіння звичайно виглядають так, як сцени на кінематографічному екрані, й викликають у нас приємність або радість, неприємність або страх і т. ин. — Отже переважно тільки змислові зворушення. Правда, при тому можуть накидуватись нам абстрактні думки: як се можливе? що з тим зробити? і т. ин. Однак у сні ми ніколи не всилі розвивати нитки сих абстрактних квестій так тверезо, так подрібно й так певно, як на яві. Ба, на такі й подібні квестії в сні правильно приходить відповідь не

в формі розумового заключення, тільки в формі алегоричного образу. Так пр. не одному вже приключилося, що задачу, якої не вмів розв'язати на яві, розв'язав у сні. Однак не дискурзивним способом (як на яві), тільки інтуїтивним — тай се з правила в алегоричній формі. Десь я вичитав, що винаходець машини до шиття вже був обдумав цілу конструкцію машини, тільки не міг собі ради дати з „ушком“ у голці. Ушко в звичайній голці знаходиться на грубшому кінці голки, й се його зводило. Коли він так роздумував над своєю проблемою, й заснув, приснилось йому копіє, яке було продрівлене під своїм острим кінцем, а через ту дірку була проведена лента, що мала зображувати прапор. По пробудженню сей винаходець в тій хвилі порішив свою проблему: стало йому ясно, що вушко в голці треба зробити під самим її гострим кінцем.

Подиву гідним є те багатство в концепціях, яким підсвідомість оперує при витворюванні алегоричних сонних видінь, як також та субтельна (нераз „пророча“) влучність таких алегорій. З мого власного життя можу таке навести: Поки я ще був гімназійним студентом, моя мати майже кождий раз перед кінцем шкільного року мала алегоричні сні про мене, які зображували тодішній стан моєї душі (поступ, зглядно попсуття), мої важніші заміри (пр. чи буду священиком, чи ні). Були отсі сонні алегорії (щораз инакші) такі вірні, що я аж дрожав, коли мама оповідала мені про них, хоч тут розходилося про тайни, які тільки я знав.

Нема инакшого (природного) толкування для таких алегоричних снів, як лише те, котре ми вже подали: утрата свідомости спричинює непомірне збільшення здібности підсвідомого процесу пізнання.

3) Третьою характеристикою сонних видінь є: що вони з правила складаються з тих елементів, які заповнюють найвисшу підсвідому верству. Про що в день з натугою думаємо, що нас журить, звичайно се нам у ночі й сниться. Виходить з того, що найвисша підсвідома верства, якщо вона перед сном була сильно зворушена, ще й по утраті свідомости, підчас спання,

не може втихомиритися, й вулканічно зривається до життя (руху).

Притому зображення так поводяться, як колиб були живими ествами: чергуються й групуються після диференціяції своїх власних сил (а свідомість і воля супроти них безрадіні).

Не можемо тут здержатися, щоби не навести одної повчаючої алюзії: Люди дивуються ріжним річам на світі, одначе з правила не тим, котрі на се найбільше заслугують. А до тих належать: свідомість загалом, чергове трачення й відзискування свідомости, підсвідомий процес пізнання тай думання й пізнання загалом. Ніякі инші явища не можуть бути більш дивні.

Щож се самосвідомість? Се ідеальне посідання себе самого. Ми існуємо, отже посідаємо себе фактично; але свідомістю наче виходимо зі себе, й посідаємо себе ще й логічно. А щож се свідомість? Се ідеальне посідання предметів, яких фактично й не посідаємо. А свідомости годі покласти обмеження (маємо поняття безмежности, вічності, й в безконечність можемо пізнавати щораз нові предмети). Значить: ество перекидується в ідею, й стає „не собою“; і хоч фактично є обмежене, перекидується поза ті межі й обіймає зовнішній світ аж у безконечність; та в дійсности остає „в собі“... Коли застановлятися над тими дивами, то перестає для нас бути дивною наука обявлення про Пресв. Трійцю й стаємо виrozumілі для таких дивачних світоглядів, які витворили Fichte, Schelling, Hegel*).

4. Ступні свідомости, спричинені розвоєм людського організму так представляються:

1) Поки дитина знаходиться в лоні матери, то вона вповні несвідома. В тому часі вона знаходиться в такім психічнім стані, як чоловік у глибокому сні. Не знає про себе, не пізнає нічого, а хоч має фізіологічні вражіння, то вони не доходять до свідомости.

2) По народженню дитина вже відчуває вражіння (холод, біль, світло...). Одначе вона тих вражінь не відносить до себе, бо ще не має ні найменшої самосвідомости. Отже своїх вражінь така дитина ні в найменшій мірі не регулює своєю свідомістю, але вони регулюються тільки законами, які природжені підсвідомости. З того ясно, що дитина в тому часі знаходиться в підсвідомому психічному стані.

На своєму місці (I, 2—3) ми сказали: що така дитина вже має перші проблiski свідомости та що вона

*) Гл. розправу „Пізнання зовнішнього світа“ II, 8.

має просту свідомість („свідомість предмету“). А говорячи про підсвідомий стан (II, 2), ми ствердили, що в ньому нема свідомости. Якже се одно з одним годиться? По перше: треба приймати різні категорії підсвідомого стану. Гіпнотичний підсвідомий стан тим різниться від підсвідомого стану немовляти, що в 1-му випадку свідомість у душі тільки завішена, а в другому випадку ще не вироблена, однак вона вже вироблюється, й можна говорити про її перші пробіски. По друге: проста свідомість без усякої домішки самосвідомости є в цілості ділом підсвідомости.

А що такі пізнання, які є плодами абсолютно простої свідомости, не є органічно сполучені із самосвідомістю, тому їх і не памятаємо: самосвідомість їх не втварила, й не втягнула в свій асоціативний ланцюг, тому й не може їх опісля знайти в інвентарі нашої душі. (Вони можуть опісля стати свідомими тільки в наслідок якоїсь зміни в підсвідомости — пр. з причини якоїсь психічної недуги). Ось тому чоловік не памятає про свої переживання з перших двох літ життя; тому не памятає той, хто був загіпнотизований, про те, що говорив і діяв підчас гіпнотичного сну. Виходить з того, що той, хто знаходиться в гіпнотичному стані, коли в його душі відбувається процес пізнання, також має просту свідомість. Без того властивий процес пізнання був би неможливий. А що воно так є, свідчать нам про се сонні видіння, які ми по пробудженню забуваємо, хоч загально тямимо, що ми в сні „бачили“, „чули“, „боялися“ і т. ин. — себто: що ми мали просту свідомість. Також в екстазі часто так буває, що опісля забувається пережите підчас екстази, хоч підчас самого акту проста свідомість (свідомість предмету) степенується до найвисших можливих границь. Річ ясна, що процес пізнання в підсвідомому стані не може бути дискурсивний, але завжди мусить бути інтуїтивний.

Тільки свідомість, скріплена самосвідомістю, може доцільно шукати, порівнювати, заключувати — тобто: дискурсивно пізнавати. А проста свідомість тільки освітлює се, що впливає із підсвідомости. Проста сві-

домість не є автономна. А свідомість, скріплена самосвідомістю, є автономна: вона може „рухатись“, як хоче й куди хоче. Як се вже з'ясовано, ядро такої свідомості сполучує в собі тайну самосвідомості й тайну свободної волі, й саме тому так скріплена свідомість є автономна.

З того виходить, що підчас звичайної свідомості маємо не тільки „просту свідомість“, але й „самосвідомість“ — бодай на периферії поля нашої свідомості. Коли пр. думаємо, чи щось спостерігаємо, то хоч як ми заняті предметом, усеж таки притому бодай сяк-так тямимо (бодай „маємо вражіння“ про се), що се я думаю, чи спостерігаю. А в підсвідомому стані свідомість інакше „збудована“ (себто: в инакшому відношенні до інших психічних сил), і остається їй тільки „проста свідомість“ без „самосвідомості“. Буває часом і підчас звичайної свідомості, що думаючи про якусь річ, „забуваємося“, і зараз по хвильці забуваємо: про що ми думали. Значить, що підчас того „самозабуття“ ми мали тільки „просту свідомість“, а „самосвідомість“ на хвилюку втратили.

3) З підсвідомого стану дитя, розвиваючись, непомітно переходить у півсвідомий, а з півсвідомого в свідомий стан. Свідомість стає щораз більш автономна, бо щораз більше скріпляється й збогачується. Инакша свідомість у 3-літньої дитини, инакша в 7-літньої, инакша у 15-літнього хлопця, инакша в зрілого чоловіка, инакша в мушину, инакша в жінчини, инакша в простого чоловіка, инакша в просвіченого, инакша в генія, инакша у святих і т. д. Під свідомістю розуміємо тут свідомий психічний стан, конкретно понятій, на який складаються і проста свідомість і самосвідомість і набуте уформування підсвідомості. Свідомість не виступає в конкретному життю як „порожня“ чито „чиста“. Вона в кожного чоловіка спеціально забарвлена й уформована. А на те уформування впливає природна підсвідомість і набута підсвідомість.

а) Що треба розуміти під природною й набутою підсвідомістю, се ми вже сказали (II, 5). Там ми мали на думці те, що спільне між людьми, а тут хочемо під-

нести саме суб'єктивні різниці. Для внутрішніх різниць можуть нам послужити як взір зовнішні людські різниці. Всі люди своїм тілом і лицем подібні до себе — всі вони сотворені після одного типу. Однак на цілому світі з певністю нема ані двох людей, котрі були би подібні до себе в усьому зверхньому. Аналогічно річ мається також із внутрішньою подібністю людей. Кождий чоловік вже з природи має щось „свогого“: якийсь талан (поетичний, математичний, лінгвістичний...), якесь спеціальне почуття (оптимізм, песимізм, гнівливість, спокійність...). Так пр. жінщини відрізняються від мущин також своєю психічною вдачею, а не лише своїм тілесним організмом.

Всі ті природні окремішності наче різні річки й потоки спливають в свідомості особняка й спеціально забарвлюють її: нахиляють її в „свій“ бік; роблять її рухливою, творчою, або сплячою, отяжілою; бистою або тупою; „сухою“ або „сочистою“ і т. ин.

б) На витворення набутої підсвідомості впливають суб'єктивні та об'єктивні чинники. До суб'єктивних зачисляємо тут ті чинники, котрі мають свій корінь у людській природі (як розум, воля, чуття, совість), а до об'єктивних зачисляємо ті чинники, котрі мають своє власне жерело в зовнішньому світі (досвід, наука).

а) Як уже сказано: все, що дістається до нашої свідомості, сходить у підсвідомість, і тут витискає своє знамя. А що часто пробуває у нашій свідомості, се заповнює найвисшу, найбільш живу, верству нашої підсвідомості, й стається пануючим у нашій душі. З підсвідомості воно самочинно перекидується в свідомість, накидується їй. Все, що живе, бореться за продовження свого життя. Так буває не лише в світі, але й у нашій душі.

З того знов вироблюється спеціальна формація душі — (релятивно) постійна диспозиція психічних сил. Якщо одна психічна сила (пр. воля) буде в душі займати пануюче становище, то інші сили (пр. пристрасти) будуть поневолені.

Ось так витворюється те, що в звичайному життю називаємо „характером“ людини. Підсвідомість є вірною

відбиткою цілої історії свідомості. А свідомість правильно є виразом історичної підсвідомості. Отже характер чоловіка залежить від того: яких зусиль ми докладали в історії наших психічних переживань, у якому напрямі ми розвивали своє психічне життя, які психічні сили й напрями стали в нас пануючими.

Приняте в життю: що дитина до укінчення 7. року не відповідає за свої діла. Се зовсім оправдано. До того часу свідомість дитини ще не є доволі автономною, бо ще воля не розвинулась належно, й не скріплює достаточної свідомості. А тому свідомість покищо переважно буває поневолена вибухами підсвідомості. Дитина годинами зможе плакати ізза одного цукорка чи якоїсь подібної марниці. Скільки тут муки ізза марної приємності! Але свідомість дитини в наслідок ділання підсвідомості „прикована“ до предмету, й не може його позбутись. Ніякі логічні рації тут не допоможуть. Треба дитині якимсь новим предметом витиснути попередній предмет із свідомості.

Повчаюча заввага: Видно з того приміру, що найбільше енергії чоловік зможе видобути із себе тоді, коли його свідомість у наслідок ділання підсвідомості буде „прикована“ до якоїсь ідеї — чито іншими словами: коли чоловік станеться фанатиком. Всі зусилля й терпіння тоді будуть для чоловіка просто приємністю й потребою, бо вони продовжуватимуть вулканічну акцію його підсвідомості. Логічні рації також тут нічого не допоможуть. Але зате хочби й незнатний факт зможе спричинити прірву між свідомістю й предметом (ідеєю), і спаралізувати фанатизм.

Свідомість, як її тут розуміємо, під богатньома зглядами тотожна з інтелігенцією — себто: зі здібністю відбирання перцепцій та розумового реагування на них. (Не є вона вповні тотожна з інтелігенцією, бо під інтелігенцією розуміємо тільки здібність „розуміння“, а під свідомістю, конкретно понятою, розуміємо здібність реакції всіх психічних сил — отже й почування, волі і т. д.) Щоби мати більш змістовий перегляд шаблів розвою діточої свідомості, наводимо (за Binet-ом і д-ром Simon-ом) ті шаблі (вони узглядняють нормально розвинені діти):

Тримісячна дитина поводить довільно оком.

Дев'ятьмісячна звертає увагу на голос чоловіка, або інструменту. По діткненню або спостереженню показаного їй предмету, уміє взяти його в руки.

Один рік: відрізняє їду і страви.

Два роки: ходить, виконує поручення, дає знати про природні фізіологічні потреби.

Три роки: показує свій ніс, око, уста; повторює два числа; називає особи і предмети на образку: говорить своє ім'я і назвище; повторює шість звуків.

Чотири роки: знає і називає свій пол; називає ключ, гріш, ніж, повторює три числа; порівнює дві лінії і показує довшу.

П'ять літ: порівнює два пуделка різної величини і ваги, та показує тяжше; відрисовує квадрат; повторює речення зложене з десятиох складів; зраховує чотири грошеві одиниці.

Шість літ: відрізняє праву руку від лівого вуха; повторює речення з шіснайцятьома складами; порівнює два предмети під естетичним оглядом; означає предмети щоденної потреби; виповняє три одержані поручення; подає свій вік; відрізняє вечір від ранку.

Сім літ: показує особи, вирисовані в геометричних фігурах; числить свої пальці; переписує речення; відрисовує паралельограм, повторює п'ять чисел; описує картину і образок; числить шість монет.

Вісім літ: з перечитаного затамить дві подробиці; вичислить чотири краски; числить вперед і назад до двайцять; порівнює два предмети з пам'яті; пише за диктатом.

Дев'ять літ: називає і вичисляє місяці року; розпізнає гроші; укладає два речення, в яких знаходиться по три дані слова; дає добрі відповіді на вісім розумових питань.

Дванадцять літ: критикує абсурдні гадки і речення; доповняє речення, зложені з означеного числа слів, в якому є три дані слова; вимовляє більше ніж шістьдесять слів у трох мінутах; подає дефініцію на абстрактні слова; відчитує речення, розложене на слова.

Пятнадцять літ: повторює сім чисел; знаходить три рими до даного слова; повторює речення, зложене з

двайцять шість складів; описує образ; розв'язує психологічні задачі.

З розвитком життя свідомість розвивається не тільки в ширину та в глибину, але — як жива струя — осягає й собі питомий напрям. Припустім, що одною й тою самою стежкою по лісі в той самий час ідуть маляр, поет, тесля, лісничий, купець, то кождий з них инакше реагуватиме душею на зовнішні явища: маляр спостереже різні уклади й відтінки красок, яких інші не спостережуть; лісничий спостереже ушкодження деяких дерев і т. ин. Про сі різниці рішають два суб'єктивні чинники: збогачення підсвідомости в спеціальному напрямі й звернення уваги. Увага найлегше посувається своєю „витоптаною стежкою“. Ось тому маляр між многими різнородними явищами найлегше спостереже ті, котрі відзначаються малярським змістом. А пр. тесля, хочби й звернув увагу на ті самі явища, то все таки не буде в них бачити того, що бачив маляр, бо в маляря підсвідомість збогачена малярським розумінням і почуванням, а в теслі ні.

Найвисший - ідеальний — щабель розвитку людської свідомости є такий, де підсвідомість збогачена в усіх напрямках, а увага з однаковою легкістю звертається в якомунебудь напрямі. Така свідомість зможе як найбільш „бачити“ в світі, й „бачене“ зможе як найбільш об'єктивно критикувати.

З того впливають для нас ось які практичні вказівки: Ми повинні розвивати свої студії не лише в напрямі свого фаху, але й у інших напрямках — особливо тих, котрі можуть дуже причинитися до поширення й поглиблення нашої свідомости (як пр. філософія, психологія, історія, фізика, і т. д.). Також повинні ми ставитися духом на становище інших людей, вживатися в їх обставини, й з їх становищ критикувати свої власні думки й почування. Тільки в той спосіб зможемо здобути собі „вільну — як найбільш автономну — свідомість“ чито свободу в думанню.

Се від віків звісні річі. Тому то в школах, які мають подати підготування до фахових студій, навчається учеників в різнородних предметах. Але — як се ми вже підносили — здобуток по одному боці се втрата по другому боці. Переноситися духом на становище інших людей се значить захитувати своє становище (пр. у вірі); а студіювати в різних напрямках се значить спиноувати свої студії в одному напрямі. Отже ми повинні вирівнювати противенства, а таке вирівнювання небезпечно...

Та вдійсности ціле людське життя переповнене подібними антагонізмами. А для їх порішення потрібна штука й сила: щоби відбігати від простолійності лише постільки, поскільки се збочення доведе нас до більших здобутків, як утрат.

Р) Про об'єктивні чинники, які співділяють при збогачуванню свідомости, не маємо потреби багато говорити. Їх вплив ми вже властиво зясували, коли говорили про суб'єктивні чинники. До об'єктивних чинників належать досвід (зовнішній і внутрішній) та й наука загалом. Мала дитина є наче сліпа в світі. Її свідомість обмежена на поодинокі дрібні фрагменти світа, неприступна для неї якась ширша синтеза явищ. І тому таку дитину треба пильнувати, проводити її по світі, бо вона сама ще не може собі дати ради.

Простий, неписьменний чоловік легко дає собі раду в своїм селі і в своїх звичайних життєвих обставинах. Значить: він уже витворив собі синтезу світових явищ, однак се синтеза ще дуже обмежена. В чужому світі, в інших обставинах він подібно безрадний — сліпий, як дитина. В нього „мала свідомість“. А бувалий і вчений чоловік легко орієнтується всюди на світі, у всіляких „земських“ обставинах і квестіях.

Однак се ще далеко не найвисший щабель у розвою свідомости. Чоловік повинен бути „видючий“ не тільки що до землі й земського життя, але й що до вселенної та й життя-буття загалом. А тут можливі щораз висші, незчислимі щаблі свідомости. Найвисший щабель — щоби все знати — для людей недосяжний. Отже реальним людським ідеалом під тим оглядом є „велика свідомість“.

Знання, яке чоловік має, не міститься повсякчасно в свідомости. Воно міститься в підсвідомости, й тільки при нагоді виступає в свідомости. Мала й велика свідомість так різняться від себе, як пр. мала й велика побільшаюча сочка. Хоч у тій великій сочці нема ніякого явища, та в ній уже все готове, щоби дане явище представити зовсім инакше, як його представить мала сочка.

Що освіта причиняється також до поширення та поглиблення самосвідомости, се само собою ясне.

Дитина нічого не знає про себе, про будову свого організму, про свої психічні акти, про своє відношення до світа; простий чоловік мало що з того знає, а про-свічений знає про се- далеко більше.

5. Доси говорили ми про ступні свідомости. Тепер приходить ся нам говорити про ступні освідомлення предметів. Освідомлення предмету се те саме, що звичайно розуміємо під „пізнанням предмету“.

Предмет може бути для нас або вповні незвісний, або щораз більше звісний — аж до того ступня, де вже нема ніякої квестії про предмет, на яку ми не мали би відповіді. Нас обходять тільки ті випадки, де предмет менше або більше звісний задля суб'єктивних причин.

Возьмім такий примір: Ми знайшли якусь стару книжку. Немовля не зможе собі поставити ніякої квестії що до сеї книжки, отже й не матиме ніякого розумного освідомлення сеї книжки; 3—4 літня дитина може собі поставити квестію: чия то книжка? Дитина 6—7 літня: якою мовою написана та книжка? А освічений чоловік поставить собі питання: хто є автором сеї книжки? з ко- трого віку вона походить? який її зміст? в якій цілі вона написана? і т. д. І чим більше об'єктивних відпо- відий хтось зможе подати, тим глибше й ширше буде його пізнання.

Найвисший ідеал — щоби наскрізь пізнати пред- мет — для чоловіка недосяжний. По квестіях, які від- носяться до книжки, яко до книжки, слідуєть квестії, котрі відносяться до книжки, яко до річи загалом: які є закони тої матерії, з котрої зроблений папір книжки? які є закони людського духа, котрий є автором сеї книжки? і т. ин. Людське пізнання може щораз дальше посуватись, одначе ніколи не вичерпає цілого змісту рі- чий, поскільки вони є творивом природи. Наскрізь можна пізнати річи, лише поскільки вони є людським творивом (книжка, яко книжка; машина, яко машина і т. д.).

Об'єктивне освідомлення предмету повинно бути: а) вірне, т. є. щоби не містило в собі нічого такого, що в предметі не знаходиться; б) повне, т. є. щоби мі- стило в собі чим більше даних, які знаходяться в предметі.

Не кождий предмет можемо собі однаково добре усвідомити. Се залежить від нашого розумового підготовлення й від моральної постави до предмету. Вчений чоловік може пізнати якийсь предмет повно, але невірно (пр. доцільність у природі, якийсь історичний факт, як початок християнства, протестантизму і т. ин.), якщо займає невластиве становище супроти нього; а простий чоловік може пізнати якийсь предмет вірно, але неповно.

Отже для об'єктивного освідомлення предмету треба відповідних студій, свободи в думанню, посвяти цілої душі для предмету, догідних обставин і т. ин. Се процес субтельний, далеко більш розгалужений, як могло би на перший погляд здаватися. Ми його — в міру наших сил — заналізуємо в окремії розправі під заголовком „Жерела суб'єктивних поглядів“.

IV. Співпраця підсвідомости із свідомістю

1. Підсвідомість завсіди співпрацює із свідомістю. А та співпраця дається поділити на дві категорії: а) одна остається вповні несвідома для нас, б) друга переступає поріг свідомости, й переходячи різні відтінки периферії свідомости, перекидується в повну свідомість.

Наша свідомість (акт свідомости) „не висить у водусі“. Ми вже згадували, що акт свідомости зуживає багато психічних енергій, які черпає з душі. Як деревина має свій корінь у землі, подібно й наша свідомість має свій „корінь“ у душі. Сей корінь скритий, невідомий для нас, але він є. Що там у нашій душі діється, щоби повстала й тревала свідомість, як несвідома психічна акція перекидується в свідомість, сього не знаємо й не будемо знати ніколи. Одначе з цілою певністю знаємо, що така акція заходить у нашій душі.

Свій „корінь“ має не тільки свідомість, яко така, але так само кождий зміст свідомости зокрема; отже

кожде поняття, кождий акт волі, кожде вражіння, чуття. Чуття, пр. туга, радість, щоби так сказати, є збудовані з „психічного матеріалу“, який для нас вповні несвідомий, тільки остаточний ефект чито вираз того матеріалу є нам свідомий то яко туга, то яко радість і т. д. Ще найкрасше можна зясувати справу на поняттях. Поняття ріжняться між собою своїм „лицем“ чито виразом. Отсе „лице поняття“ тотожне з льогічним змістом (чито зміслом) поняття. Так пр. „конечність“ се щось иншого як „легкість“; щось иншого є „колись“ а „кудись“, 1 а 2, „щось“ а „ніщо“ і т. д. Можна порівняти лица чито вирази понять з малюнками. Один малюнок представляє нам краєвид, другий — якийсь портрет, третій — чорну ніч і т. д. Але щось зовсім иншого є „вираз“ малюнка, а щось зовсім иншого матеріал, з якого сей малюнок зроблений. Ніч — се лише вираз малюнка, а матеріал — чорна барва. Подібно при поняттях: щось зовсім иншого є „лице поняття“, а щось зовсім иншого „корінь поняття“. Кожде поняття є збудоване з „психічного матеріалу“, і саме той психічний матеріал є його „коренем“. Поняття „ніщо“, яко льогічний вираз, означає брак усякого ества; одначе те поняття, яко психічний акт, не є „нічим“, але позитивним актом, який зуживає відповідні психічні сили для витворення свого льогічного виразу — так, як маляр зуживає чорну барву для намалювання ночі.

Виходить отже, що кождий зміст нашої свідомості й сама свідомість мають подвійну сторону: одну свідому, другу несвідому. А саме та несвідома є причиною свідомої. Не є се отже ані на волос пересадою, коли ми сказали (II, 4): що свідомістю — без співпраці підсвідомості — ми не всилі витворити ні одного поняття. Атжеж уже сама свідомість не є в цілости „наша“, бо її корінь криється в підсвідомості, й належить до сфери „природи“, а не до сфери нашого довільного творення (отже що є витворене свідомістю, се витворене також підсвідомістю, бо свідомість включає в собі підсвідомість). й

Так само річ мається з кождим поняттям. Психічний матеріал, з якого поняття будується, і психольогічний

спосіб будови поняття є в цілості твором „природи“, тайною організму, з якої не судилось людям здерти за-слони. Скрізь у життю так є, що вперед мусить ділати „природа“, щоби люди могли зачати ділати. А всяке людське ділання в порівнянню з природним є наче голка супроти цілої земської кулі з усіми її тайнами. Так воно також у думанню. Марна „наша“ часть (праця й здо-бутки) в порівнянню з „природною“ частью в процесі пізнання. Але що природа в нас діє, се діється „само собою“, й ми не вміємо звертати на нього найменшої уваги, тай тому нам здається, що й нічого такого нема...

Праця підсвідомости, про яку ми доси говорили, се та, котра остається для нас вповні несвідома, й саме тому можемо її назвати психольогічною. Вона дохо-дить тільки до порога свідомости, але не переступає його, й безпосередно не входить у ряди льогічної сфери. Сею працею душа тільки підготовлює думання, однак ще не думає. А ту співпрацю підсвідомости із свідомістю, яка переступає поріг свідомости, можемо назвати льо-гічною, бо вона безпосередно входить у ряди льо-гічної сфери, і є вже висловом думання душі.

При сій льогічній співпраці підсвідомости із сві-домістю властиво годі вже говорити про абсолютну несвідомість, тільки про „звичайну несвідомість“: чо-ловік має якесь поняття, якийсь осуд, оперує ним, а не здає собі справи з того. Загальний парадокс тут такий: Що думка витворила, се думкою щойно тре-ба відгребувати, щоби воно стало свідомим.

Годиться завважати, що льогічну співпрацю підсвідомости із свідомістю годі точно розмежити від психольогічної, — як се загально буває при анальогічних поділах психічних процесів.

Слід нам тепер приглянутися сій льогічній співпраці підсвідомости із свідомістю.

2. Загально звісною є фраза, що практика по-переджає теорію. Розуміється: отся засада не є абсолютна, та всеж таки має вона свої сфери й свій кут, під котрим відноситься до тих сфер як обовязуюче правило. В льогіці, граматиці, поезії, музиці і т. д. практика з природи річи попереджає теорію. Що практична думка витворила, се теоритична думка мусить

щойно відгребувати... Наведену фразу „практика поперджає теорію“ можна так перелицювати: „свідоме думання й творення випереджується підсвідомим“.

Для точности наводимо, що під „підсвідомим думанням“ тут розуміємо те думання, яке підсвідомість „викидає“ із себе і піддержує його. Се те саме, що ми назвали інтуїтивним пізнанням — хіба з тою ріжницею, що, коли говоримо про підсвідоме думання, то переважно маємо на увазі передовсім несвідомі нам чинники думання; а коли говоримо про інтуїтивне пізнання, то переважно маємо на увазі вже готовий, нашою природою даний нам, зміст пізнання. Іншими словами: в першому випадку маємо на увазі несвідомі нам причини думання чито пізнання; в другому випадку — безпосереднє наслідство тих причин.

Властиво ж годі говорити про „підсвідоме думання“, якщо маємо на думці чоловіка в нормальному стані. Можемо говорити тільки про співділення підсвідомості із свідомістю, бо підсвідоме „думання“ перекидується в свідоме, і без тої свідомості воно не мало би безпосередньої реляції до думання (т. зн. годі би його вважати за думання). Сказано, що підсвідоме „думання“ перекидується в свідоме — одначе не в цілості. І саме та решта, яка остається несвідомою, а своєю силою саме вона піддержує дане свідоме пізнання, — та решта є властивим виразом співраці підсвідомості із свідомістю.

Приміри зясують ту субтельну справу. Кожний чоловік знає, що значить „смішне“, і коли зайде відповідий випадок, то він сміється. Але в чім полягає „смішність“, сего простий чоловік не вміє пояснити. Над сим учені диспутують... Значить, що в змісті поняття „смішного“ більше міститься, чим ми розуміємо. А се знов значить, що те „більше“ дає нам підсвідомість. На все, що знайдеться в нашій свідомості, підсвідомість реагує після своїх вроджених і набутих засад. Сі засади можна щораз дальше відкривати, однак наскрізь годі їх збагнути, як се ми вже підносили. Діти і прості люди влучно оперують словами (поняттями), але коли їх запитати:

що значить сяке чи таке слово (як пр. можливість, чесність, конечність...), то звичайно дістаємо відповідь: „знаю але не можу сказати“. Те „знаю, але не можу сказати“ має дуже розлоге поле в життю. Відноситься воно до кожного нашого поняття й почуття, якого ми рефлексивною думкою ще не заналізували. А що директне пізнання попереджає рефлексію, то ясно, що ціле наше пізнання й думання в першій своїй стадії завдячуємо головню співпраці підсвідомости із свідомістю.

Простий чоловік правильно говорить своєю рідною мовою, під тим оглядом може він бути взором для вчених граматиків, а одначе він не знає тих языкових правил, яких у бесіді придержується. Він не знає про іменники, прикметники, дієслова, про відміну, про речення і т. д. А всеж таки він правильно відмінює, субтельно оперує реченнями услівними, допустовими і т. д. І коли хтось у мові вискажеться хибно під граматичним оглядом (як пр. „велика хата сусід зробила“), то простий чоловік „відчуває“, що се зле сказано, але не вміє навести: як і чому? Подивляти треба той природний розум, який, скріплюваний підсвідомістю, вивитворив народні мови. Людська мова се субтельна будова і величезний інвентар субтельних понять. Не йде тут про звичайні поняття, як рожа, кінь, ложка і т. д., яким відповідають змислові зображення (чито індивідуальні предмети в світі), але про абстракції, як можливість, услівність, негація, відношення і т. д. Інша річ цілий той скарб мови сотворити й упорядкувати його елементи; инша річ відкрити той скарб і порядок його елементів. Природний розум творить мову; а граматики тільки відкривають правила, на підставі яких природна мова збудована.

Не диво отже, коли de Bonald (1754 — 1840), філософ зі школи традиціоналістів, застановляючись над конструкцією мови, а не знаючи про співпрацю підсвідомости із свідомістю, прийшов до переконання: що люди не видумали і не могли видумати мови, але Бог навчив (перших) людей говорити. — В тій думці половина правди: Якщоб природа не співпрацювала з людською свідомістю, то люди ніколи не видумали би мови. А що природу сотворив Бог, тому Бог є дійсно першим автором людської мови.

Творці штучних мов мають без порівняння лекшу задачу, як творці природних мов. Творці штучних мов мають уже готовий весь матеріал природних мов і готові взори для упорядкування сього матеріалу. Їм отже остається тільки дібрати з різних мов се й те, щоб витворити як найпростішу граматику. Однак творці штучних мов ніколи не доходять до таких субтельностей, які знаходяться в природних мовах.

Возьмім хочби тільки один примір. У всіх мовах знаходиться неґація (не, non, nein — nicht...). І се не здається чимсь надзвичайним, тяжким до відкриття, бо воно всюди є. А вдійсности, якщоб „природа“ не вдумала неґації, то люди либонь ніколи не вдумали би її. Мова є на те, щоби означати поняття; а поняття є на те, щоби ними схопити дійсний світ. Отже могло би здаватися, що всі наші поняття повинні бути позитивні — себто: такі, котрі означають дійсність. А поняття неґації є жерельним поняттям для всіх тих понять, котрі означують недійсність. Та всеж таки поняття неґації є одно з тих понять, яке уможливило нам як найлекшим способом пізнати різні вартости й вирази дійсного світа, як пр. не - раз, не - малий, не - свій (= чужий), не - міч, не ходжу, не пишу і т. д. Який у тому незвичайний парадокс! Годиться згадати, що зеро*) ввели до арабського способу писання чисел щойно Індійці около 600. р. по Хр.

Хоч отже в мові неґація виступала від сотворення чоловіка, то всеж таки треба було довгих тисяч літ людської історії, щоби подібну аналогію введено в арифметику. Той, хто вигадав арифметичне зеро, заслужив, щоби йому памятник виставлено. А заслужив се також той, хто перший став списувати людські думки так, як ми се нині робимо — тобто: уживаючи осібних знаків для звуків, з котрих слова складаються, (первісно люди писали гієрогліфами, т. є рисували річі, або уживали окремого знаку для кожної річі чито поняття). В такий спосіб він кільканайцятьома знаками міг написати кожде слово. Але людська природа далеко випередила і сього відкривника: вона привела людей до того, що вони всі

*) „Зеро“ від арабського „sifr“, що зн. порожня, ніщо.

свої слова складають з кільканайцятьох звуків, використовуючи притому арифметичні правила пермутації та комбінації. Отже без пересади можна твердити, що природа за нас думає, а ми своєю свідомістю можемо думати щойно так, що користуємося думанням природи й надбудуємо до нього.

Звісна річ, що народні мови відзначаються геніальними питоменностями. Одні з них дуже зручно використовують сей чи той логічний (а разом і граматичний) елемент для творення нових понять; інші відзначаються своєю простотою; зновуж інші субтельністю при відміні дієслів і т. ин. Так пр. славянські мови геніально використовують неґацію, творячи дуже багато виразів при її помочи, як пр. не - слава, не - смак, не - воля, не - міч і т. д.; або навіть творячи противні вартости, як не-мало (багато) — ні-мало, не-раз — ні-раз і т. д. Зате німецька мова субтельно розуміє логічну будову осуду, коли не заперечує злучки (copula) в осуді, але цілий осуд, даючи неґацію на кінець осуду — „es ist nicht“ (а ми кажемо: „се не є“). (Осуд є синтезою присудка й підмету, отже логічна злучка завсіди мусить бути позитивна). Для всіх, що вчилися грецької мови, звісне, яка богата грецька відміна дієслів, які логічні тонкості вона може віддати. Зновуж наша новочасна славянська відміна дієслів відзначається своєю простотою, бо одні й ті самі форми вживає для вираження різних часів і станів, для яких інші мови мають осібні форми (так у нашій мові зовсім нема конюктива, нема осібних форм для футура, імперфекта, перфекта, пасива). Сі питоменности народних мов не є вислідом спеціального міркування, але вислідом підсвідомого імпульсу. Поетична й філософічна старогрецька вдача витворила собі відповідну мову. Се таке саме, як пр. що малий чоловік робить малі кроки, високий — більші; а жінщина, хоч великого зросту, робить менші кроки. Все те — се реакція спеціальної структури організму на зовнішній світ, що ми разураз приневолені підносити.

Се загальна правда, що річи скривають у собі свої питоменности. Виявляють їх лише тоді, коли зіткнуться із зовнішнім світом (чито з іншими річами). Те

саме відноситься й до людської природи. Возьмім такий примір: Ложечка, погружена в склянці чаю, так виглядає, начеби була зломана в тому місці, де поверхня чаю, а долішня її часть видається побільшена. На се явище глядять пес, кіт і доростаюча дитина. Підсвідомість пса й кота не дасть ніякої спеціальної відповіді на се явище — прийме його до відома, й кінець на тому. А підсвідомість дитини викине в свідомість питання: що сталося? чому се так є?

Подібно зареагує людська підсвідомість на зовнішні явища під моральним оглядом: се добре, те зле...

Виходить з того, що основні наші поняття логічні й моральні, як питання, правда, причиновість, ніщо, добро, зло, гріх і т. д., не люди видумали, але дала нам їх наша природа: наша підсвідомість викинула їх у нашу свідомість при зіткненню із зовнішнім світом. Свідомість може тільки даліше розвивати ці поняття, аналізувати їх і комбінувати, але витворити їх не могла би ніколи. Атже також пес, кіт і т. д. мають свідомість, а до тих понять не доходять. Видно, що велика різниця заходить між їх підсвідомістю а людською — чито між їх природою а людською.

Супроти тих вислідів просто божевільним представляється твердження матеріялістів і т. зв. „натуралістів“ (як пр. Spinoza): що чоловік з природи є аморальним еством, і щойно культура привела його до моральних понять... Се таке саме твердження, яким було би й те, що чоловік з природи не вміє творити абстракцій і осудів, висновувати заключень... На жаль іронія по світі ходить, і „натуралісти“ переважно не хочуть признати цілої „натури“, а вибирають з неї тільки те, що їм любе.

3. Не люди видумали думання — думання дала нам природа. А думання включає в собі творення понять, зміст і обем понять, абстракцію, осуд, заключення, різні основні поняття, як ество, ніщо, єдність, різність, питання, правда, причиновість і т. д. Все те — цілу логіку — дала нам природа, і (знов і знов се підносимо) ми тим уміло оперуємо, хоч не знаємо конструкції цілої машини, якою орудуємо. Сеж таке саме, як коли орудуємо очима, руками, хоч ані здалека не знаємо цілої акції, яка підчас того відбувається в нашому організмі.

Схолястики мали засаду „quod primum cadit in intellectum, est essentia (quidditas) rei“ — перше, що пізнаємо в річи, се її суть (есенція). Не диво, що при тодішньому, ще недостаточному здиференціюванню логіки й метафізики вони уживали отсю засаду в метафізиці, хоч її місце виключно в логіці. Саме тому новочасні філософи закинули сю засаду, бо відносячи її до невластивої для неї сфери, відкрили її абсурдність. Яснож, що дійсної, реальної суті річи не пізнаємо відразу, як тільки станемо думати про ту річ. Атже на сонце, місяць, звізди і т. д. гляділи люди через тисячі літ, а не знали їх властивої суті. Якщо отже відносити схолястичну засаду до реальної суті предметів, то вона не є правдива.

Але коли відносити її до логічної суті предмету, то вона вповні правдива. Коли спостережемо якесь явище, то розум передовсім ставить собі квестію: що то є? Значить: шукає суті того явища. А суть явища можна логічно досягнути тільки так, що переведеться синтезу його ознак (прикмет) з огляду на найважнішу ознаку. І розум се зараз у першій хвильці робить, бо без такої синтези загалом не можна створити собі поняття про річ. Ті ознаки річи, які для розуму доступні, розум завжди зводить у синтезу з огляду на найважнішу ознаку. Річево може бути така синтеза невірна — пр. на імітацію діаманта може хтось сказати, що се правдивий діамант (алеж не скаже, що се пес, кіт, кінь...); одначе логічно вона завжди мусить бути вірна, бо розум переводить синтезу ознак тільки на підставі того, що знає про предмет.

Таку синтезу переводить чоловік несвідомо — домагається її підсвідомість. Як розлита ртуть сама з себе стягається в кульки, подібно ознаки поняття „самі з себе“ — тобто: в наслідок ділання підсвідомости, стягаються в синтетичну єдність. Ось так підсвідомість учить нас творити поняття, практикою випереджуючи теорію. (Творення понять се субтельний процес. Про нього скажемо більше в розправі про „жерела субективних поглядів“.)

Либонь ніщо в процесі думання не є таким великим даром божим, як процес абстракцій. Абстракцією а) розбираємо природну цілість на довільні часті; пр. деревину на такі часті: корінь, пень, кора, листя, квіт, зелене, тверде, просте і т. д. В той спосіб осягаємо поняття, які будуть нам придатні в інших незчислимих випадках (зелене — сукно, тверде — залізо, проста — вулиця і т. д.). б) Відтягаємо природу предмету від його конкретного ества, й так знов дістаємо поняття, яке буде нам придатне в незчислимих інших випадках (поняття „дерева“ відношу до всіх дерев на світі...). в) З поміж непроглядно многих прикмет річи вибираємо тільки суцні (найважніші, постійні) її прикмети, й так осягаємо суцні поняття. З того маємо таку користь, а) що не потребуємо собі освідомлювати многих прикмет річи, щоби її пізнати (достаточно для нас освідомити собі тільки суцні її прикмети); б) також тут одно поняття стає нам придатне в незчислимих інших випадках (бо хоч сі випадки різнитимуться від себе своїми акцидентами, то всеж таки суть їх буде однакова). Ось так трема відмінними дорогами простує абстракція до одної ціли: щоби наше пізнання зробити як найпростійшим і найлекшим — щоби одним поняттям пізнавати хочби й незчисливо багато річий.

Кождий чоловік, коли думає, безнастанно оперує абстракціями, хоч не має й найменшого поняття про їх існування. Але той, хто „навчив“ нас абстрагувати, хто дав природі нашого розуму процес абстракції, той чуждо мусить визнаватись на льогіці..

Від тих примірів, де акція підсвідомости є психологічно-льоґічна, перейдемо до примірів, де підсвідома акція є вже чисто льогічна.

Ми вже згадували „парадокс славянських мов“: не-раз — ні-раз, не-один — ні-один, (де) не-коли — ні-коли, (де) не-хто — ні-хто і т. д. Негуємо ті самі вирази, але раз (коли неґація є „не“) дістаємо позитивну вартість, а другий раз (коли неґація є „ні“) дістаємо неґативну вартість. Як се можливе? Коли я помітив сей парадокс (незвісне мені: чи вже хто старався його розв'язати), відразу мені було ясно: що

„природний розум“ тут використовує якийсь логічний елемент, бож сей парадокс правильно повторюється, а не становить якогось виїмку. Але який се елемент? Через кілька днів я безнастанно над тим застановлявся. Перше моє спостереження було: що тут використовується зміст і обем поняття. Але в який спосіб: чи „не“ негує обем, а „ні“ зміст — або може навідворот? І чому виходить така ріжниця? Наконєць (а се не прийшло мені легко, бо треба було всі функції неґації передумати) зрозумів я цілий сей парадокс: „не“ негує зміст, а „ні“ („не-і“) негує обем поняття. Неґуючи зміст поняття „один“, дістаю противну вартість „більше як один — аж до $x+y$ “; а неґуючи обем тогож поняття, дістаю zero, бо коли усуваю весь обем поняття, то поняття тратить усяку річеву аплікацію (вартість).

Та се ще не все. Треба ще знати, що неґація за-всіди відноситься до цілого обему, але не мусить відноситися до цілого змісту поняття. Так, коли кажу „не-трикутник“, то виключаю всі можливі трикутники. Одначе тим не перечу цілого змісту „трикутника“, бо „не-трикутник“ може бути чотирокутник, а зміст поняття трикутника має багато спільних ознак з чотирокутником (лінія, площа, кут...).

Тай се ще не все. Не всі поняття підлягають такій подвійній неґації, де одержуємо раз позитивну, другий раз неґативну вартість. Можуть їй підлягати тільки поняття з незложеним змістом. Коли взяти зложені поняття, то справа виходить зовсім инакше, як пр. не-дерево — ні-дерево; не-радість — ні-радість.

Хто видумав обговорюваний „парадокс славянських мов“, сей мусів визнаватись на всіх піднесених субтельностях. Мусів їх знати — та вдійсности він їх тільки, щоби так сказати, логічно відчував. Не бачив він їх огнищем своєї свідомости — тільки периферією, яка безпосередно підіймається із підсвідомости; не бачив їх як предмет перед собою, тільки як світло, котре дає можливість бачити предмет; не пізнав він їх отже як ціль пізнання, тільки як середник пізнання.

Ось мали ми тут один з яскравіших примірів, як підсвідомість учиє чоловіка логічних субтельностей.

В анальогічний спосіб творить природний розум цілу льогіку, а коли люди вправляться в психольогічній рефлексії, приходить ся їм (не без труда) „своїми“ думками відкривати те, що створили „природні думки“.

4. В історії філософії звисний спір між іннатистами і їх противниками. J. Locke доказував, що прості люди не знають тих засад, які уходять за вроджені. Мав він на думці передовсім т. зв. „*prima principia (cognitionis)*“, котрими є принцип тотожності ($A = A$), принцип суперечності („ніщо не може бути і zarazом не бути“) таї принцип причиновости („все, що є або діється, мусить мати свою причину“).*) Locke твердить, що ті принципи є видумкою вчених, а не даром природи (отже не є нам вроджені), таї що вони для процесу думання вповні безплідні й зайві. Locke в тій проблемі займав становище психольогістів. Він вказує на те, що першими людськими відомостями є вражіння (солодке, гірке, тепле...) і зображення (червоне, ясне, рожа, пес...), а не загальні льогічні засади. Тою дорогою доходить він до твердження: що простий чоловік ніколи й не доходить до пізнання тих засад. Коли пр. простий чоловік усвідомлює собі осуд „М жие і (заразом) не жие“**), то він заперечує можливість (правдивість) такого осуду не тому, начеб він усвідомлював собі загальну засаду „ніщо не може бути й (заразом) не бути“, тільки тому, що ідеї „жити“ й „не жити“ не даються разом погодити. Таке становище всіх психольогістів. Вони уявляють собі, що думання се „рахування“ ідей, або диференціяція психольогічних енергій, вражінь та ідей: сильнійша ідея „витискає“ із свідомости слабшу, або бодай „обезоружує“ її... Алеж — не малий недогляд психольогістів. Вони недоцінюють, просто не бачуть льогічної сторони ідей.

Leibnitz, спорячи з Locke-ом, підносить: що вдійсности кождий простий чоловік користується „першими засадами пізнання“, бо вони так конечні в думанню, як мязні в ходженню (се його примір). І як мязні нам при-

*) Сей принцип (т. зв. „*principium rationis sufficientis*“) належно сформулував шойно Leibnitz, піднісши його обовязуючу силу не тільки „*in ordine reali*“, але теж „*in ordine logico*“.

**) Се примір наш, а не Locke-а.

родою дані, так і сі засади. Так сказати би: „ми є самі собі природжені“ (вираз Leibnitz-a).

Тим Leibnitz зовсім слушно поставив цілу справу, хоч і не заналізував її тонкостий. Вже те, що ми доси сказали про співпрацю підсвідомости із свідомістю, вповні оправдує й подрібно ясує не тільки становище, але й слова Leibnitz-a. Всеж таки годиться нам спеціально застановитися над „природним“ пізнанням „перших засад думання“*).

Се правда, що простий чоловік не усвідомлює собі сих засад огнищем своєї свідомости, всеж таки він їх „льоґічно відчуває“. Скажім йому: „М жие і (заразом) не жие“, а він скаже: се неможливе. Але те саме він скаже про всі суперечні в собі осуди (поскільки спостереже ту суперечність). І так, ведучи його сократівським способом від приміру до приміру, приведемо його до того, що він сам скаже: „Атже ніщо не може бути й (заразом) не бути“. І не буде йому здаватись, начеб він тим щось нового пізнав. Противно: він буде переконаний, що він сю правду знав відтоді, відколи себе тямить. Значить, що льогічну силу сеї засади він „відчував“ уже й передтим, хоч і не так формально, як тепер. Правда, тим виразним усвідомленням засади суперечности простий чоловік ще не довідається про те, що се одна з основних льогічних засад, яких чоловік завсіди придержується в думанню. Щоби засаду суперечности пізнати також із того боку, для сього потрібна нова (сим разом психольогічна) рефлексія. Алеж практично він її в думанню завсіди придержується, бо її накидує йому сама природа розуму.

Так само річ мається з іншими засадами думання. Природа дала нам думання, а з ним заразом також ті основні засади, без яких думання неможливе. А дає вона нам їх у такій формі, яка саме відповідна для про-

*) Піднесені засади краще буде назвати „першими засадами думання“, як „засадами пізнання (cognitionis)“, бо „пізнання“ обіймає також змислове пізнання, яке нам само накидується й без обговорюваних засад. Сі засади конечні щойно для розумового пізнання (де судимо, заключаємо). А що біольогічно змислове пізнання в чоловіка попереджує розумове, то з того може повстати баламутство, начеб „*prima principia*“ мали виступати вже в змисловому пізнанню.

цесу думання: щоби льогічна сила тих засад була завсіди обов'язуюча в нашій свідомості. Пізнати раз якусь загальну засаду, а потому забути її — якаж із того може бути користь? Але безнастанно мати якусь загальну правду в підсвідомості або на периферії свідомості, хочби й ніколи виразно (саму про себе, одним) не усвідомлювати її собі, — се щось зовсім иншого. Вона безнастанно впливатиме на конструкцію кождочасного змісту свідомості — становитиме або підставу, або світло для кожного змісту.

Виходить з того парадокс: що пізнані правди (осуди й поняття), хоч *hic et nunc* і не є виразно усвідомлені, можуть льогічно впливати на усвідомлені осуди або поняття. Для психольога се не є ніякий парадокс, бо се так завсіди діється в процесі нашого думання. Що ввійшло в склад людського організму, се ділає й без людської виразної свідомості. Возьмім примір. Коли мені згадає хтось про круження землі довкола сонця, я приймаю се до відома й розумію, хоч і не усвідомлюю собі всіх рацій, на котрих основується система Коперника, а котрі рації колись були в моїй свідомості. Видно отже, що ті рації впливають на мій осуд „земля кружить довкола сонця“, хоч вони є тільки в підсвідомості. А простий чоловік не зрозуміє правдивості твердження про круження землі довкола сонця — саме тому, що в його підсвідомості нема тих рацій, на котрих основується система Коперника.

Треба нам отже зробити таке (незвичайно повчаюче) розрізнення: Осуди й поняття можуть бути то ціллю чи предметом нашого пізнання, то знов середником нашого пізнання. В першому випадкові вони знаходяться в самому вогнищі нашої свідомості, й ми їх усвідомлюємо собі (т. є. пізнаємо їх) окремо від усього иншого. В другому випадкові осуди й поняття знаходяться або на периферії свідомості або аж у підсвідомості, і не усвідомлюємо їх собі окремо, тільки у зв'язи з тими осудами чи поняттями, які саме тоді заповнюють нашу свідомість. Перше пізнання можна

назвати „предметовим“, друге — „середниковим“*). В одному моменті не можемо усвідомлювати собі всього того, що „знаємо“. Однак усе те, що знаємо, впливає на те, що в даному моменті усвідомлюємо собі. Видно отже, що заходить зв'язь між тим усім, що загалом знаємо, хоч собі його й не усвідомлюємо, та між тим, що *his et nunc* заповнює вогнище нашої свідомости. Ту зв'язь творить наше „середникове пізнання“, яке заповнює всі полоси нашої свідомости поза її вогнищем і сходять аж у підсвідомість.

Ось і маємо цілу проблему вирішену. Простий чоловік вправді не має „предметового пізнання“ логіки таї граматики своєї рідної мови, але він має „середникове пізнання“ логіки і граматики своєї мови, а се для нього вповні вистарчає, щоби логічно думати й правильно говорити.

Пізнання, які є конечні для процесу думання, а які накидує нам наша природа, виступають спершу в нашій душі в формі „середникового пізнання“. Щоби їм надати форму „предметового пізнання“, для сього треба психологічної рефлексії. А тут знову стрічаємося з парадоксом: те, що в природному середниковому пізнанні найпростіше, се найтяжше приходить ся рефлексією схопити (відкрити) — саме тому, що воно занадто „самозрозуміле“. З „перших засад думання“ прості люди найлекше осягають предметове пізнання засади причиновости. Чито раз у життю простий чоловік і подумає собі і в розмові з іншими скаже: „Нема нічого без причини“ — „все мусить мати свою причину“. Трудніше приходить ся йому предметово усвідомити собі засаду суперечности. А що до засади тотожности, то ми до нині не маємо властивої формули для неї, і користуємося то символом „ $A=A$ “, то знов не досить ясною й не досить точною формулою „що є, є“. (Отся формула не обіймає всього; її ще треба би доповнити таким формулами: „*quod non est, id non est*“, „*quod fit, id fit*“.) Вона дається добре тільки подумати, але не

*) Схолястичні назви для тих двох родів пізнання: 1) „*in actu signato*“, 2) „*in actu exercito*“.

дається належно висказати. Не диво отже, що Аристотель, який сформулював засаду суперечності й розвів засаду причиновості, не закріпив засади тотожності. Її сформульовано щойно десь у XVI. ст.

Аналогічно річ мається з функцією засади тотожності при заключеннях. Аристотель сформулював заключення на підставі підпорядковості понять, але навіть не закріпив заключень на підставі тотожності. Тай до нині ці заключення не є належно опрацьовані, хоч вдійсності засада тотожності творить основу всіх заключень. Заклучення гіпотетичні, дисюнктивні, індукційні переводимо виключно на засаді тотожності. А в субсумпційних заключеннях підпорядковість поняття є для нас тільки ознакою, що між сильогістичними поняттями *S* та *M* заходить тотожність з огляду на прикмету *P*.

Субсумпційне заключення так виглядає: Всі люди є смертні; Українці є люди; отже Українці є смертні. — Заклучення на підставі тотожності: Людська природа є смертна; Українці мають людську природу; отже Українці мають смертну природу.

Ясно, що преміса „всі люди є смертні“ стверджує, що смертність належить до суцних прикмет людської природи. А що Українці мають людську природу, то вони також смертні. Отже субсумпційне заключення вдійсності оснований на засаді тотожності.

Нинішні льогіки переважно добачують заключення на підставі тотожності тільки в математичних рівняннях, а деякі (як пр. С. Willems) навіть воюють проти заключень на підставі тотожності, твердячи, що вони не є нічим иншим, як тільки „species infimae“ заключень на підставі підпорядковості*). (Розуміється: сей автор так засліплений ізза завеликого привязання до Аристотеля). І те, чого в практиці льогіки придержуються, в теорії або не бачуть, або недоцінюють, або навіть відкидають...

Нашу аналізу співпраці підсвідомості із свідомістю закінчуємо таким апострофом: Ми бачили, яка се „божеська річ“ — процес думання; як сама природа вчить нашу свідомість (наш розум) думати, як піддає їй се й те, що для думання конечне. А з того слідує: а) що те, що нам дає природа, треба приймати — не

*) С. Willems: Institutiones philosophiae, vol. I, стор. 39 і 63. (Treveris 1915).

тільки в практиці, але і в теорії — приймати в цілості. б) Наш розум з усіма своїми природними (тобто: природою нам даними) процесами, поняттями й засадами є гідний нашого довіря. Впрочім ми без такого довіря й обстати не годні; бо хто воює проти розуму, сей не довіряє йому в творенню, алеж зате довіряє йому в буренню...

Сі висновки разураз треба підносити й обосновувати в нинішніх часах, коли філософи, сим чи тим засліплені, розвивають становище, видвижене грецькими софістами, і або відкидають якесь „природне“ поняття нашого розуму (як пр. поняття причиновости, властивої моральности), або неслухно обмежують силу розуму, або загалом відмовляють йому довіря — розуміється: в теорії, бо в практиці годі остоятись без того, що нам природа накидує. А — як хтось сказав — „боги з них сміються“.

V. Інтуїція

1. Що таке інтуїтивне пізнання, се ми вже зясували на своєму місці (II, 3). А тут розважимо глибше процес інтуїції і значіння інтуїції в практичному житті.

Інтуїція, як уже знаємо, полягає в тому, що „бачимо“ (оглядаємо, відчуваємо, розуміємо) те, що підсвідомість винесла в свідомість. Отже інтуїція є „відвортною стороною підсвідомости“, або точніше: вона є виразом ділання підсвідомости. Одначе інтуїція знаходиться вже в сфері свідомости, бож те, що інтуїтивно пізнаємо, є для нас свідоме (проста свідомість).

Для улекшення собі перегляду проблеми відріжнім три полоси: а) полосу підсвідомости, б) полосу інтуїції й в) полосу рефлексивної свідомости. В першій полосі відбуваються тільки психольогічні акції (тобто: акції, які диктує природа без нашого розуміння); в другій полосі відбуваються психольогічні, але заразом і льогічні акції (коли пр. пізнаю, що $1=1$, так се пізнаю інтуїтивно, хоч воно заразом є виразом льогічної сто-

рони процесу думання); в третій полосі вправді також відбуваються психольогічні акції (бо без них ніщо в душі не може діятися), але рішачими (чито провідними) є льогічні акції, які є виразом нашого розуміння. Іншими словами: в підсвідомій полосі ділає виключно природа; в інтуїтивній полосі головно природа; а в полосі рефлексивної свідомости ділаємо „ми“ (тобто: наше льогічне розуміння).

Якщо собі тепер пригадаємо висновки, до яких ми дійшли, аналізуючи співпрацю підсвідомости із свідомістю, то матимемо ключ до розуміння тайн інтуїції.

Сократ не міг довідатися від поетів, як вони творять? Не вміли вони йому подати аналітичної відповіді на се питання. Пояснював собі отже Сократ, що поети говорять з божеського натхнення так, як ворожити.*) Таке пояснення загальне, його можна віднести до всього на світі, бож усе кінець-кінцем походить від Бога. Але ми хочемо знати ближші причини всякого явища, й тільки тоді річ стає для нас зрозумілою, коли нам удається відкрити сі причини.

Ми ще й нині вживаємо історичної назви „натхнення“ для означення жерела поетичної творчости, однак розуміємо її зовсім не так, як розумів її Сократ. Поетичне натхнення не походить іззовні, але з підсвідомости поета. Поетичну вдачу дає природа („poëta nascitur“); отся природа відбивається в інтуїції поета; а інтуїція ділає інстинктивно чито природно.

Ціла сила поетичного талану полягає саме в тому, що він творить інтуїтивно, а інтуїція ділає природно. Се загальна правда, що природній творчости чоловік ніколи не дорівняє. А в попередньому розділі, де ми застановлялись над співпрацею підсвідомости із свідомістю, ми бачили, як та правда здійснюється також у процесі думання. Ось тому то хочби хтось був не знати яким критичним знавцем поетики, але без поетичної вдачі, то він не дорівняє в поетичній творчости вродженому поетови. Він творитиме тільки своїм „розумінням“, а що людське розуміння ніколи не всилі проникнути тайн

*) Plato: Apologia, с. 7.

творчої природи, то його твори будуть „зліплені“, „зшиті“, „неповні-порожні“, „неживі“. Правдивий поет творить більше „чуттям“, як „розумінням“. Тим хочемо сказати, що йому інтуїція, отже природа, диктує: як і що має виконувати. Ось тому для поета не є потрібне знання поетики, — як для думання не є потрібне знання (наукової) логіки, або як для правильної мови не є потрібне знання граматики. В полосі інтуїції, як сказано, переважає психологічне ділання. Се значить, що поняття й чуття диференціюються й спеціалізуються не після диктату нашого розуміння, але після диктату природи. А природа се недосяжний майстер у своєму ділі. Немислима річ розумом заналізувати всю подрібну психологію гніву, зависти, самопосвяти і т. ин., відгадати, як люди під такими вражіннями подрібно реагуватимуть на сязкі чи такі обставини. Щоби се вірно відгадати, треба все те відчуту — тобто: здатись на інтуїцію, щоби душа своїм психологічним діланням розвела весь подрібний зміст гніву, зависти, самопосвяти і т. д.

Ясно отже, в який спосіб поети приходять до того, що так вірно й повно, так природно, представляють своїх героїв чито поодинокі людські чуття та життєві думки. Їх учителем є інтуїція.

Спосіб поетичної творчости ми зясували тільки яко взорець. В сути річи той самий спосіб знаходимо при всякій творчости: в музиці, в малярстві, в різьбарстві, в творенню мови і т. д. Наведемо кілька примірів. Учені завсіди шукають за простонародним словом для означення якогось поняття. Вонож завсіди ліпше, більш гармонійне з цілим духом мови, як вираз, видуманий ученими. А чому? Тому, що нарід видумує свої слова інтуїцією, а вчені — своєю рефлексивною свідомістю. В інтуїції відбивається (є діяльний) цілий дух народної мови, й саме тому в той спосіб видумане слово виходить гармонійне з цілим духом мови, а на слові, видуманому вченими, звичайно видно, що воно „штучне“.

Тяжка й неприродна мова того, хто вивчився тої мови тільки „з граматики“ (пр. коли священники говорять між собою по латині). Свідомість тут перетяжена, бо всю працю мусить сама виконувати, й ціла мова храмає.

Недостає тут інтуїції, яка свою працю виконує сама зі себе. Гестикуляційні рухи бесідника тільки тоді природні, коли бесідник виконує їх, не думаючи про них. Інтуїція має бесідникови диктувати, коли і як гестикулювати.

Легко читаємо й пишемо щойно тоді, коли не думаємо про форми поодиноких букв.

Ніхто не навчився плавати із самого пояснювання штуки плавання. До сього треба вправи — щоби штука плавання стала для нас „чимсь природним“, щоби наші органи зрослися з нею.

З наведених примірів zarazом видно, що інтуїтивне знання може бути не тільки даром природи, але й наслідством вправи — після засади: „*consuetudo altera lex*“. Треба отже відрізнити „природні інтуїції“ від „набутих“.

2. Інтуїтивне пізнання становить основу для цілого нашого пізнання. А то в потрібному значінню: а) яко остання інстанція певности в пізнанню (наглядність — *evidentia* — льогічна й психольогічна); б) яко творча причина всіх понять і почувань; в) яко форма реакції цілої психічної синтези.

а) Молодші грецькі скептики (Секст Емпірик і ин.) підносили такий закид проти об'єктивної вартости наших осудів: правдивість одного осуду треба доказати другим осудом; отже або треба один осуд доказувати другим, другий третім і т. д. аж у безконечність (*gressus in infinitum*); або перший осуд доказувати другим, а другий першим, через що повстає т. зв. „блудне коло“ (*diallele*). Виходить з того, що нема змоги доказати правдивість наших осудів.

Похибка тих скептиків крилася в тому, що вони вважали дискурзивне пізнання за матірне в процесі пізнання, а вдійности таким є інтуїтивне пізнання. Всі докази кнець-кінцем покликаються на інтуїцію — на евіденцію. Що $1=1$, що кожний наслідок мусить мати свою причину і т. д., сього не можна, але й не треба доказувати, бо се для нас наглядне через інтуїцію: розумом бачимо, що воно так є та що инакше бути не може. Се т. зв. „льогічна інтуїція або евіденція“, бо в ній виражається розуміння нашого розуму.

Все, що діється в нашій свідомості, поскільки діється чито поскільки його переживаємо (абстрагуючи від його реляції до зовнішнього світа), пізнаємо інтуїтивно. Се т. зв. „психологічна інтуїція або евіденція“. Не розуміємо всього того, що діється в нашій свідомості, (тому й не маємо „льоґічної евіденції“ сих явищ), тільки безпосередно досвідчуємо, що воно так є (се т. зв. „внутрішній досвід“). Тому й годі якимись аргументами доказати собі самому, що „я існую“, „я думаю“, „я відчуваю радість, сум“ і т. ин. — так само, як годі доказати, що $1=1$, що зелена краска, яко психічне явище, є зелена і т. ин. Се для нас наглядне в наслідок самої інтуїції.

Отже славна засада Descartes-a „*cogito, ergo sum*“ не є властивим доказом для суб'єктивного існування, тільки льогічним зіставленням фактів („*cogito*“ і „*sum*“), які для нас наглядні через психологічну інтуїцію.

Зі сказаного ясно, що льогічна евіденція приводить нас до пізнання основних льогічних правд чито до пізнання основних реляцій між фактами. А психологічна евіденція приводить нас до пізнання основних фактів. А що наше пізнання, поскільки має мати річеву вартість, мусить зачинатися від фактів, то з того виходить, що психологічна інтуїція є основною в нашому пізнанню.

б) Вже в попередних розділах ми се згадували, що інтуїція є творчим чинником усіх наших понять. Тут місце, щоби се належно розвинути й определити. Функція інтуїції не є однакова при творенню всіх понять: в одних випадках інтуїція і зачинає і викінчує поняття; в других випадках вона тільки викінчує процес творення поняття (се заходить тоді, коли рефлексивно творимо поняття).

Насамперед треба завважати, що акт нашої свідомості має інтуїтивний характер: свідомість нам є дана природою, й ми можемо тільки приймати свідомість, але не можемо її витворити своїм критичним і свободним „я“. (Завважуємо, що щось иншого є „акт свідомості“, а щось иншого є „поняття про свідомість“, яке ми собі витворюємо рефлексивним способом.)

α) Інтуїція (змислова) в цілості витворює всі наші змислові зображення, вражіння (як тепле, зимне, солодке...) таї чуття (радість, сум, туга...) β) Інтуїція (розумова) витворює всі розумові поняття простого (simplex) змісту, як бути, ество, щось, не, ніщо, можливість, дійсність, ділання, повстання, над, під, за і т. д. γ) Інтуїція витворює „ядро“ таких понять, котрі самі накидуються людській свідомості, й тому є спільними для всіх людей („врожені поняття“), як правдиве, ложне, смішне, гарне, причина-наслідок, ціль, доцільність, сила, божество, морально-добре, морально-зле, святе і т. д.

δ) Ті поняття, які витворила людська рефлексія, як пр. $\sin$, $\cos$, правильний 100-кутник, безконечність, атом, енергія (фізикальне поняття), християнське поняття Бога і т. д., повстали в той спосіб, що тільки загальний плян їх змісту походить від свідомого критичного „я“, але матеріал, потрібний для збудування тих понять, дає інтуїція й переводить будову в подобицях. Требаж завважати, що загалом усі поняття (отже й ті, які ми витворили дискурзивним способом) функціонують як інтуїтивні тоді, коли ними, як добре зрозумілими, користуємося в думанню яко середниками. „Середникове пізнання“ загалом має інтуїтивний характер. Малий школяр не розуміє, скільки то є 100, доки в свідомості не переведе аналізу, що 100 се таке число, котре рівняється вислідови: 10×10 , або 20×5 , або $50 + 50$ і т. д. В тім часі сей школяр рефлексивно пізнає се поняття. Але коли поняттям 100 оперує „без надумування“, тоді сила (вартість, значіння) змісту сього поняття зазначається йому в свідомості, хоч він свідомістю не переводить його аналізу. Значить, що те поняття стало функціонувати в нього як інтуїтивне (в наслідок вправи).

Якщо отже рефлексією творимо поняття пр. „правильний 100-кутник“, то всі три наведені ознаки (себто: „правильний“, 100, „-кутник“) функціонують у нашій свідомості як інтуїтивні поняття. Отже інтуїція дає матеріал для нового поняття. А що кожда з наведених

ознак складається з многих понять*), які для нашої свідомості — бодай *hic et nunc* — не є виразні (вповні свідомо подумані, тому наша свідомість і не може всіх тих понять зводити в синтетичну єдність. Виконує се інтуїція. Значить: вона то переводить будову поняття в подробицях. Буває пр. що ученик уже довідався від професора про всі ознаки *sinus* - а, числа π і т. д., а всеж таки ще не розуміє: що се *sinus*, число π і т. д. Видно, що він у своїй свідомості ще не перевів синтези тих ознак, які йому професор подав. А не перевів їх синтези тому, що розумова інтуїція в нього ще не мала можности приступити до ділання. Колиж інтуїція приступить до ділання, тоді ученикови „нараз” усе прояснюється.

Завважуємо, що евіденція не є рівнозначна з інтуїцією. Кожда евіденція є інтуїцією, але не кожда інтуїція є евіденцією. Евіденцією є лише та інтуїція, де для нас наглядна об'єктивна вартість нашого пізнання або задля розуміння (льоґічна евіденція), або задля безпосередного досвіду (психольогічна евіденція).

в) Всяку аперцепцію переводимо інтуїтивно. Знаємо вже, що на кождий зміст свідомості душа реагує після того всього, що в ній вже є (саме отсю реакцію називаємо аперцепцією). Кождий чоловік займає якесь становище в життю буттю: має свій світогляд, свою віру, свої почування -- має свій психічний характер. Значить: у його душі є якась синтеза його відомостей і почувань (се він любить, те ненавидить і т. д.). Алеж у кожному моменті годі чоловікови мати в свідомості цілий перегляд тої своєї психічної синтези. А всеж таки отся синтеза ціла реагує на кождий зміст, що знайдеться в свідомості. Се може відбуватися тільки інтуїтивно, бо тільки інтуїція ділає автоматично. Звісний сей стан у психольогії яко „суб'єктивна постійна психічна диспозиція“, але що отся диспозиція реагує інтуїтивно, то можемо її назвати „суб'єктивною постійною інтуїцією“. Се — так сказати би — суб'єктивне психічне „око“, яке автоматично схоплює явища світа після того, як воно уставлене, яка його вразливість на краски і т. ин. Ось тут головне

*) Так пр. ознака „кутник“ складається з таких понять: щось форма, кут, площа, лінії, прості, точки...

жерело суб'єктивних різниць у поглядах на світ та на поодинокі категорії явищ. (Отсю проблему заналізуємо в розправі про „жерела суб'єктивних поглядів“).

Зробім реасумпцію функцій інтуїції: інтуїція виступає яко остання інстанція певности в пізнанню; як творча причина всіх понять і яко форма, котрою реагує ціла синтеза нашої душі. З того легко висувати заключення, що в пізнанню властиво все стоїть на інтуїціях. Всі докази про і сонга, які курсують між людьми, властиво тільки розвалковують свої вихідні інтуїції. Сі інтуїції мають противний вираз, тому й докази ідуть у противних напрямках. Так пр. один учений у доцільности в природі бачить (інтуїтивно схоплює) тільки сухий механізм, другий тут бачить таємний змісл. Один наводить свої докази, другий знов свої. Алеж не порозуміються, доки один з них не змінить своєї вихідної інтуїції. Докази тут мало що допоможуть, бо що один своїми доказами розвалковує, се другий уже в засаді перечить. Замість доказів вистарчить одно посунення психічного „ока“, щоби осягнути нову вихідну інтуїцію. Тому то пр. атеїстів, як з правила буває, не переконують докази про естування Бога, але ж и т т я, яке своїми перипетіями має нагоду пересунути їх психічне „око“, і піддати їм вихідну інтуїцію, відповідну для віри в Бога. Одна секунда може спричинити зміну поглядів, чого не могли доконати десятки літ студій (пр. навернення св. Ап. Павла). Так само неодно своє відкриття завдячують відкривники добрій нагоді. Якійсь, може позірно й дуже марний факт, звернув їх увагу, куди треба, й зродилася нова творча інтуїція („перша думка“), яка опісля льогічно виспеціалізувалась, і довела до відкриття або до винаходу (пр. першої пилки, свердла, ключа, термометру.. кулистости землі, гравітації..). Понад половою „суб'єктивної постійної інтуїції“ є критична, свободна свідомість. Вона може всякий зміст свідомости взяти під розвагу, вишукати рації правдивости, і може справити інтуїтивні дані. Одначе се не вдається їй легко, бо інтуїція ділає автоматично, „природно“, й накидується свідомости та засліплює її.

3. Не хочемо перецінювати важности інтуїції в практичному життю, й тому підносимо, що наша критична свідомість се найцінніше, що маємо. Критична свідомість дає нам свободу в думанню і творенню, уможливорює поширити й поглибити наше пізнання, повсякчасно — після потреби — справляти його і т. д. Однак при всьому тому помагає нам наша природа, співпрацює з нами, а виразом тої її співпраці є наші інтуїції. Те відношення між нашим „критичним розумінням“ і нашими інтуїціями найкрасше зрозуміємо на підставі такої аналогії: Безперечно найцінніше, що маємо, се розум. Але крім розуму ще маємо цілий організм, який ділає автоматично. А той організм нам безумовно потрібний для життя. Навіть розум без нього не міг би остоятися. Наш організм улєкшує нам життя саме тим, що він автоматично ділає. Біда була би для нас, якщоб ми мусіли „розумом“ ходити (т. є. якщоб ми цілий процес ходження мусіли розумом переводити), „розумом“ їсти, говорити і т. д. — Коли в тих словах замість „розум“ вставимо „критична свідомість“, а замість „організм“ — інтуїція, то матимемо вірне поняття про відношення і вартість критичної свідомости й інтуїції. Наш організм се „дар природи“, а таким самим даром є інтуїція.

Природу треба використати також у процесі пізнання! Значить, що інтуїцію треба використати! Треба нині підносити сей клич, бо в нових часах пануючим став саме противний клич: Використати нашу „критичну свідомість“, інтуїцію заступити розумінням! І в практиці доведено сей клич аж до абсурду, до виродження. Се і є основною характеристикою новочасної філософії, що в ній безпереривно чергувалися різні „критики людського розуму“. А кождий такий філософ-критик, хочаби зраціоналізувати якусь природну інтуїцію, знищив її. Так до нині знищено вже всі основні природні інтуїції: інтуїцію субстанції (J. Locke), множества субстанцій (Spinoza, батько новочасного монізму), зовнішнього світа (G. Berkeley, Kant), причинности (Hume, E. Mach), моральности (Hobbes,

Spinoza), розуму (сензуалісти), свободної волі (детерміністи), душі (матеріалісти), доцільності в природі (механісти) і т. д. Розуміється: зроблено се в теорії. А що в практиці годі природні інтуїції заступити „розумінням“, то в новочасній філософії повсталала непростими прірва між теорією й практикою: в практиці філософи придержуються природних інтуїцій, а в теорії відкидають їх яко „фетишизм“ (виправ Е. Mach-а про поняття причиновости).

Злегалізував сей роздор І. Kant своїми двома критиками: „Kritik der reinen Vernunft“ і „Kritik der praktischen Vernunft“. Так філософія відпала від життя, бо відпала від природи...

Критики-філософи при тому „прочищуванню“ природних інтуїцій придержувалися раціоналістичної засади: „тільки се узяно за правду, що розумію“. А що природні інтуїції годі „зрозуміти“ (себто розумом заналізувати) наскрізь, тому отсю „незрозумілу їх частку“ філософи-критики відкидали. І так з поняття субстанції відпала та „повня“ ества, яку інтуїтивно пізнаємо, а осталося тільки якесь *x*; з поняття причиновости відпало „ділання“, а осталося тільки „правильне слідування“ одного явища по другим; з поняття зовнішнього світа остався тільки „*phaenomenon*“, а відпала „дійсність“ і т. д.

Ми вже підносили і ясували, що се вповні правильне явище, коли ми своєю критичною свідомістю не всили вичерпати цілого змісту інтуїції. Інтуїція є виразом праці природи, яка красше знає, що і як їй робити, щоби досягнути призначену собі ціль, — красше, ніж людський розум. Якщо отже наша душа так сотворена (до того призначена), щоби розумно пізнавати світ, то не диво, коли природа помагає нашому розумови в його праці, коли своїми інтуїціями вірнійше й повнійше схоплює дійсність, аніж се може зробити наша критична свідомість. Тому то природа, маючи нам уможливити й улекшити розумне пізнання, в інтуїтивній формі піддає нам основні правди про світ і про нас самих, тай так творить підвалини для нашої логічної надбудови. Саме такі інтуїції треба розуміти під „природними інтуїціями“. Годі чоловікови кожний факт зачинати

пізнавати, чито кожду синтезу фактів зачинати переводити „ab ovo“. При основних фактах і синтезах, без пізнання яких життя було би неможливе, приходиться йому до помочи природа зі своїми інтуїціями. Так пр. ріжницю між сном а явою пізнаємо інтуїтивно. Ніякі подрібні докази не можуть вичерпати цілого змісту сеї інтуїції. І вдійсности нема ніякого незбитого доказу для сеї ріжниці — крім інтуїції.

Те саме треба сказати про всі природні інтуїції. Коли філософи розбирають їх зміст, то роблять те саме, що роблять хеміки, коли аналізують зерно пшениці: ніби цілий його склад винайдуть, але втікає їм зпід рук саме те, що є зародком органічного життя в зерні... І зерно по такій аналізі остається ніби „ціле“, а вдійсности мертве... Філософічна аналіза змісту природних інтуїцій опускає в тих інтуїціях саме те, що в них найважніше, що робить їх саме інтуїціями. Так природні інтуїції в філософії зникають, гинуть...

Ось се я мав на думці, коли в „Пісні Богови“ писав: „Не перекопуйте заглибоко врожайних покладів вашої душі, бо попусете лад божий, і душа ваша накриється верствою неврожайною, а ви згинете в своєму вбожестві“ (стр. 65). „Здавайтеся більше й смілійше на мудрість нашої природи, як на мудрість учених. Мудрість нашої природи — діло, а мудрість учених лише слово про діло“ (стр. 168). І нині повторюю ті самі слова. Поворот до природи в пізнанню — се одинокий лік, який зможе уздоровити новочасну філософічну думку.

Щоби краще зрозуміти, що наше критичне „я“ не всилі наскрізь заналізувати змісту природних інтуїцій, наведемо кілька яскравих примірів.

Вистарчить нам тільки раз пригланутися якомусь чоловікові, щоби його опісля при стрічі пізнати. Але описати сього чоловіка так точно, щоби його кождий инший чоловік на підставі нашого опису пізнав, се (якщо годі навести якусь дуже визначну характеристику) просто немислима річ. Кождий чоловік має щось спеціального в своєму ході. Ми се (якщо звертаємо на се увагу) бачимо й „відчуваємо“ (зн. інтуїтивно пізнаємо), але описати сього не вміємо. Видно отже, що в інтуїції міститься далеко більше елементів, чим у нашій критичній аналізі інтуїтивно схопленого факту. Ось саме тому не є се все одно: чи хтось був наочним свідком якогось факту, чи тільки чув про се від наочних свідків. Так приміром усі наочні свідки „таємних брідських явищ“ (загально звісних

у нашім краю) згідні в тому, що при тих явищах абсолютно був виключений усякий обман або ошуканство. Але коли ми (наочні свідки) описували сі явища иншим, то словами (аналізою явищ) годі було передати слухачам ту певність, яку ми мали. Годі було словами віддати цілий той зміст дивних фактів, які нам доводилось інтуїтивно пізнати. Замість вислухати тисячі слів про ті явища, краще було би для слухачів, хочби тільки через кілька мінут, самим „побачити й почувти“ ті явища. — Не диво отже, коли в подібних випадках слухачі „самі“ хотіли би „досвідчити“ те, про що їм оповідається. Щойно в той спосіб вимоги їх інтуїції були би заспокоєні, а тим їх пізнання стало би як найповніше.

Ми тут навели приміри змислової інтуїції (в останньому примірі чинна також розумова інтуїція, котра класифікує згадані явища яко „таємні“, контролює й порівнює вагу змислових даних...). Але й чисто розумові інтуїції відзначаються аналогічно субтельним даром схоплювання предметів, як змислові інтуїції.

4. Хочемо ще подати головні вказівки про те: як користуватись рефлексивною свідомістю й інтуїцією, щоби наше думання видало як найкращі плоди. Відношення між критичною свідомістю й інтуїцією під тим оглядом не є просте, але нормується контрастами. З одного боку треба слідкувати за засадою „як найбільше критичного розумування“, а з другого боку за засадою „дати як найбільшу волю інтуїції“. Найкращі плоди в думанню досягаємо по логічній лінії між тими двома противними засадами.

а) Всяке „відкриття“ в думанню відбувається моментанно — а саме в тому моменті, коли інтуїція і критична свідомість сходяться — так сказати — в одній точці. Довго й уперто застановляться над одною й тою самою річю (розуміється: під тим самим оглядом), задержувати на ній саме „вістря“ нашої рефлексивної свідомости — се не доводить ні до чого. По перше тому, що свідомість умучується й притуплюється; по друге тому, що інтуїція не зносить такого повного світла свідомости, як пр. око не зносить надто сильного світла. І коли хтось уперто й самим огнищем своєї свідомости застановляється пр. над тим: що се таке „причина“, „доцільність“, „право“ і т. д., сей тим самим нищить інтуїтивну сторону тих понять, і може вже надавати тим поняттям таке значіння, яке йому любе. Ось се спосіб, яким філософи знищили природні інтуїції. Інтуїція любить пробувати в „тіні“ — в пів-

світлі свідомости. Під повним світлом свідомости вона вяне, наче рослина на спеці сонця. Сеж зовсім відповідне до її характеру — атже в її полосі співпрацюють природа й свідомість. А внутрішня природа (мозок, серце...) не зносить повного світла, тільки любить тепло в укриттю. І тому, коли хочу собі пр. пригадати якусь річ, або коли хочу вишукати якийсь рим до даного слова, або коли хочу перевести якусь логічну синтезу, найкориснійше є разураз свідомістю відступати від властивого предмету, зміняти напрям у думанню, але цілком не покидати предмету, тільки злегка (без напружування) кружляти довкола нього. Треба завсіди інтуїції оставити свободу, щоби вона вільна — без накинених їй нами пут — могла приступити до ділання.

б) З другої сторони й се правда, що критичне „я“ повинно задержати як найбільшу свободу в думанню, а не слідкувати на осліп за всіми інтуїціями. Природні інтуїції конечні для розвою пізнання, але набуті інтуїції можуть бути пересудом, який спиняє розвій пізнання. А що без критичної застанови годі ствердити, котрі наші інтуїції є природні, а котрі набуті, то завсіди треба задержати свободу в думанню й треба посідати спроможність скритикувати вартість інтуїцій.

в) Але й знову противно: треба памятати про се правило, що чим більше напружуємо свою критичну свідомість, тим більше ослаблюємо природні інтуїції. Чим більше самостійною є праця нашого критичного „я“, тим більше вона унезалежнюється від співпраці природи. А що наше критичне „я“ має таку свободу, що може проти всього на світі й навіть проти себе самого звернутися (можу думати, що людський розум нічого не варта, що також моє критичне думання нічого не варта), то між нашим критичним „я“ і між природою нашого розуму (чито між природними інтуїціями) може повстати формальний роздор. До такого роздору дійсно й довела новочасна філософія, як се ми вже підносили. Філософічне розумування унезалежнилося від співпраці природного розуму, й тому філософи стали голосити погляди, противні природному розумови.

Філософи оперують тільки своїм „розумінням“, а поети своїми інтуїціями. Ось тому заходять такі великі різниці між світоглядом філософів і поетів: Правда без сумніву є десь по середині між тими противними світоглядами.

Виходить, що нам не вільно допустити до роздору між нашим критичним „я“ та між природними інтуїціями. Наше критичне „я“, якщо воно не є піддержуване й ведене природними інтуїціями, тратить дорогосказ на стежках пізнання, й блудить (яких дивоглядів філософи не голосили!) так само, як блудить наша свободна воля, коли не придержується приказів совісти. Можна нашу природну свободу використати на нашу згубу, алеж се нерозумне, бо тут вклячується „*contradictio in actu*“.

г) Інтуїція сама з себе, без усякої співпраці свідомості, є інертна й безплідна — так, як зерно є інертне й безплідне без сонішного світла й тепла. Свідомість розбуджує інтуїцію (скавить її в рух) і збагачує її новими засобами. Ось тому, якщо хочемо прийти до розв'язання якоїсь труднішої проблеми, повинні ми постійно, хочби й літами, застановлятися над нею, придержуючись zarazom тої методи, яка впливає з першої засади (з'ясованої під а)). Так безнастанно в одному напрямі розбуджувана й збагачувана інтуїція нарешті — в одному моменті — знайде розв'язку. Коли Newton-а питали: якою дорогою він дійшов до свого епохального відкриття — відкриття гравітації, він відповів: „Я безнастанно про се думав“. А однак анекдота з яблуком*) свідчить, що се відкриття (бодай що до його суті) Newton завдячує інтуїції.

д) Буває так, що творчі думки чи влучні слова в промові сиплються нам — як „з рукава“. Кажемо часом про такий перебіг нашого думання, що „одна думка тягне

*) Newton лежав під яблунею й роздумував про проблему гравітації (чому річи падають на землю? чому ріка пливе в діл? чому місяць кружить довкола землі? і т. д.). Саме тоді впало з дерева яблуко біля нього, й йому „прийшло на думку“, що земля мусить притягати те яблуко, коли воно „летить“ до неї... Тим в сущности була порішена проблема гравітації.

другу". Воно вдійсности дослівно так. Се такий психічний настрій, коли інтуїція належно розбуджена, а свідомість проводить її творчістю в одному напрямі (без усякого насилля) — саме в тому, який для диспозиції підсвідомости *his et nunc* як найбільш питомий. Отже буйність підсвідомости й стан свідомости є в найкрасшій гармонії: думки скріпляють чуття, а чуття скріпляють думки. Для осягнення такого психічного настрою для поетів, філософів і ин. потрібна самота (щоби не відривати свідомости від одного предмету), а для бесідника потрібна маса слухачів, що захоплюються його промовою (і вже виразом свого лица вдержують свідомість бесідника в одному напрямі).

е) Безнастанне заповнювання свідомости одною думкою тільки тоді може приносити збагачення для інтуїції, якщо та думка є така богата в собі (як пр. Бог), що роздроблюється на безліч інших, і свідомість щораз переходить від одної з тих думок до другої. Але коли така постійна думка убога, то вона також інтуїцію зробить убогою. Так пр. зарозуміліці — ті, що за богато думають про себе — з правила мають „пусту голову“ саме тому, що забагато й за часто думають про себе. Їх надуте „я“ ссе всі соки з підсвідомости й унеможливує глибше розвинутися інтуїціям.

Загалом так буває, що ті інтуїції, які пробувають у свідомости через довший час, опановують душу й не допускають до розвою інших інтуїцій. Такий рід рослини розсіває своє насіння по полі, який рід на тому полі росте. Тому то пр. в день опановує нас „механічна (суха) свідомість“, а в ночі опановує нас „містична (романтична) свідомість“, і стаємо більше склонні вірити в усякі дива. Наші переживання в день розбуджують у нас тільки „сухі“ інтуїції, якими схоплюємо механізм життя — отже ті інтуїції в наших поглядах на світ в той час і рішають. А в ночі, коли бачимо таємні зорі небесні, темряву, в якій не відчуваємося певними, розбуджуються в нас інтуїції містичного зміслу.

Не диво отже, що між природниками є досить таких, котрі заступають механічний змісл життя-буття. Вони безнастанно й глибоко розважають сей змісл,

і тому ціла їх душа переймається „сухою, механічною свідомістю“. Щоби до сього не допустити, треба раз-ураз відриватися від своїх „удомашнених“ інтуїцій, як господар разураз змінє рід насіння, яким засіває своє поле.

з) Які констеляції понять і почувань корисні, а які некорисні для інтуїції, про се говорить в розправі про „жерела суб'єктивних поглядів“.

5. Грецькі софісти були перші в історії філософії, котрі стали засадничо критикувати природні інтуїції, і прийшли до заперечення їх об'єктивної вартости. Привід до того дав їм розвій грецької філософії, який відбувся до їх часів. Вистарчило порівняти суперечні думки філософів, щоби прийти до заключення, що в пізнанню є багато людського, суб'єктивного. Софісти чіпилися сього становища, і — як се звичайно буває — зробили його ексклюзивним, довели свою засаду до скрайности: „Чоловік є мірою всіх річий: тих, що є, так, як вони є; і тих, що не є, так, як вони не є“.

Розвивали й боронили вони свою засаду примітивно: граючися словами й поняттями. Проти софістів виступив Сократ, обороняючи об'єктивне (природне) становище, а разом з тим і природні інтуїції. Софістичній грі він протиставив дефініцію (до якої доходить поважною аналізою слів і понять).

По Сократі наступив розцвіт грецької філософії (Платон, Аристотель). А потому, коли знову стало занепадати довіря до природних інтуїцій, стала занепадати також і філософія. Се час грецьких скептиків, які вже зрілим філософічним способом (а не так по діточому, як софісти) підривали довіря до природних інтуїцій.

До грецької філософії в християнському світі надовязали щойно середовічні схоластики. Епоха грецького скептицизму начеб для них не існувала. Надовязали вони до Платона й Аристотеля, беручись до праці з молодечим запалом, з необмеженим довірям до людського розуму. І поскільки основувались на природних інтуїціях, довели філософію (етику, теологію) до небувалого розцвіту. Але їхне необмежене, безкритичне довіря до

набутих своїх інтуїцій почасто доводило їх до діточих, наївних розумувань. Замість аналізувати річі, аналізували вони людські слова чи то звичайні людські поняття, й оставали в тому переконанню, що в той спосіб порішають проблеми річий.

Прийшов час, філософи відкрили сю похибку, й поставили собі дві методичні засади: а) приглядатися річам, а не довіряти словам чи то звичайним, або прийнятим уже філософічним поняттям (Bacon de Verulam); б) критикувати всі поняття (Descartes), критикувати природні інтуїції, а недовіряти їм без попередньої критики (J. Locke). Ось се вихідні точки новочасної філософії.

Перша засада довела до небувалого розвою природничих наук, які відділилися від властивої філософії, й пішли своїм шляхом*).

Друга засада довела по одній стороні до виспеціалізування нової філософічної галузи — „ноетики“ (critica, criteriologia, Erkenntnistheorie), а по другій стороні до знищення природних інтуїцій, як се вже зясовано.

Ми бачили на дотеперішніх станах розвою філософії, як філософічна думка разураз повертала до покинутих становищ — але повертала збогачена новим досвідом і новими зглядами. Виходить отже, що новочасна філософічна думка, довівши своє критицистичне становище до абсурду, змушена знова повернути до природи, до природних інтуїцій. Сей поворот уже й зачався. В найновіших часах являються філософи інтуїціоністи: в Франції Henri Bergson, в Німеччині Edm. Husserl, Max Scheler. На жаль, вони також поповнюють звичайний блуд, що своє становище подекуди перецінюють і роблять його ексклюзивним. У дійсности інтуїція й розум не є „двома противними, хоч доповнюючими себе родами пізнання“ і не може нам інтуїція дати пізнання „внутрішньости річі“ („durée réelle“), як сього хоче Bergson; тай не виключає інтуїція доказів на се, що сама зображає, як се твердить.

*) Се сталось навіть у психології Досвідна психологія розвинулася на причуд, а раціональна психологія зниділа.

Scheler — бодай що до пізнання Бога*). Тільки се є правдою, що природні інтуїції повнійше й вірнійше схоплюють річи, аніж се може наша критична свідомість, і тому докази критичної свідомости не можуть цілком вичерпати змісту природної інтуїції (як се ми вже зясували).

В філософуванню треба задержати таку рівновагу духа і таку гармонію між критичною свідомістю й природою, яку задержують дослідники природи, і щойно так філософія зможе нормально розвиватися.

Ми згадали тільки про головні звороти в історії філософії. Алеж так само в поодиноких відступах, коли являлися скептики, виступали й такі філософи, котрі покликувались на „природу“, на природні інтуїції (хоч і не завсіди належно оцінювали їх). Так у XVII. в. Blaise Pascal, у XVIII. в. Thomas Reid, Friedrich H. Jacobi і ин.

Точніший перегляд розвою філософії під тим оглядом знайде читач у розправі „Пізнання зовнішнього світа“.

VI. Проблема підсвідомости в історії філософії

1. Проблема підсвідомости одна з найновіших у філософії, бо видвинув її щойно Leibnitz (†1716), а спеціально стали філософи займатися нею щойно в XIX. ст. Одначе її зародки сягають аж до Плятона.

*) М. Scheler твердить, що Бога пізнаємо інтуїтивно (почуттям любови), а метафізичні докази на есткування Бога не мають тої сили, щоби нас довести до пізнання Бога. Ось його слова: „Von einem „Beweis“ der Existenz der ganzen religiösen Sphäre aus andern Welt-tatsachen durch Schlüsse kann daher keine Rede sein; so wenig wie von einem »Beweis« der Existenz der Aussenwelt oder des Ich oder des Nebenmenschen“ (цит. після Max Schelers Phänomenologie der Religion von Dr. Joseph Geyser, Freiburg in Br. 1924, стр. 43).

М. Scheler повинен би зробити таку дистинкцію, що докази на есткування Бога не абстрагують від природних релігійних інтуїцій, але саме включають їх у собі. А коли ці докази абстрагують від тих природних інтуїцій, тоді вони дійсно не мають ніякої сили (ці докази не переконують атеїстів саме тому, що атеїсти відкидають природні релігійні інтуїції).

Фільософи, котрі приймали „*ideae innatae*“, тим самим були на дорозі, щоби відкрити проблему підсвідомости. „*Ideae innatae*“ не є чоловікові свідомі, як тільки чоловік народиться, отже вони є в душі, хоч і не є в свідомости... Отся думка без сумніву присвічувала всім „іннатистам“, алеж вилучити поняття „підсвідомости“ з цілого того комплексу понять, і сформулювати його — се вже инша річ. Плятоні Пльотин, щоби так сказати, „мали в руках“ сю проблему, одначе не виспеціалізували її. Першим філософом, котрий найбільше причинився до виспеціалізування проблеми підсвідомости, був Leibnitz. Він приймав, що всі ества на світі складаються з духових „монад“, яким приписував пізнання й волю (*perceptio et appetitus*). Між монадами заходить безпереривний ряд ступнів під оглядом совершенства й свідомости*). Отже є монади з такими ступнями свідомости, які ми звичайно вважаємо за несвідомі (се монади тіл, ростин...). Але також у чоловіка бувають такі слабенькі перцепції, що треба їх скріпити, щоби стали свідомими (пр. шум поодиноких хвиль на морі, шум поодиноких листків на дереві). Leibnitz називав їх „дрібними перцепціями“ (*petites perceptions*).

Chr. Wolff, ідучи за Leibnitz-ом, приймав не тільки безконечно дрібні, але й несвідомі перцепції. Im. Kant приймав, що деякі поняття не є для нас свідомі безпосередно, тільки посередно. Ті поняття називає він „неясними“, й завважує, що поле таких неясних понять у чоловіка далеко більше, як поле ясних, безпосередно свідомих понять**).

Schopenhauer і E. v. Hartmann з „несвідомого“ в значінню „підсвідомого“ зробили основний камінь для своїх світоглядів. Schopenhauer приймав, що Абсолютом є сліпа воля, яка, об'єктивізуючися, зачинає несвідомо думати, творити ідеї, і в поодиноких суб'єктах приходить до свідомости. E. v. Hartmann Абсолюта назвав просто „Несвідомим“ (*das Unbewusste*), й приписує йому несвідоме розумне ділання, в той спосіб пояснюючи доцільність у природі.

*) Гляди розправу „Пізнання зовнішнього світа“ II, 5.

**) Kant, *Anthropologie*, Leipzig 1838. Стр. 21 і д.

Вираз „підсвідоме“ перший став уживати французький психолог Pierre Janet*).

2. В II. половині XIX. ст. проблемою підсвідомости стали займатися психологи, і — як се звичайно буває, доки справа не є доволі ясною — поділилися на різні табори. Багато психологів відкидає „психічне несвідоме“, а приймає тільки „фізіологічне несвідоме“. Належать тут: Th. Ziehen, H. Münsterberg, Th. Ziegler, Fr. Jodl, H. Maier і ин. Таке становище займають вони тому, що душу утотожують із свідомістю, отже вже на підставі їх засади виходить: все психічне=свідоме. „Несвідоме“ вони відносять виключно до нервів, і розуміють під ним „нервові диспозиції й процеси“ (Jodl).

Одначе ще більше таких психологів, котрі признають „психічне несвідоме“ (хоч не всі признають субстанціальність душі). Належать тут W. Wundt, Fr. Paulsen, Th. Lipps, Aug. Forel, W. James, F. W. H. Myers, Janet, Binet, G. Surbled і ин.

Деякі з тих (як пр. катол. філософи С. Gutberlet, Mercier) обмежують „психічне несвідоме“ на змислову сферу, творячи посереднє звено між тими, котрі признають тільки „фізіологічне несвідоме“, та між тими, котрі признають „психічне несвідоме“ без застереження.

В попередних частях сеї розправи ми так утвердили „підсвідоме“, що тут могли би поминути суперечку між психологами: чи існує „психічне підсвідоме“ та яку психічну сферу воно обіймає? Одначе для більшої ясности подамо коротку рекапітуляцію.

„Психічне підсвідоме“ дійсно існує, і відноситься до всіх психічних функцій. Коли в нашій свідомости повстає чуття болю, суму, радости, вражіння запаху, солодкості, зображення червоного, зеленого і т. д., то ці явища в нашій свідомости мусять мати свою повну причину. Не є сею причиною наша свідомість (наше критичне, творче „я“), бо ми тих явищ не вміємо витворюю-

*) Гл. Das Unterbewusstsein von D. Dr Georg Weingärtner. Mainz 1911. Ст. 96.

вати, — вони нам нашою природою „дані“ (накинені). Отже їх причина скривається в підсвідомості. А отся причина — се цілий ланцюх причин. Значить: у підсвідомості дійсно заходить акція в напрямі до витворення явищ у свідомості.

З того приміру могло би здаватися, що „підсвідоме“ відноситься тільки до змислової сфери. Алеж можна навести багато ясних примірів, які є доказом на се, що „підсвідоме“ відноситься також до найвисшої нашої психічної сфери. Ось кілька таких примірів: Щоби чоловік із стану повної несвідомості перейшов у стан свідомості, то в його душі мусить уже підчас несвідомості відбутися якась акція, котрої оконечним наслідством буде свідомий стан душі. Замало було би тут приймати тільки фізіологічну акцію, бо а) фізіологічні акції не перекидуються в психічні безпосередно в нашої свідомості, але вже в підсвідомості; б) свідомість, у котрій, як ми се бачили, приходять до життя розум та свободна воля, не може „впливати“ з мозку, тільки з чисто психічного субстрату.

Так само для зясування переховування понять та осудів у підсвідомості замало було би приймати тільки відповідні модифікації (імпрегнації) в мозкових клітинах, але конче треба приймати також чисто психічні підсвідомі модифікації, бож матерія не може думати — отже й переховувати думок не може.

Впрочім не йде тут тільки про переховування понять і думок, які вже раз були в свідомості, але також про творче співділання підсвідомості зі свідомістю, як ми се зясували. Так н. пр тайна талану скривається в психічній організації — отже в підсвідомості. А та підсвідомість самочинно співпрацює зі свідомістю в процесах думання, почування і т. д. Тай загалом: ціле своє почування, думання і т. д. людина завдячує своїй психічній організації — отже підсвідомості. Навіть коли свободно думаємо й витворюємо акти волі, то також і тут підсвідомість є діяльна. Одним словом: підсвідомість так відноситься до свідомості, як корінь, що під землею, відноситься до тої частини деревини, що над землею.

3. Многих психологів при оцінюванні підсвідомості зводять сформулювання підсвідомості, яке нам Leibnitz полишив. Для Leibnitz-а „несвідоме“ се „безконечно мало свідоме“ — отже бодай трошечки свідоме. Тим Leibnitz властиво зніс „вповні несвідоме“ і „підсвідоме“, а полишив тільки „свідоме“ з безконечним рядом його ступнів.

На підставі такого сформулювання одні психологи (так пр. Fr. Paulsen, Surbled, Weingärtner) заперечують властиве „підсвідоме“ (= „несвідоме“), і всі акції та фази „підсвідомості“ стараються пояснити в той спосіб, що вважають їх за акції та фази „слабенької свідомості“. Підсвідоме сходить на „темний зміст нормальної свідомості“*). Інші знов ставлять тверду границю між „несвідомим“ і „свідомим“, а під „підсвідомим“ хотіли би розуміти „те, що свідоме, а всеж таки несвідоме“, і тому відкидають (психічне) „підсвідоме“ як абсурд.

Обидва ці погляди хибні. Треба ствердити, що психічні несвідомі акції, яких оконечний вираз виступає в свідомості, є дійсно несвідомі, а не „безконечно мало свідомі“. Вони так несвідомі, як доцільна діяльність природи загалом: наша душа виконує їх так несвідомо, як пр. наші нерви й мозок виконують доцільні фізіологічні функції; як природа витворює організм або поодинокі органи (око, вухо, руку...). Але, як ми се на своєму місці завважали, душа тими своїми акціями ще не думає, тільки підготовляє працю для думання. І тому відпадає згаданий абсурд, що „душа думає, а всеж таки не думає“ (— „те, що свідоме, а всеж таки є несвідоме“). Душа не має осібної свідомості для своїх підсвідомих акцій, а осібну свідомість для свідомих акцій. Підсвідомі акції відбуваються автоматично наслідком психічних доцільних детермінацій, які дав нам Творець, або які ми собі вправою набули.

Тим одначе обняли ми тільки найнижшу сферу підсвідомості, де „підсвідоме“ рівняється „не-

*) Weingärtner l. c. Ст. 34 і д.

свідомому". Та коли хочемо обняти всі сфери підсвідомости й усі підтягнути під одну категорію, то насуваються нам незвичайні труднощі. „Підсвідомість“ обіймає також переходовий стан від „несвідомости“ до „свідомости“. Отже в підсвідомости також заходить якась свідомість, якийсь думання... Так пр. явище рожі, коли ми при звичайній свідомости, належить до свідомости; а процес, котрий витворив се явище в нашої свідомости, належить до підсвідомости. Одначе в неможляти, як се ми підносили (II.1, 4.), явище рожі належить до підсвідомости; а думання підчас гіпнотичного стану та деякі сонні видіння ми так само зачислили до підсвідомости. Тому, що підсвідоме виступає то як несвідоме, то як свідоме, Myers твердить, що вираз „підсвідоме“ „просто вводить у блуд“, і радить заступити його виразом „subliminale“ (unterschwellig). Того самого погляду є James*). Одначе се тільки гра слів, яка зовсім не усуває річевої труднощі. „Subliminale“ — себто: „те, що під порогом свідомости“ — вдійсности має те саме значіння, що й „підсвідоме“. В II., III. і IV. розділі сеї розправи ми подали засаду для відмеження підсвідомости від свідомости (в звичайному значінню). Не в тому головна характеристика підсвідомих акцій: чи вони несвідомі, або тільки слабо свідомі, але в тому, де жерело тих акцій? хто їх виконує (викликає, формує, сполучує...)?

Як знаємо, навіть у нашої „звичайній свідомости“ тільки одна точка є „наша“ — себто: наше критичне й творче „я“; а ціла решта — се елементи й процеси природи. Отже до свідомости належить усе те, що „око“ нашого „критичного я“ бачить (хочби й слабенько); що ум нашого „критичного я“ розуміє, формує, сполучує; що воля нашого „критичного я“ виконує, бажає (хоче) чи не бажає.

А до підсвідомости належить усе те в процесі нашого психічного життя, що наша природа спричинює, творить, формує,

*) Гл. Weingärtner l. c. ст. 56.

сполучує — без огляду на те, чи воно несвідоме, чи тільки слабо свідоме, чи більш свідоме.

Наше „критичне я“ в процесах психічного життя не займає звсіди однакової позиції: в немовляти воно ще не розвинене, а в старших може бути в різні способи завішене (пр. у сні, в гіпнотичному стані і т. ин.). Отже свідомість може виступати в нашій душі й без нашого „критичного я“. Про ту свідомість треба сказати: а) що вона збудована з тої категорії „складників“, які виступають при процесі звичайної свідомости (як се ми вже сказали: підсвідомість не має своєї „окремої“ свідомости); б) вона ніколи не може бути така утверджена, певна, самостійна, як „звичайна свідомість“ (атже певність, самостійність і т. ин. „звичайної свідомости“ походять від „критичного я“).

Також у звірят треба розрізнити підсвідому полосу від свідомої. Хоч звірята не мають розумного й свободного „я“, то всеж таки мають вони сурогат того психічного принципу себто: центральну точку в своїй свідомости, і можуть звертати свою увагу, тямити і т. ин. Отже до свідомости в звірят належить усе те, що та „центральна точка“ бачить, порівнює, координує, „хоче“ (appetit)... Решта належить до підсвідомости.

Людська свідомість „*totum genere*“ висша від звірячої. А що свідомість має свій корінь у підсвідомости, то також людська підсвідомість *totum genere* глибша й багатіша від звірячої.

4. Наше сформулювання підсвідомости просте, „природне“, й саме длятого плідне в усесторонні наслідки. Мали ми нагоду переконатися про се в попередних розділах. А тут займемо становище супроти спору психологів про „подвійне я“.

Деякі психологи, розважаючи акції підсвідомости в надзвичайних психічних процесах (істерія, божевілля, гіпнотизм, медіюїзм...), прийшли на думку, що в чоловіка є подвійне „я“ чито подвійна свідомість: одна звичайна (її деколи називають „надсвідомістю“), яка й проявляється в звичайному нашому життю; друга підсвідома, яка виступає в процесах істерії, божевілля, гіпнотизму, медіюїзму...

Одні з тих психологів (Janet, Binet) думають про так понятю підсвідомість, що вона є тільки аномальним, хоробливим станом звичайної свідомости.

мости. Другі знов (E. v. Hartmann, Dessoir, Sidis, J. J. Hudson, Gurney, Myers, James, Boutgoux) є тої думки, що так поняття підсвідомість є нормальним складником нашого психічного життя.

Перші головню застановляються над т. зв. „подвоєнням особовости“ (dedoublement de personnalité), яке проявляється в деяких людей нервово хорих. (Одна особа приписує собі то свою властиву, то якусь иншу особовість, і відповідно до того в життю поводитьсь). Тут властиво не йде про иншу (дійсну) особовість, тільки про иншу „сферу свідомости“ — про відмінний асоціаційний ланцюх почувань, понять і осудів. Причина такого „подвоєння особовости“ лежить у підсвідомости, якої правильна організація сим чи тим нарушена, й для того підсвідомість неправильно реагує в свідомости.

Таке пояснення сього аномального психічного явища вповні згідне з нашим становищем.

Також ті психологи, котрі підсвідомість у значінню „другої свідомости“ вважають за нормальний складник нашого психічного життя, стараються не допустити до розбиття людської особовости. Однак деякі так далеко йдуть, що для двох людських „я“ приймають дві відмінні субстанції в людській природі. Так пр. Hudson думає, що наше звичайне „я“ є функцією нашого „фізичного мозку“, а підсвідоме „я“ мало би бути нашою „душею“. E. v. Hartmann і ин. визначають инше місце в мозку для свідомого „я“, а инше для підсвідомого.

На думку Myers-а наше „свідоме я“ се тільки „упривилейований випадок особовости“, тільки „фрагмент нашого дальшого я“. „Підсвідоме я“ (сублімінальна свідомість) змістом далеко багатіше, як „свідоме я“: воно містить у собі знання й почування звичайного „я“, а до того криє в собі таємні сили, почування, думки, про які нинішня психологія ледви що знає; воно знаходиться в звязи (Wechselwirkung) з „душею вселенної“, з „духовою вселенною“ (з Богом)..

*) Weingärtner l. c. ст. 16 (нотка).

Так понятим „сублімінальним я“ Myers (в пантеїстичний спосіб) толкує явища ясновидження, телепатії, спиритизму.

Так само розуміє „сублімінальне я“ James; подібно Dessoir, Sidis і ин.

Супроти тих поглядів наше становище таке: 1) Признаємо, що підсвідомість є нормальним, а до того основним складником нашого психічного життя. 2) Відкидаємо „сублімінальне я“, як се вже з'ясовано. В чоловіці є тільки одно „я“ і „природа“ (а природа не має свого „я“). Якесь инше (чуже) „я“ може бути чоловікові тільки із зовні накинене, так пр. в гіпнотичному стані (загіпнотизований сліпо піддається волі гіпнотизера), підчас „натхнення“, біснуватости... 3) Підсвідомість се інвентар природних іздобутих наших сил, детермінацій. Появи телепатії, гіпнотизму, спиритизму і т. ин. дійсно треба толкувати з огляду на підсвідомість (оскільки вони даються природно з'ясувати). І не повинні ми дивуватися з того приводу, що підсвідомість виконує при тих явищах такі незвичайні, незрозумілі для нас річі. Ажте тут ділає природа, а природа „знає“ всі свої тайни і вміє своїми таємними силами користуватися — а наше „критичне я“ (наша звичайна свідомість) того всього не знає. Ось се найважніший висновок, до якого ми дійшли, розважаючи підсвідомість, і саме тому ми його разураз повторювали. В нинішніх часах, коли вже відкрито стільки „неправдоподібних“ сил і процесів в анорганічній природі (електричні струї, радіоактивізм...), повинні ми звикнути до сього погляду, що в людській природі криються ще без порівняння дивніші сили та процеси. 4) Відкидаємо правильну зв'язь людської підсвідомости з Богом або з духами. Однак не виключаємо надзвичайної такої зв'язи в найрізніших її формах (з християнського становища безумовно конечно приймати таку зв'язь, бо ділання св. тайн, натхнення і т. ин. зачіпає підсвідомість, а не свідомість).

5) Ніякого значіння не має визначування для підсвідомости сеї чи тої часті мозку чи інших центрів нервового настрою. Се таке невідповідне, як колиб при-роді хотіти визначити якесь спеціальне місце в нашому

організмі. А вже природа проникає весь організм. Зате інша справа з визначенням місця осідку нашої свідомості, бо свідомість не проникає цілої нашої природи (цікаве, що місцем осідку свідомості є саме верхня сіра поволока нашого великого мозку).

6) Підсвідомість може на причуд доцільно ділати й без усякої свідомості, як се ми вже підносили. Людська природа, котра в наслідок своїх детермінацій видає із себе (а всеж таки задержує в собі) свідомість, розум, свободну волю, в наслідок детермінацій (і без свідомості) може доцільно, мудро ділати, й викидати свої ділання в свідомість. Не є отже слушне становище тих психологів, котрі в усіх підсвідомих акціях хочуть бачити „свідоме“ ділання — чито сублімінально свідоме чи звичайно свідоме.

Один примір для ілюстрації. Загіпнотизованій особі каже гіпнотизер, що вона має пр. за 24 год по пробудженню знов попасти в гіпнотичний стан, або до якоїсь особи піти, й сказати їй се чи те і т. ин. По пробудженню гіпнотизована особа нічого не пам'ятає, але коли прийде означений час, вона точно сповняє, що їй було приказане в гіпнотичному стані. Як се можливе? Одні психологи кажуть, що та особа мусіла в якийсь скритий спосіб своєю свідомістю числити години до 24; другі кажуть, що се числила її „сублімінальна свідомість“. Алеж ніодна з тих думок не може видержати критики, бо як в однім, так в другім припадку „несвідоме“ без усякого доказу вважається за „свідоме“. Для нас річ так представляється: Будильник бє точно в тій годині, на котру він накручений — хоч не числить годин! Рішає про се детермінація його колісця. Звісне, що чоловік, котрий через довгий час встає зі зну пр. о 6. год., так привикне до сього, що сам правильно будиться о тій годині. А коли є сильна постанова „завтра рано мушу збудитися о 5. год.“, то часто така постанова здійснюється. Хтож тут числить години, доки чоловік спить? — Підсвідомість. Одначе вона їх не „числить“, тільки перебуває. Або звичаєм, або думкою вона саме так здетермінована, й сповняє отсю свою детермінацію. Не инакше мається річ із виконанням т. зв. „погіпнотичних сугесцій“: гіпнотизер своїм приказом здетермінував підсвідомість загіпнотизованого, й та підсвідомість виконує отсі детермінації.

5. Відколи Kant вилучив віру з області науки (знання)*), старалися філософи, котрі слідували за Kant-ом, ближше определити жерело віри й з'ясувати її процес. Jacobi й Schleiermacher основували віру на чуттю — кождий на свій спосіб. У XIX. і XX. століттю зага-

*) Гл. розправу „Пізнання зовнішнього світа“ II, 7.

лом поширився погляд (став він „модним“), що „віра є іраціональним продуктом“.

Видвигнення „сублімінального я“, що W. James відносить до 1886. року,^{*)} стало принаadne для філософів, котрі пошукували за іраціональним жерелом віри.

„Сублімінальне я“ — сеж жерело таємних, містичних сил; воно має свою власну свідомість, відмінну від звичайної свідомости, свій власний розум, свої власні почування... Ось знайдена дорога до релігійної екстази, до таємного сполучення з Богом, до пророцтв, до чудес... Американський філософ William James (†1910) перший оснував релігію на так понятому „сублімінальному я“^{**)}. Ходить тут не про релігійні догми, тільки про субективні релігійні переживання. (Релігійною психологією вже передтим займалися американці, як G. Stanley Hall, J. H. Leuba, E. D. Starbuck.)

Т. зв. „модерністи“, осуджені папською енциклікою „Pascendi dominici gregis“ (з 8. IX. 1907), також добачують головне жерело релігії в підсвідомости (Loisy, а особливо Tyrell та Prezzolini).

По всьому, що ми сказали про підсвідомість у IV. та в V. розділі, вже не маємо потреби ширше пояснювати нашого становища супроти згаданих поглядів W. James-а й модерністів. Треба признати, що в підсвідомости дійсно криється жерело релігії — одначе воно не є самотнє, не є „ціле“. Підсвідомість при нормальному людському психічному стані має те своє призначення, щоби витворювати наше свідоме психічне життя. І тому свідомість (зі своїм розумом, свобідною волею, совістю і т. ин.) не є чужа для підсвідомости, але

^{*)} На думку L. Waldstein-а (»Das unterbewusste Ich und sein Verhältnis zu Gesundheit und Erziehung. Autorisierte Übersetzung aus dem Englischen von G. Veraguth, Wiesbaden (1908 ст. 17.) вираз „підсвідоме я“ перший став уживати англійський філософ G. H. Lewes у своїх творах з літ 1873—79.

^{**)} В шк. році 1901—02 мав він про се виклади на гарвардському університеті в Boston-i, які вже в р. 1902 випустив друком під титулом: The Varieties of Religious Experience. A Study in human Nature (London). Німецький переклад: Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit. Leipzig 1907.

є її плодом. Підсвідомий релігійний інстинкт знаходить своє оправдання також у розумовій сфері.

Згаданий Weingärtner кінчає свою розправу про підсвідомість отими словами: „Релігійна психологія впровадженням підсвідомости яко пояснюючого орудника вдійсности нічого не зискала. Се самозрозуміле (в тих випадках), де слово вживається в ложному, неоправданому значінню. Але також досліди, в котрих те слово вживається в об'єктивно відповідному значінню, мали би далеко більшу вартість, якщоб на його місці стояло якесь ясне слово. Се так останеться також у будучности“.*) Ми вправді не вишукали нового слова, але сформували нове поняття про підсвідомість і поглибили її функції. І маємо надію, що не тільки релігійна психологія, але й метафізика загалом матимуть у ньому непереможну опору.

*) L. с. Стр. 154.

ЖЕРЕЛА СУБЄКТИВНИХ ПОГЛЯДІВ*)

*) Отся розправа була спершу написана яко вступ до „Психологічних причин новітнього атеїзму“, й тому вона має свій спеціальний напрям (релігійно - апольогетичний). Зпоміж трьох тут випечатаних розправ вона була перша написана.

I. Вступ

1. Се повинно кожного вражати, що божа правда тільки одна, а скільки людських „правд“! Скільки різних переконань, скільки між людьми різних, просто суперечних світоглядів, а світ є тільки один! Від чогож залежить ота незгода між людьми? Ось се наша квестія.

Безперечно: один чоловік може знати більше фактів зі світа, ніж другий; один може знати про сі факти, другий про інші; один може бути більше освічений, як другий; може глибше обдумати якусь річ і т. ин. — і в наслідок тих причин можуть між людьми заходити дуже великі різниці в поглядах на світ. Будуть се причини об'єктивні, до яких належить досвід та логічне обдумання річи. Инакше можна такі причини назвати логічними. Але поуз ті причини різниць між людськими переконаннями є ще суб'єктивні чи то психологічні. Й саме вони становитимуть предмет нашого дослідю.

2. Можемо собі подумати двох людей (пр. двох братів), що зовсім однаково виховані, в однаковому оточенню проживали, одні й ті самі книжки читали, а всеж таки можуть вони основно розминатись у своїх поглядах на світ. Де отже буде причина сеї різниці?

Не в відомостях тих двох людей (бо їх відомости однакові), але в їх душевних станах — у відмінному уформуванню їх душ.

Навіть один і той самий чоловік під впливом психологічних чинників змінє свої погляди. Так н. пр. инакше думаємо про життя й смерть, коли нам хтось дорогий умре, а инакше в веселому товаристві чи підчас буденної праці, — хоч наші відомости про смерть в обох випадках однакові. Із Савла в той спосіб можемо стати Павлом. Одні й ті самі аргументи раз нам видаються безсильними,

а другим разом можуть нам видаватися непоборимими. Один і той самий дотеп раз нас дуже вражає (вважаємо його за смішний), а другим разом уже ні. Навіть одно й те саме фізично-механічне ділання на наші змисли може викликати в нас відмінні вражіння. Так н. пр. вино, коли його пемо натщо, а коли пемо його по всяких їдах і напитках; в здоровлю — а в недузї (пр. коли ми в горячці, або хочби лише закатарені); червона барва — а та сама барва, коли її бачимо біля ще червонійшої (тоді перша барва видається нам менше червоною, як передтим здавалася). Сі ріжницї не тільки філософи з давних давен (як пр. Аристотель) завважали, але навіть простий нарід про них знає, і стверджує їх навіть у приповідках, як пр. „ситий голодного не знає“, „повіриш, як зміриш“. Поляк не признає слушности нашого українського політичного становища, хоч перечитає всі наші книжки про се. Алеж він зовсім инакше розуміє зміст тих книжок, як ми. (Наводжу Поляків як примір, бо в наших обставинах для наших людей сей примір либонь найбільш яскравий.)

Виходить з того, що поняття, аргументи, факти не є одиночинними чинниками, які формують людські переконання. Не розходиться отже тільки про стійний доказ, але також про се, чи слухач годен його душею прийняти. Саме отсю правду ви-яснює Спаситель у притчї про насіння й сівача. Зерно — се поняття, докази; а дорога, терня, камінь, добра рілля, — се ріжні уформування людських душ. Як зерно повинно зростися з землею, брати з неї життяні соки, щоби розростися й принести плід (щойно в той спосіб виявлює зерно всю свою природу й силу), так поняття повинно зростися з цілою душею чоловіка, щоби виявити всю свою природу й силу. Можна навести ще й інші аналогії. Предмет, освітлений одним і тим самим світлом, не відібеться так точно на попсованій фотографічній плиті, як на добрій. Одна й та сама струна, однаково натягнена й порушена, видасть звук ріжної барви й сили — залежно від приладу, на якому вона натягнена. Се явище для фізики зовсім ясне. Звук — се вражіння, яке викликає в нас дрожання воздуха. Зі стру-

ною разом дрожать також стіни приладу, на якому струна натягнена; отже не тільки сама струна ставить воздух у спеціальний рух, але також стіни приладу. Залежно отже від якості сього приладу змінюється також дряжання воздуха, а в наслідок сього змінюється саме вражіння звуку. Як для повстання нового організму треба двох різних чинників, себто: мужеського та жіночого полу, так для сформування якогось переконання треба двох чинників: понять (фактів) і почви, на яку сі поняття падуть. Так само діється при вражіннях. Ріжниця в смаку одного й того самого вина, коли його немо вповні здорові, а коли його немо н. пр. закатарені, полягає в тому, що підчас нежиту нюхові органи не функціонують (вониж забиті слизом), і не відбираємо нюхових вражіннь вина, а смакове вражіння в значній частині складається з нюхових вражіннь. Ріжниця між тими вражіннями, як здається, проста — атже вона сама нам зазначається. Алеж яку непроглядну комплікацію творять чинники тої ріжниці! Скільки нервових клітин тут у русі, скільки спеціальних залежностей тут заходить! Ціле непроглядне море! — А таким самим морем є те психічне поле, яке становить почву для наших понять та осудів. Слід нам тепер бодай здебільша, в міру наших сил, заналізувати отсю почву.

II. Уформування душі

1. Почву, про яку мова, для улекшення справи назв'їм почвою свідомості. Ся назва без сумнів'ї оправдана, бож характер усього того, що нам може бути свідоме, залежить від характеру сеї почви.

Почва свідомості се не вповні те саме, що підсвідомість. При понятті підсвідомості абстрагуємо від свідомості; а при понятті „почви свідомості“ маємо на думці також отсю загальну, постійну свідомість, яка є питома для даної душі. Кожда душа має „свою“ свідомість — спеціально забарвлену, зі спеціальним напрямом і натугою. Той ха-

рактикер свідомості є постійний, для душі питомий, бо він залежить від уформування підсвідомості. І щоби він змінився, то вперед мусить змінитися уформування підсвідомості.

Для ілюстрації покористаємося ось яким приміром з матеріального світа: Вогні можуть мати ріжну краску (червону, зелену, синяву, біляву, жовтаву...) й ріжну наугу (одні бухають, другі прискають, треті тільки блимають) — залежно від того: які елементи спалюються. Ось на взір таких ріжних огнів можна би собі зобразити спеціальний характер свідомості поодиноких людей.

2. При аналізі почви свідомості треба собі поставити три квестії: 1) Як ся почва повстає? 2) З яких первнів складається? 3) Як вона ділає при творенню наших переконань?

Під означеним оглядом можемо згодитися на се, що людська душа з уродження є „*tabula rasa*“ (чиста, незаписана таблиця). Вона „*rasa*“, алеж вона вже „*tabula*“, а не що иншого. Вона — людська душа, ціле море спеціальних сил, уформувань. Все, що з її сторони потрібне для витворювання чуття, вражіннь, понять, актив волі і т. д., вже в ній є. Щоби собі те богатство уявити, треба собі уявити богатство клітин у нервовій системі і богатство людських органів, з чим чоловік уже родиться на світ, а душа субстанціяльно злучена з тим організмом, і через нього ділає.

І ще одно. Між людськими одиницями вже з уродження заходять ріжниці, як під оглядом зовнішнього їх вигляду, так під оглядом внутрішньої вдачі. Одні родяться з поетичним, філософічним, математичним і т. д. таланом; другі родяться флегматиками, сангвініками, холериками; і т. д. Один буде вже з природи тупий на всякі висші цілі й змисли, другий буде дуже вразливий на такі змисли. Отже вже сама природа роздає людям ріжні почви свідомості.

Всеж таки людська душа є „*tabula rasa*“ з огляду на уформування, які набуваємо собі в життю. Все, що переживаємо, все, що колинебудь виступало в нашій свідомості, отже всяке почуття, вражіння, поняття і всякий осуд лишають по собі осад у

почві свідомости. Спільно з природною вдачею одиниці отсі осади будують і перебудовують почву свідомости. Вперед подамо аналогію. Фізичні вправи атлета лишають по собі наслідки в організмі атлета: його м'язні стають щораз сильніші й вправніші до рухів, які багато разів виконували. Подібно діється також у нашій душі: що в душі часто перебуває, се стає в душі щораз сильнішим, всі сили душі воно бере в полон. Хоч воно на хвилю й зникне із свідомости, однак воно має глибокі верстви свого осаду в почві свідомости, бо часто у свідомости бувало. Кожда думка, що пробуває в нашій свідомости, намагається цілу душу зреформувати на свій лад. А котра думка є постійним гостем у нашій свідомости, ота стає володарем нашої душі. Дуже добре повинні ми згадати собі сю психологічну правду, бо вона багато вияснює.

Каже приповідка, що „кождий чоловік є ковалем свого щастя“; але ще більшим правом можна сказати, що кождий чоловік є ковалем своєї душевної фізіогномії: кождий сам себе будує (творить своє внутрішнє життя, а головнo від сього залежить „щастя“).

Природна й набута почва свідомости закрашують свідомість і дають їй напрям — спеціально її формують. Те уформування становить наче призму, через котру душа глядить на річи світа. В той спосіб отже душа перероблює божу правду на „свою“, бо через свою призму бачитиме вона річи так, як се її стан диктує.

Так сотворив Бог чоловіка, щоби кождий чоловік мав „свою“ правду — щоби він зрісся зі своїми переконаннями. Поганин, Жид і т. д. в наслідок виховання (тобто: набутого уформування душі) весь світ і ціле життя достроює до своєї віри, і здається йому, що цілий світ мусів би завалитися, колиб він мав змінити свій світогляд. Звідси то походять ті тяжкі боротьби, які приходить ся зводити тим, що змінюють свою віру — свою власну душевну будову.

Найвисша верства почви свідомости, де підсвідомість перекидується в свідомість, знаходяться завсіди в плинному стані. Під нею лежать новіші верстви свідомости — тобто ті, котрих зміст ще недавно знаходився в свідомости. А на самому споді — якщо так можна говорити — лежать за вмерлі верстви — тобто ті, яких зміст дуже давно був у свідомости. Отся звязь тих верстов зі свідомістю має й відворотне значіння: чим далі лежить якась верства від свідомости, тим тяжше їй добутися до свідомости, й тут панувати. Те, що називається „настроєм“ душі, представляють верстви, ближні до свідомости. З того стає зрозуміле, чому то пр. для удержання віри треба безнастанно повертати в свідомости до релігійних понять і почувань (ходження до церкви, щоденна молитва і т. ин.). Все, що живе, вже само стремить до того, щоби вдержатися в життю. Як бачимо, й форма свідомости не становить виїмку з того загального закону.

3. Про се хіба ніхто не буде спорити з нами, коли скажемо, що люди більше ріжняться своїм вихованням, аніж природою. Іншими словами: далеко більші різниці є можливі між набутими уформуваннями людських душ, як між природними. Формам, які можуть бути набуті, не можна покласти ніяких меж, а природні форми ограничені родовими законами людської природи.

Своє уформування душі людська одиниця не переводить наскрізь самостійно, але — яко громадське ество — підлягає чужим впливам. Народи, краї, поодинокі верстви суспільности, навіть поодинокі родини мають собі питомі погляди та звичаї. Се значить, що вони мають свої спеціальні уформування душі. Можна би отже говорити про „суспільне уформування душі“. Однак те „суспільне уформування душі“, поскільки ходить про внутрішній світ, вповні і виключно ґрунтується на уформуванні душ поодиноких осіб, з яких дана суспільність складається.

Уформування душі, як се вже сказано, вповні сміло можна назвати „збудуванням душі“. Вправді, в душі нема таких частий, як у матеріальному світі (отже й вираз „збудування душі“ має служити до того, щоби

*) буде тільки метафоричний), всеж таки в душі є психологічні частини, і можливі є різні уклади тих частин. Вираз „збудовання душі“ має служити до того, щоби нам пригадати, що уформування душі відбувається аналогічно до будови якогось будинку: тут незчислимо много частин, які лучаться в одну цілість, а форма тої цілості а ріогі не є конечна, але довільно вибрана; одначе коли вона вже вибрана, то всі подрібні уклади та відношення слідують з конечністю. Як у пляні будинку є домінуючі форми (пр. скільки поверхів має мати будинок? в якому стилі має бути збудований?), так і в душі є чільні, домінуючі думки та чуття (зглядно: їх осад в почві свідомості), як пр. чи єсть Бог, або його нема? чи Христос єсть Богом чи ні? чи єсть доцільність у світі, чи ні? і т. ин. А цілі плеяди инших думок становлять підпорядковану (тим чільним думкам) структуру. „Будинок душі“ не є мертвим твором, але живим. Він безнастанно в русі, безнастанно змінється. Підлягає він двом протилежним впливам: в нутрішньому й зовнішньому. Через своє „вікно“ — тобто: через свідомість — душа зноситься із зовнішнім світом, а, як уже знаємо, те, що знаходиться в свідомості, може або добудовувати або перебудовувати „будинку душі“. Але в свідомість можуть припливати також такі елементи, які своє властиве жерело мають не в зовнішньому світі, тільки у почві свідомості. Може се жерело лежати або аж у вроджених засобах нашої природи, або в якихось низших набутих верствах почви свідомості. Так н. пр. з почви свідомості нераз виринають думки, чуття, і „переслідують“ нас. Моральна знає про такі душевні стани, і вчить: що в першому моменті чоловік не є відвічальний за такі свої думки та чуття, бо вони йому накинени з підсвідомості чи то: з почви свідомості. Загально звісними є психічні стани, коли „природа відзивається“, як пр. грижа совісти в грішника, туга за Богом, страх перед Богом у безбожника.

*) На попередній стороні в найнижшому рядку перечеркнуто слова „має служити до того, щоби,“ бо се друкарська похибка.

Для психології найбільш інтересною є боротьба між свідомістю і почвою свідомости, як також між ріжними властями душі. Можуть зайти такі обставини, що зовнішній світ раціями (пр. через іншого чоловіка) або фактами свідчить якійсь душі, що її уформування не є достосоване до правди (а душа повинна бути достосована до зовнішнього світа, бо в ньому живе, і її життя залежне від сього світа). Отже наступить боротьба: або душі треба вмовити в себе, що рації й факти зовнішнього світа не мають ніякого значіння, або треба їй перебудуватись. Так пр. Німці з початку світової війни вірили, що будуть побідниками, а під кінець війни треба було зрікатись всіх первісних плянів, надій, почувань...

Набуте уформування може бути й таке, що воно непристосоване до природних вимог людської душі. Отже й тут може наступити боротьба, коли природа впімнеться за свої права. Може отся боротьба об'являтися у формі невдоволення з себе, внутрішнього неспокою, роздору і т. ин.

Наконець може виступати боротьба між розумом і чуттям, між одним чуттям (пр. сексуального блуду) і другим (пр. стиду), між розумом і волею, між волею й чуттями.

Хиба найкрасше зрозуміємо характер тих боротьб, коли душу порівняємо з державою. Кожде правительство намагається перестроїти державу на свій лад. Се може викликати більше або менше негодування між горожанами. Правительство може впасти, і його місце займе інше правительство. Правительство силою може завести навіть протиприродні порядки в державі; може спричинити домашню війну. Одна держава може бути у війні з другою державою; в державі може через якийсь час панувати анархія; і т. д. Все те може діятися в людській душі. Абстрагуючи від тої можливости, де варварський нарід зовсім нищить якусь культурнішу державу (як пр. наїзд Татарів на наші землі), без сумніву найгіршим станом для держави є анархія — не та утопійна, про яку мріють літературні анархісти, але та дійсна, кровава. Така анархія є найгіршим станом також для душі. А, як опісля переконаємося, новочасне („модерне“) уформування душі

з правила хорує на анархію: — хочаби довести до ідеальної, утопійної анархії, доводить до дійсної, руйнуючої.

4. Коли говоримо про психологічні чинники, то — розуміється — абстрагуємо від чисто логічних чинників. Могло би отже здаватися, що поняття й осуди є тим самим виключені зпоміж психологічних чинників. Не-обзнакомленим з річю, або якимсь упертим філософським сектантам могло би навіть здаватися, що до психологічних чинників належать тільки „чуття“, під чим вони розуміли би різні відтінки суб'єктивної приємності й неприємності. А коли ми приписуємо велике значіння психологічним чинникам при творенню переконань, то вони могли би так се толкувати: що ми кінець - кінцем усю силу й вартість переконання (осуду) зводимо на „чуття“: що чоловікові „приємне“, се він і приймає; що неприємне для нього, се він відкидає. Так пропала би всяка об'єктивність. Одначе вдійности річ не така шабляново проста. Ми тут покищо застерігаємося проти такого толкування нашого погляду, а небавом його подрібніше в'ясиємо.

Насамперед точніше опрeдeлення значіння виразів. Під „чуттям“ (нарід се слово ріжно розуміє), поскільки його протиставимо „вражінню“, треба розуміти лише ті стани свідомости, котрі властиве своє жерело мають у нашій душі (се значить: що вони не мають свого формального кореляту в зовнішнім світі), а всі менше - більше носять характер приємности або неприємности; пр. радість, сум, неспокій, стид, любов, бажання, ненависть і т. д. Під „вражінням“ знов розуміємо стани свідомости, які своє властиве жерело мають у зовнішньому світі (мають тут свій формальний корелят, і саме він то „разить“ т. є. подразнює нашу свідомість); пр. звук, тепло, голод, ситість, солодкість і т. д. Вражіння також є приємні або неприємні.

Чи чуття і вражіння вичерпують усі роди елементів, які можуть заповнювати людську свідомість? Ні. Атже є ще два протилежні бігуни, які виступають зі своїм питим лицем, неподібним до почувань, ані до вражінь. Се поняття (в найширшому значінню) тай воля. Вони самі собою не є приємні, ані неприємні (вправді: деякі

зображення є приємні, деякі неприємні, але далеко більше таких, що для нас байдужні). Акт волі зазначається нам як автономний імпульс, а не як приємність (інша річ, що сповнення волі приносить нам приємність, яку називаємо „вдоволенням“). Але також совість треба вважати за осібний елемент, який заповнює нашу свідомість, бо совість не дається зачислити ні до розуму, ні до волі, ні до чуття. Совість нам зазначається як судейський наказ або пересторога в області моральних законів.

Отже маємо такі елементи, яких осаді складаються на витворення почви свідомости: акти волі, акти совісті, чуття, вражіння, поняття та осуди. Се загалом усе, що нам може бути свідоме („психологічні категорії“).

Із свідомости все, що в ній знайдеться, паде в підсвідомість. Притому заходить незглибима тайна: акти волі, совісті, чуття, вражіння, поняття й осуди задержують свою питому форму тільки в свідомости, а в підсвідомість сходять у змінений формі, і тут переховуються. Заходить однак велика різниця між ними: поняття й осуди, що пірнули в підсвідомість, можемо знова викликати в свідомости; далеко слабше се удається з вражіннями (з декотрими, як пр. зі звуками ліпше, з декотрими гірше); ще слабше з почуттям, а таки зовсім не можна викликати давних актів волі та совісті. Се зовсім доцільне. Волю, совість та чуття носимо цілковито в собі, і коли зайде потреба, завсіди може повстати в нас новий відповідний акт волі, совісті та чуття. А осуди, поняття, зображення й вражіння мають своє жерело в зовнішньому світі, який є зложений, зміняється, і зміняємо місце в ньому, а ми за посередництвом осудів понять і вражінь маємо з ним зноситися, отже се зовсім доцільне, коли образи зі світа (тобто: осуди, поняття, зображення й вражіння) не затрачуються в нашій душі, бо вони нам разураз потрібні.

Виходить зі сказаного, що осаді в почві свідомости, які по собі лишають змісти свідомости, не є всі однородні. Акти волі, совісті, чуття в означеному напрямі формують душу, але самі, як такі, раз на завсіди

зникають; а осуди, поняття і вражіння не тільки, що в означеному напрямі формують душу, але ще й самі остаються в душі.

III. Вплив волі, совісти, чуття і вражінь.

1. Що воля, совість, чуття й вражіння мають великий вплив на наші осуди, погляди й переконання, се либонь для кожного ясне, або бодай легко може стати ясным.

Для волі нема ніякого обчислення; проти волі нема апеляції. Воля може не признавати навіть наглядних фактів і може порушити „небо й землю“, щоби поставити на своїм. Вона може поставитися опозиційно до всіх інших душевних властей (до розуму, чуття і т. д.), як також до зовнішнього світа, і може (коли сильна) побідити.

Своє ділання може вона розвивати в таких напрямках, що або відкидає якийсь факт чито рацію; або не хоче посвячувати йому уваги, щоби його перевірити, як слід; або всі психічні чинники пускає в рух, щоби утвердитися на своєму становищі.

Притоптана, нерозвинена совість не числиться з моральними чинниками; а скрупулятна совість аж надто числиться хочби й з незначними моральними чинниками.

Розбурхане чуття може обезсилити волю й розум, або перемовити їх, щоби й вони оправдували його напрям. В першому випадку воля й розум тільки хвилино зломані, а опісля можуть осуджувати свій поступок („я упав, согрівши“); у другому випадку чуття спричинює „зміну погляду“, і саме сей випадок для нас інтересний. Як се деякі поети підхопили, песиміст думатиме про рожу „навіть найгарніший квіт на землі не є без колючок“, а оптиміст — „навіть на терню ростуть квіти“. Про се кождий легко може переконатися, що під впливом инакших почувань змінємо свій погляд на особи.

Так пр. під впливом туги за якоюсь особою всі її слабші сторони бліднуть перед нами, а всі красші її сторони степенуються. Під впливом гніву діється саме противно. Ось хочби на тому можемо переконатися, як розуміє Бог і християнство той, хто відчуває нехоть до тих річій. Він їх ставить коміть головою: всі красші і сильніші їх черти усуває, а степенує все те, де можна знайти якусь тінь або абсурдність.

Одно чуття, коли стане надмірно розвинене, поневолює всі інші чуття, ба навіть всі інші душевні власти, — не дає їм жити, не припускає їх до голосу. Сексуальний блудник тратить почуття стида, моральної чести, ослаблює силу здорового розсудку. Уявлю собі такого чоловіка, що літами живе мов скотина: не зважає на ніякі моральні вимоги, тільки робить, що йому захочеться. Сильним, властивим, „одиноким“ останеться для такого чоловіка „змісл звіряти“, а „змісл душі“ для нього буде недоступний. Психічна анархія нових віків виховала тисячі й тисячі таких типів.

2. Як в ражіння впливають на наші погляди й на прямі думання, хай се зілюструють отсі приміри: В кіно-театрі звичайно грають підчас представлення, і стараються добирати мельодії, відповідні до образів подій. Уже сам рух осіб, що виступають на тих образах, спричинює в нас таке вражіння, мовби ці особи були живими. Се вражіння музика ще скріплює тим, що заглушує туркит машинерії, як також тим, що „своєю мовою“ висказує те саме (радість, тугу, бійку, страх і т. д.), що особи на образах. Подібну функцію сповняє музика на всіх представленнях, концертах, зібраннях. Неодна церковна пісня марна під оглядом свого змісту, а однак, коли її співає нарід в церкві, її зміст видається нам далеко сильнішим, величавішим. Музика спричинює „настрій“ в душах, і коли думки падають у так зворушену почву свідомости, тоді се подібно діється, як коли зерно паде в зрошену ріллю: йому тут далеко легше розвинути свої сили, ніж у сухій землі. Ілюстрації в книжках сповняють подібну функцію, як музика долучена до образів, чи до слів.

Інакше нас настроює ніч, інакше день; інакше самота, інакше товариство, інакше товпа людей; і т. п. В ночі ми схильні до фантастичних, поетичних змислів і рацій; у день ми схильні до сухих, механічних змислів і рацій. Уявім собі чоловіка, що через ціле своє життя оточений тільки самими людськими творами: будинками, машинами і т. д., а божого світа не бачить. Ясна річ, що така людина своїм Богом зробить „чоловіка“. Оточення поневоле, і свій характер витискає в душі чоловіка. Ось се дає нам ключі до розв'язання сеї тайни: чому новочасні великі міста виховують так багато людських типів, котрі на місце Бога намагаються ставити „чоловіка“, на місце церкви — фабрику, на місце релігії — індустрію. Той самий психічний процес пояснює нам звисний факт, що найбільше „богоіскателів“ є в полудневих краях, де яскраве зоряне небо і буйні, яркі явища природи оточують чоловіка (так пр. в Індії). Бачимо з наведеного, що пізнання „божого права“ — через те, що „божа правда“ zarazом має статися й „нашою“ — се дуже субтельний процес, наражений на різні звихнення й манівці. Але що в цьому процесі найсубтельніше, сього ми ще доси не вияснили.

IV. Психольогічний вплив понять та осудів на інші поняття та осуди.

1. Які психольогічні впливи понять та осудів? Коли простий чоловік не розуміє й не може згодитися на се, що сума кутів кожного простобічного трикутника мусить рівнятися двом простим кутам, або що земля кружить довкола сонця, а не сонце довкола землі, так він се робить з льогічних мотивів, а не з психольогічних. Йому незвісні правди („докази“), на яких ґрунтуються згадані твердження, тому і не може він їх зрозуміти. Розходиться тут про сенс між собою залежних понять, які одно без другого годі зрозуміти. Поняттями, яко сенсами, займається льогіка й наводить типові їх залежності, як пр. зложені поняття — і поняття, з яких складається зміст зложеного поняття; поняття надрядні —

і підрядні; поняття релятивні, корелятивні (пр. причина — наслідок, правий — лівий); і т. д.

Але поняття ділають не тільки яко сенси, а також яко життєві, душевні сили. Се знов належить до психології. Ми вже пізнали одну таку психологічну функцію понять та осудів: усякий зміст свідомості стремить до того, щоби цілу душу зреформувати на свій лад. Щонайменше домагається поняття від душі, щоби душа задержала його в собі, щоби набула змоги легко знову викликати його в свідомості, щоби достроїла його до всіх інших понять та почувань — чито алегорично: щоби душа признала йому горожанство у своїй державі. А коли отсе поняття з природи належить до чільних та впливових, то воно добиватиметься власти в душевній державі, — як сього добиваються всі політичні партії в державі. Тут поняття, які щойно перебувають у свідомість, виконують психологічний вплив на душу.

Не менший психологічний вплив виконують ті поняття, які вже мають свої могучі осади в почві свідомості. Їх вплив головно звертається проти „непризнаних“ понять у душі. І прикликавши собі до підмоги всі психологічні чинники, вони можуть судити свого противника, як вовк ягня, або лис когута... А чоловік буде світови голосити (і може навіть сам у се повірить), що судить як „божий заступник“, вповні безсторонно. Ось саме тут можливі найдрібніші субтельности, найсубтельніші манівці.

Сей процес в головному може мати два напрями, які в психології звісні під назвами аперцепції та антиципації.

Для порозуміння треба завважати, що поняття правильно функціонують яко скорочені осуди. Коли молимося до Бога: „Боже,...“ так се значить стільки, як колиб ми сказали: „Боже, ти — котрий еси (істнуєш)“.

Поняття — так само, як і осуди — діляться на признані в душі і непризнані. А непризнані поняття так само функціонують яко скорочені осуди. Так пр. коли атеїст усвідомить собі поняття „Бог“, „душа“, то він

звичайно зазначає в свідомості також своє відношення до тих понять, якого ефект є такий самий, як колиб він виразно подумав: „Бог, душа — се нерічеві, ложні поняття“. Отся функція понять спричинена тим, що душа кожде поняття мусить добудовувати до своєї структури, й на кожному відбивається її загальний змісл (світогляд, напрям).

Душа глядить на поняття тільки як на спеціальні змісти свідомості, а не як на скорочені осуди, в тих двох випадках: а) коли якесь поняття для неї незрозуміле, й душа не знає: що з ним зробити; б) коли душа спеціально засуспендує свій осуд про якесь поняття.

З того ясно, що досліджуючи психольогічний вплив понять та осудів, не маємо потреби осібно розводитись над поняттями, а осібно над осудами, бо їх впливи однакові. Атже тут розходиться саме про признані або непризнані поняття та осуди.

2. Як уже знаємо, для сформування переконання треба двох чинників: поняття й почви свідомості. Поняття має зростися з почвою свідомості. Се значить, що кожде поняття (чи загалом усякий зміст свідомості) може увійти в душу тільки через призму свідомості, яка вже має свою готову (спеціальну) форму й положення. Поняття, яке щойно входить у свідомість, може бути найрізнійше. Але форма („закраска“ й положення) свідомості даного чоловіка определена всім тим, що в душі вже є (тобто: будовою душі). Виходить з того, що на всяке нове поняття душа реагує після того всього, що в душі вже є. Ось саме сей процес означає аперцепція ($ad + percipio =$ те, що додаємо до перцепції; а перцепція — від лат. *percipere* — схоплювати — се всяке душевне „схоплення“ річий, отже осуди, поняття, зображення й вражіння). З того широко розгалуженого процесу, де виступає чимало спеціальних проблемів, ми виберемо собі лише се, що для нас буде доцільне. Ограничимося на квестію: як у наслідок аперцепції можуть змінятися значіння понять? (Саме отся проблема в психольогії дотепер

найслабше опрацьована.) Всі засоби почви свідомости складаються на те, щоби витворити в почві свідомости собі питомий „кут видження“ та „напря́м свідомости“. В наслідок сього на кожде поняття душа глядітиме під своїм кутом видження і відноситиметься до нього у своїм напрямі. А се при формуванні переконань рішає, бо дана душа не бачитиме в поняттях того, що дійсно в них міститься, тільки те, що можна бачити з її становища.

3. Зміст усіх понять дуже містерний: він може так субтельно змінитися, що ми сього й не запримітимо. Наші поняття переважно є зложеними (їх зміст складається з інших понять); а такі поняття є ще більше містерними. Коли кажемо, що зміст понять може дуже субтельно змінитися, так се значить, що кожде поняття є многозначне. Про всі поняття загалом можемо сказати, що вони є мозаїкової структури, бо хоч їх зміст і незложений, то вони всеж таки виступають у звязи з іншими поняттями, і в іншому укладі можуть прибрати іншу відтінь. Так пр. „щось“ може мати реальну вартість (щось дійсного), або тільки льогічну (щось подуманого). Ота мозаїкова структура понять не є мертва (як то собі Кант представляв), але незвичайно жива. Дуже легко можна в ній пересунути елементи, одно підвисшити, друге знизити і т. п. — і цілий образ тим зміниться.

Зміст зложених понять такий багатий, що ми навіть не освідомлюємо собі всіх його ознак (тобто: складових елементів), лише ті, котрі нам видаються рішучими. Схематично можна би так представити сей зміст „... a b c d e f...“ Алеж у такому стані нема ще значіння поняття, бо значіння повстає щойно із синтезою всіх ознак. А синтеза може повстати тільки так, що всі ознаки уложимо в порядок з огляду на одну ознаку, яка буде домінуюча. Схематично се так представлятиметься „... a b C d e f...“ Одначе се не одинока можлива синтеза; можнаж перевести синтезу з огляду на котрунебудь ознаку; можна ще освідомити собі деякі з тих ознак, які ми доси не освідомлювали собі, а відкинути деякі з тих ознак, які ми доси вважали сущими; можна навіть

перейначити порядок ознак, і пр. прийти до такої синтези „... g e B d a...“ А се вже буде вдійсности зовсім инше поняття, із зовсім инакшою вартістю, хоч слово остане те саме. Так пр. „право“ в значінню натуралістів (котрі узнають засаду: право — се фізична сила), а в значінню моралістів; „Бог“ у християнському значінню, а в значінню пантеїстів; „простір“ у Демокрита, в схолястиків, а в Kant-а; „чоловік“ в християнському значінню, а в значінню еволюціоністів-атеїстів; і т. ин.

Звісно, що кожда спеціальна наука своїм провідним поняттям надає спеціальне значіння. Так пр. „земля“ в астрономії (земля = земська куля), в агрономії (з. = рілля), в соціології (з. = поле загалом); „мило“ в звичайнім значінню, а в хемії; і т. д. Такі зміни повстають в той спосіб, який уже вияснено. Хиткість значіння понять вповні доцільна: вона має те призначення, щоби процес пізнання (й говорення, бо поняття виражаємо за помічю слів) став простішим: щоби при помочи одних і тих самих елементів творити різні уклади, з різною вартістю. Але сю хиткість душа при помочи процесу аперцепції може використовувати також для інших цілий. Приміри на се подамо трохи низше. Коли ще зважимо на се, як поняття загалом є залежні від себе, то хиткість значіння понять стане для нас ще наглядніша. Можемо поставити засаду: поняття шукають товариства. Як чоловік є „*δι πολιτικόν*“, і тільки між иншими людьми може він належно розвинутися та свою вартість досягнути, так і поняття розвивають свій повний зміст і дістають свою властиву вартість щойно в злучі з иншими поняттями. Слово так, як знаходиться в словарі, має якнайширший обем, а якнайужоший зміст (щоби могло придатися в якнайчисленніших випадках). Його зміст росте й спеціалізується тоді, коли се слово (зглядно: поняття) лучимо з иншими словами (зглядно: з поняттями). Так н. пр. чоловік + живий, чоловік + мертвий, ч. + намальований, ч. + передісторичний, ч. + культурний, і т. д. Хто вичислив би всі каденції, в яких можна ужити слово „чоловік“ щораз в инакшому значінню? Се неможливе. А се значить, що потенціяльний зміст понять — так сказати — є просто „безконечний“; і коли хочемо якомусь

поняттю надати точне значіння, то часто приходится наводити цілу плеяду понять, котрі освічують його з різних сторін, визначають йому точне місце між собою.

Боротьба за „правду“ з психологічного становища не є нічим іншим, як боротьбою за „належне положення“ даного поняття між іншими поняттями. В тій цілі кожда воююча сторона наводить силу силенну понять, так уложених довкола спірного поняття, щоби йому надати саме такий вираз, який годиться зі становищем воюючої сторони.

Пригадаймо собі хочби тільки відвічну боротьбу за Бога, душу, матерію і т. д. З того, що поняття взаїмно освічуються, стає ясно, що в іншій констеляції одно й те саме поняття дістане іншу вартість — бо дістане інший спеціальний зміст. Так пр. кожде приличне слово, залежно від контексту, може дістати неприличне (згідне, образуюче) значіння; а кожде неприличне слово, залежно від контексту, може одержати приличне значіння.

Як переконуємося, в психології заходить потреба говорити про „положення поняття“. А можемо притому розрізнити дві сторони: одну логічну, другу психологічну. До логічної сфери належить положення понять постільки, поскільки на положення даного поняття впливають ясно й виразно сформуловані інші поняття. Алеж, як се вже піднесено, всі ознаки переважної частини зложених понять годі собі ясно і виразно освідомлювати (ще до того в такому короткому часі, в якому поняття пересуваються через нашу свідомість). А всеж таки вони є чинні при уживанню поняття. Якжеж се можливе? Зміст зложених понять там, де їх ознаки не є виразні, доповнює підсвідомість, чи то почва свідомости. Розуміється, що почва свідомости робить се так, що дане поняття асимілює до всього того, що вже в ній є. Отже почва свідомости також впливає на „положення поняття“ — і саме ота сторона належить до психології.

Ось так пізнали ми ті моменти та способи, де і як почва свідомости може впливати на зміну значіння понять. І, як ми бачили, для душі завжди лишається мож-

ливість, щоби вона зрозуміла дане поняття так, „як їй треба“.

Зміст поняття росте, розгалужується й специфікується в нашій душі й не свідомо — однак свідомими стаються для нас його „плоди“. Не є се ніякий абсурд. Атже ми не знаємо цілої тої дороги й всіх тих метаморфоз, яким підлягає кусок хліба від тої хвили, коли вкладаємо його в уста аж до тої хвили, коли він вже підтримує наше життя. Та хоч ми сього не знаємо, знає се природа нашого тіла, і робить своє. А подібно діється з поняттями. Ми не знаємо „кореня“ наших понять, знаємо тільки їх „цвіт“ (лице, вираз). А прецінь усякий цвіт свою життєву силу й форму дістає від кореня.

4. Пригляньмося тепер тому процесови, коли душа воює з ворожим собі поняттям. Як ми вже на одному місці сказали, для душі притому можлива така альтернатива: або вороже поняття зреформує душу на свій лад, або душа зреформує поняття на свій лад, і бачитиме в ньому не його властивий зміст, лише якийсь химерний. Перша можливість рідко стається дійсністю — сеж революція, а революція, як в історії, так і в життю одиниці, се виїмок. Правильним явищем є „плисти традиційною струєю“. Повільно будується будинок, але ще далеко повільніше він псується, валиться. Щойно остання подія катастрофи нагло наступає. Ми тут розважимо лише кілька примірів, бо всі засади вже для нас звісні. Хай буде першим приміром навернення св. Ап. Павла. Перед своїм наверненням Ап. Павло витворив собі таке поняття про Христа, що все те з діл та висловів Христових, що з патріотичного фарисейського становища*) уходило за ненависне, шкідливе, зрадницьке та богохульне, він ставив на чільне місце (зі згляду на сі ознаки перевів він синтезу свого поняття про Христа), а чуда Христові ставив у таке положення, що вони якраз скріпляли цілу синтезу його поняття, — думаючи разом з іншими фарисеями, що Христос робив чуда при помочи діавола. Отже здавалось Павлови, що Ісус з Назарету — се якийсь страшний чарівник, якого сам Сатана при-

*) Фарисеї се була партія національно-консервативна.

слав на загибель Ізраїля. Але коли на дорозі до Дамаску явився йому Христос з неба (у великій світлості зі словами: „Савле, Савле, чому мене переслідуєш?“), то се був такий важкий факт, що відразу розторошив ціле уформування Павлової душі, й поняття про Христа відразу заняло в ній інакше положення супроти всіх інших понять: синтеза в сьому поняттю повстала тепер з огляду на божественність Христа, якої свідком було передовсім свіже небесне чудо Христа тай усі інші чуда, про які Ап. Павло чув; а виступи Спасителя проти фарисеїв і таке інше, чого покищо Ап. Павло не міг докладно зрозуміти, пересунув він в „кут“, думаючи: якось воно мусить годитися з цілістю. Отже що передтим було в горі, опинилося в долі, і навідворот.

„Чуда Христові“ до свого навернення ставив Ап. Павло в таку констеляцію понять, що вони діставали значіння „бісовських діл“; а по наверненню ставив він їх у таку констеляцію, що діставали значіння „божих діл“. Нині недовірки ставлять їх у такі констеляції, де вони дістають значіння „байок“, або „привидів наївних апостолів“, або „штучок“ чоловіка, що був якимсь дивним таланом і т. д. Душа недовірків не може поняття про Христові чуда приймати в якомусь іншому положенню, бож ціле її уформування переведене з огляду на ту думку: що чудо — неможлива річ.

Докази, рації, цілі книжки, а в деяких річах цілі бібліотеки пишуться на те, щоби противникам виказати безпідставність їх становища. Аналізується цілу проблему до подробиць, льогічно, систематично, висвітлюється спірні поняття з усіх боків — однак, коли проблема не є математичного покрою (де можна в цілості вичерпати всі моменти), так се мало-що допоможе. Противники дробитимуть поняття щораз дальше й дальше — без кінця, викручуватимуться найсубтельнішими нюансами, перенесуть боротьбу на зовсім інші поля, щоби тільки вдержатися при своєму уформуванні душі — „при своїм“. Се звисні факти, що 1) люди вже тисячі літ пишуть про головні життєві проблеми, а ще не дійшли до кінця і не дійдуть ніколи; 2) що аргументів ніколи не забракне, якщо хтось уперто держиться якогось становища

(інша річ, що об'єктивна вартість тих аргументів може бути зовсім марна, але суб'єктивно вона може бути ви-старчаюча); 3) що мало хто в життєвих проблемах пристає до противника задля його доказів. Коли отже пишуться книжки з доказовим апаратом, то вони можуть мати успіх головню в тих верствах, що вже орієнтуються в ту сторону, яку книжка заступає, (книжка утверджує їх на тому становищі, хоронить їх перед нападами противників), як також у тих одиниць, що ще не зачисляються до шовіністичних противників, і щойно шукають правди.

Однак чого не можуть книжки, се може життя, котре говорить не словами, але ділами. Бувають хвилі, коли чито під впливом зовнішніх фактів (як пр. у Ап. Павла), чито під впливом незбагненого внутрішнього процесу — в будові душі тріскають мури, й повстає прогалина, через котру впадає нове світло. Ось тепер і тут нагода для душі, щоби позбутися своїх упереджень (які — *nota bene* — можуть бути виткані навіть з дуже „наукових“ ниток) — але для того потрібна добра і сильна воля. Поширюючи принагідну прогалину в будові своєї душі, треба неструдимо слідити за новим світлом, і так поволі щораз даліше руйнувати старе, а будувати нове. В нашій літературі маємо книжечку конвертита, де сей процес просто типово описаний. Се ісповідання дра Волод. Охримовича „Чому я навернувся до християнської католицької віри?“ (Львів, 1921). Ось як автор висловлюється про се: „Однак щире, завзяте стреміння до пізнання правди - - - - - довело мене до того, що в одноцільній будівлі мого атеїстично-матеріалістичного світогляду появилися виломи, відтак захиталися підвалини, аж нарешті з часом ціла будівля розпалася й завалилася“. А той час тривав аж 30 літ! „І так я по тридцятьлітній душевній боротьбі з атеїста став віруючим християнином-католиком“. Розділи його ісповідання чергуються в таким порядку: „Матеріалістично-атеїстичний світогляд моєї молодости“, „Від матеріалістичного атеїзму до моністичного пантеїзму“, „Від неособового світового пантеїзму до особового, надсвітового теїзму“, „Від філософичної релігії гіпотетичного, вирозумованого монотеїзму до історичної, позитив-

ної, об'явленої релігії християнізму“, „Від модернізму до католицизму“.

В кожному більше зложеному поняттю є деякі темні місця (або для всіх людей, або бодай для даного суб'єкту). Правильне положення поняття таке, що переводимо синтезу його ознак з огляду на його ясні й виразні місця, а темніші відсуваємо „в кут“ у тій добрій вірі, що та незрозуміла для нас частина якось мусить годитися з цілістю. Ми супроти того факту просто безраді. Ніякий світогляд, ніяка зміна в думанню не визволить нас від сеї нашої слабости. Ажте ми мусіли би бути всезнаючими, як Бог, колиб хотіли користуватися тільки накрізь ясними поняттями. Тож коли змінимо положення якогось поняття, коли перевернемо його синтезу коміть головою, то досягнемо лише се, що — що передтим було для нас ясне, тепер стає неясним, і навиворіть. Схематично можна би се так представити (білі фігури означають ясні місця в поняттю, а чорні фігури неясні місця): „--- ■ △ △ ■ △ ■ △ ---“ Відвернена синтеза сього поняття: „--- □ ▲ ▲ □ ▲ □ ▲ ---“ (Велика фігура взначає ознаку, з огляду на котру переведена синтеза поняття). Так пр. коли заперечимо божественність Христа тому, що вона для нас є темним, незглибимим місцем у поняттю Христа, то ціла історична поява й діяльність Христа через те стане для нас неясною й незрозумілою.

Тактика противників така, що вони завсіди чіпаються саме тих темних місць у спірному поняттю, і за всяку ціну намагаються виказати, що синтезу в спірному поняттю треба перевести саме з огляду на темні його місця. Розуміється, в такий спосіб те поняття перекидується в своє противенство. Так приміром д-р В. Охримович у згаданім своїм ісповіданню наводить одне таке місце з науки християнсько-католицької церкви, яке він у своїх молодечих літах уважав за темне, і ставив його на перший плян. „Цікаве й знаменне“, каже він під кінець своєї книжечки, „що неохоту до католицької церкви викликувала в мені головно й передовсім якраз та догма, котра стверджує висшість католицької церкви й католицької віри над усіма іншими релігійними кон-

фесіями й організаціями, себто догма про єдиноспасительність католицької церкви, а по правді не сама догма, лише її хибна інтерпретація". Розуміється, коли пояснити собі те „темне“ місце через гордість або лож катол. церкви, так се місце стане „ясним“, але зате авторитет католицької церкви стає принайменше неясним. Автор згадуваної книжечки аж по довгих літах переконався, що він те „темне“ місце спершу зле зрозумів.

Як видно на тому примірі, чиодно темне місце в поняттю може бути належно роз'яснене. Підносимо се, щоби ніхто зле не зрозумів наших попередних слів, де ми говорили про „слабу сторону“ наших понять. Одначе коли маємо суперечку з противником злої волі, то аргументи для пояснення темніших місць у спірному поняттю можуть бути, як то кажеться, „під носом“, а противник не схоче з них скористати. Скажіть приміром редакторам польських газет „українська визвольна війна в 1918 — 1919 рр.“, а вони се перетолкують „bunt hajdamaków w 1918—1919 ll.“ або „inwazja ukraińska“ і до т. п. В кожній війні є жорстокі сцени, як стріляння, вбивання, вогні, арештування і т. д. — отже треба лише се ставити на чільне місце, а всі благородні цілі потиснути в кут, і ось готове зогидження якоїнебудь воєнної акції. Ми Українці міряємо нашу визвольну війну після наших великих, цілим світом признаних цілій („свобода народів“, „самоозначення народів“). А Поляки міряють отсю війну після утрати свого „stanu posiadania“ та після грози воєнної операції. Отже зовсім інші мірила, тому й виходять зовсім інші вартости.

Така сама різниця буде між двома сторонами, з котрих одна твердитиме: що віра в Бога є найвисшою правдою, найвисшим добром, — а друга: що віра в Бога є найгіршою ложю. Всі поняття, які тісніше вяжуться з Богом, матимуть у них саме відворотні синтези: що для одної сторони буде $\frac{x}{o}$, се для другої сторони буде $\frac{o}{x}$. А слова остануться для них одні й ті самі. Отже вдійности вони говоритимуть двома різними мовами, й не зможуть прийти до порозуміння. Се я мав на думці, коли в „Пісні Богові“ написав (40): „Господи, як мені до них доступити? Нема між нами спільної мови,

як нема її між живими а мертвими. І що я скажу, це для них буде смішне, бо вони мене не зрозуміють — бо я починаю від Тебе, а вони від брукованої вулиці. Я вповаю на Твою свідомість і Твою мудрість, а вони вповають на вуличну свідомість і її мудрість“.

Як око вразливе тільки на світляні проміні, вухо на воздушні джожання і т. д., так і почву свідомости даної одиниці можна зворушити тільки їй питомим середником. Коли в неї змисл висшого зору занидів, то даремно добиратисьме до неї мовою сього зору. Так пр. щоби Бога знайти, то уформування душі мусить бути вразливе на ті вісти, якими світ свідчить про Бога.

Остається нам ще пояснити: що ми хотіли зазначити виразом „напрям свідомости“? „Напрям свідомости“ річево означає те саме, що „точка погляду“ свідомости. Означають вони поставу свідомости, від котрої то постави залежить: яку синтезу переведе дана душа в даних поняттях. Одначе вираз „напрям свідомости“ постільки має ширше значіння, що він звертає нашу увагу на се, що душа в своїй свідомости живе в сім своїми силами, і всі направляє в один напрям. Отже тут підноситься не тільки розум, але й волю та чуття. А вираз „точка погляду“ звертає нашу увагу тільки на розум, і може бути уживаний також у льогіці, бож можемо один і той самий предмет просуджувати з різних „точок погляду“ т. є. під ріжними оглядами („objectum formale“ в схолястиків).

V. Краска понять

1. Крім „положення поняття“ треба ще розріжнювати „краску поняття“. Розуміється, не може бути мови про правдиву краску, тільки про більшу або меншу силу того самого поняття. Отже вираз „краска“ матиме тут лише метафоричне значіння.

Чим для малюнку є черти, тим для поняття є його положення в свідомости. А чим для малюнку є краска, тим для поняття є його краска. Черти творять

зміст образу (від них залежить, чи образ буде се чи те, вірнійше чи менше вірно представляти); а так само від положення поняття в свідомості залежить його зміст — його фігура. Від красок залежить більший або менший ступінь життєвості образу; так і від краски поняття залежить більша або менша сила, якою поняття зазначується нашої душі.

Наші поняття про смерть і життя остаються ті самі й тоді, коли нам хтось дорогий умре, а однак вони сильнійше на нас ділають, як передтим. Чому? Бо вони тепер стали для нас живішими, яскравішими, й більше зобов'язують нашу душу. Їх краска стала яркіша. — Коли зміст якоїсь побожної пісні видається нам величавіший та мудрійший підчас релігійного захоплення, ніж видавався нам передше, то його краска змінилася — в наслідок инакшого розположення почви свідомості. Щоби зрозуміти ступінь тої різниці, пригадаймо собі, яка різниця заходить між уявленою якоюсь річю (пр. ляпою), а видженою. Се нехай нам послужить яко аналогія.

Певна річ, що святі люди нічим так не різняться від звичайних, як тим, що провідні життєві поняття в їх душі мають яркішу краску і більш зобов'язуючу силу.*) Саме в тому треба шукати жерел тої їх глибокої життєвої серйозності. Поняття зі сильною краскою просто накидується нам, зобов'язує нашу душу. А поняття без краски тільки мов якась тінь переходить через нашу душу — легко можна з ним „не числитися“. Легкодухи — в противенстві до святих — мають оту психічну ваду, що поважні життєві поняття для них є без краски. Натомісць вони дуже вразливі на сензитивні примани (бо посвячують їм цілу свою душу). Не є се ніякою штукаю посідати живі, ярко забарвлені ті поняття, яких предмети є близько в нашому оточенні, і саме тепер і тут нас живо обходять. Тим відзначається кожда звірина — се не є спеціально людське. Легкодухи піддаються напорови таких понять, і живуть мо-

*) Тим не перечимо, що святі відрізняються від звичайних людей також великою силою волі.

ментом. Але штука в тому, щоби мати живі й яркі поняття про се, що з огляду на наше змислове життя далеко від нас, як пр. Бог, друге життя, моральні обов'язки і т. ин. Саме тим відзначаються святі.

Краска поняття залежить також від почви свідомости. А що та почва, поскільки перекидується в свідомість, є бевнастанно в плінному стані, то також краска одного й того самого поняття змінється.

2. Спробуємо вчислити ті моменти, в котрих краска поняття прибирає на силі. І так: у молодій душі поняття мають сильнішу краску. Під молодістю не розуміємо тут діточости, лише неткненість, незаписаність душі. Душевні сили тут ще не є заобсорбовані безчисленними вражіннями й поняттями, і душа може своїм немногим поняттям посвятити всі свої сили, щоби їм дати все те, що вона може дати спонтанно (— а краску понять душа витворює спонтанно). Се вже такий загальний закон для живого організму, й проявляється він на всіх життєвих лініях (пр. смак у немовляти, а в старшого чоловіка; смак у голодного, а в ситого і т. ин.).

Доцільність у світі для першого чоловіка з певністю була далеко більше яскравим, зобов'язуючим фактом, чим для нас. І невимовно сильним було для нього питання: Хто се зробив? — Об'являється та сила й у малих дітей, коли мучать старших настирливими питаннями: що се є (пр. про місяць, зорі)? як се може бути? — Тут „голодна“ душа хоче „хліба“.

Се тільки приміри. Алеж є в світі далеко важніші появи зі суспільним характером, які вияснюються на підставі обговорюваного психічного закону. Се звісний факт, що особи, належні до простолюддя, а) не рижняться своїм світоглядом так, як члени інтелігенції; б) що вони не змінюють так часто й так легко своїх життєвих провідних переконань; в) що не є так наражені на втрату віри й чисто моральних понять, як інтелігенція. Можнаб тут наводити се й те яко рації, як пр. що простолюддя консервативне, що не його річ займатися наукою, що воно навіть не вміє ставити собі відповідних квестій і т. п. — однак у дійсности все те може

становити лише другорядні рації. А основна рація зовсім інша. Атже чито раз простолюдин має нагоду чути від ученого атеїста всілякі атеїстичні „докази“, яких простолюдин не вміє навіть збити, а всеж таки остається при вірі в Бога. Чому? Головно тому, що в простолюдина далеко сильнішу краску мають всі ті поняття, які вяжуться з Богом — і вони його зобов'язують. Простолюддя в порівнянні з нинішньою інтелігенцією се „голодна“, незаповнена душа. І тому основні життєві, загально людські поняття, які мають своє жерело то в божому світі (доцільність), то в людській душі (моральні закони), виступають у його свідомості з далеко сильнішою краскою, чим у інтелігенції. Вони для нього святі, зобов'язуючі. А душа нинішньої інтелігенції перетяжена найрізнішими поняттями і до того ще інтелігент вправлений у всяких діалектично-філософічних штучках: з кожного поняття вміє він зробити карикатуру; святе поняття вміє висміяти; марне поняття зробити ніби величавим; і в наслідок того його поняття стають безбарвні, безсильні. Тому він легко може не числитися з ними, змінити свої життєві переконання. Ось маємо тут одну з важніших причин новітнього атеїзму.

Се не є без рації, що „многі книжки псують розум“. Псують, відбирають, як се вже зясоване; але також і дають щось. Дають рутину, відбирають чар; дають широкий овид, проривають зв'язання з оточенням; помножують черти, черти роздроблюють в черточки, в точки — але відбирають краску поняттям.

Тут місце, щоби ближше пояснити слова, які написав я в „Пісні Богові“, що „холодна критика вбиває життя, з живих цвітів робить штучні цвіти“. При холодній критиці божих творів уся психічна чинність, уся енергія зводиться на те, щоби вогнище логічної свідомості (котра вишукує рації й зв'язи між поняттями) стало вразливе на найсубтельніші логічні різниці. (В „Пісні Богові“ порівняв я холодну критику з „вістря ножа“.) Алеж таке збільшення психічної енергії в одну сторону, спричинює втрату психічної енергії по другій стороні: поняття для душі стаються безбарвними... Отже

в такому стані свідомість буде вразлива тільки на ті елементи, що лежать на одній лінії, а для всіх інших елементів останеться сліпою. (Тому порівняв я в „Пісні Богові“ холодну критику з конем в упряжі, якому очи заслонені з обох боків, і здається йому, що цілий світ складається тільки з самих доріг...) В той спосіб з річи, яку критикується, легко можна зробити карикатуру. Представмо собі, що хтось розглядає якийсь образ під сильним мікроскопом. Перед ним будуть тільки черти, черточки й точки, які на різних місцях будуть упорядковані в різних напрямках. Одинокі квестія, яка вирине для таких дослідників, буде: В якому напрямі ідуть черти і точки в даному місці на образі? А цілість образу, його артистична вартість і т. ин. зникнуть „як камфора“... Ясно, що для належної оцінки образу конче треба комбінованої критики: одна може собі бути мікроскопічна, а друга звичайно людська, де чоловік глядить на образ, яко на образ, і дозволяє своїй душі реагувати на не явище спонтанно, щоби душа так сказала про предмет усе, що загалом може сказати. Спонтанні ділання душі становлять далеко більшу часть нашого життя, чим льогічно свідомі ділання. Варто би сю проблему розслідити*) в цілости (та на жаль сього доси нема), де з певністю виявилось би, що наша природа є без порівняння більше гідним нашим учителем та авторитетом, чим усі філософічні критики. І повним правом заключення тих розважань могло би кінчитися отаким апострофом до людей, що шукають правди: „Прийміте її (природу) в цілости, прийміте її з подякою!“ (з „Пісні Богові“).

Зі сказаного стає ясно, як небезпечним є віддаватися постійно тільки „холодній критиці“ (а ще до того лише в одній спеціальній матерії та в одному напрямі). Такі критики з певністю вважають себе за „ясновидючих“, а вдійсности будуть вони „сліпими“. І сповнять-ся на них не на вітер сказані слова Ап. Павла: „запевняючи, що вони є мудрі, сталися дурними“ (Рим 1, 22).

*) Саме отсю проблему старався я розслідити в розправі „Свідоме й несвідоме в пізнанню“.

Не має отже філософ наслідувати в життю н. пр. філософа Kanta, який ціле своє життя просидів над книжками, в одному місті (Königsberg), заєдно в однаковому психічному розположенню (не любив він ані музики, ані малярства), бо в той спосіб легко міг би довести до того (до чого й Kant довів), що в льогічній гімнастиці докаже чудес, але образ його філософічно сконструованого світа й життя буде карикатурою дійсного світа й життя. Божий світ так дивно зложений, що для його пізнання сила льогіка (льогічна свідомість) ще не є достаточною. Атже ціла льогіка ґрунтується на психольогічній почві — звідти вона черпає свої сили, як листя з кореня. Треба отже для осягнення належного пізнання світа звести всі сили своєї душі до нормального людського стану, щоб ані одна сила душі не завмерла.

Те, що ми своїм критичним „я“ творимо, се людське; а те, що з природи міститься в психольогічній почві, се Богом нам дане. І як себе чоловік сам сотворити не може (бо мусів би зачинати свою працю абсолютно т. є. не прийнявши нічого від Бога), так чоловік не може нічого зі всіх сторін доброго зробити, коли не приймає цілого того дару, який вложив Бог у нашу природу. Звичайні люди, як се вже згадане, ген по цілому світі та у всіх віках годяться в основних поглядах на життя-буття, як пр. що єсть зовнішній світ, що єсть Бог, душа, друге життя, гріх і т. д. А між філософами тут чистий Вавилон. Ясно, чому се так: у всіх звичайних людей почва свідомости менше-більше однакова, природна, загально людська; а в філософів вибуяла льогічна свідомість заабсорбувала всі інші психічні сили (які становлять саме її основу), й тому вона, без твердої основи, дуже легко хилиється, „куди вітер віє“...

Як для поля добре, щоби рік-річно не сіяти на ньому однородного насіння, але рід зерна щораз зміняти, так для душі добре, щоби свідомість, зглядно найвищі верстви її почви не були безнастанно заповнювані однородними змістами. І навіть добре, коли через якийсь час цілковито здержуємося від звичайного перебігу свідомости. Через се повстає „голод“ у душі, душа

молодніє. А в такому стані, як уже знаємо, душа кидає яркійше світло на свої поняття, яркійше їх забарвлює. Ось з тої рації самота від віків була матір'ю „великих і поважних думок“, і кождому, хто шукає обнови душі, раджено вдаватися на якийсь час у самоту.

Розуміється, можна комбінувати різні психічні чинники, щоби досягнути свою ціль, як найкраще. Так пр. у духовних вправах, практикованих у католицькій церкві, комбінуються отсі психічні чинники для обнови душі: абстиненція від звичайного перебігу свідомости, самота (чито quasi-самота через заховування мовчанки), думання о однім і тім самім предметі, через що цілу душу віддається на услуги одному провідному поняттю.

3. Другим психологічним чинником яскравости понять — се новість поняття. Молодість душі і новість поняття є дуже зближеними до себе чинниками, одначе всеж таки годі їх утотожнювати. Можна би сказати, що для молодої душі кожде поняття є новим бодай у релятивному значінню, бо така душа ще не є „засичена“ поняттями. І саме тому має вона свіжі сили для своїх понять — так, що поняття виходять у ній живими, сильними.

Той самий основний процес повторюється при новості поняття. Хоч душа вже пересичена іншими поняттями, але для нового поняття вона ще має свіжі сили, й освітлює його сильнійше, як інші поняття. Колиж поняття стає „старим“ чито „звичайним“, то при тому також повторюється той процес, який заходить при засиченню душі поняттями, однак не в цілости.

Легко дається зрозуміти, що нове поняття силою своєї новости кидає яскраве світло на всі ті поняття, які вже є в нашій душі, а воно з ними знаходиться в тісній звязи. Ніколи не забуду того мого психічного стану, який мені „накинувся“ й через кільканадцять днів тривав в наслідок „таємних брідських явищ“, яких я був наочним свідком, а вони були для мене чимсь разячо новим (у досвіді). Інтуїції доцільности в природі та духовости в буттю стали в мені такі сильні та яскраві, що для мене просто смішною здавалась потреба „доказів“ на існування Бога та душі.

Гарний, сильний вірш тратить у наші душі свій первісний чар і силу, коли його раз-у-раз читаємо.

Те саме діється з арією, коли її часто слухаємо. Загалом усе, що перестає бути новим, будденіє, блідне, тратить свою ціну. Нічого на світі нема величавішого та страшнішого, як зорі на небі, — а для людей се явище „звичайне“, бо воно щоденне. Нічого в історії не було величавішого та дивнішого, як християнство, а нині для багатьох з християнських одиниць воно зблідло, і шукають вони чогось нового, екзотичного (пантеїзм, буддизм, зороастризм і т. ин.) Чи се має бути якийнебудь доказ на те, що християнство — мовляв — уже „переживається“? Ні найменший. Атже ті новітні релігійні революціонери відносяться до християнства зі „засиченою“ душею, а до своїх екзотичних релігій відносяться вони з „голодною“ душею. Поневоле їх чар новости. Щоби вірно осудити силу християнства, треба би також до нього відноситися з „голодною“ душею, і побачити його з чаром новости. Старинний поганський світ мав оту нагоду, й зложив християнству признання удостоверене кровю й смертю безчисленних мучеників — мартирів (т. є. свідків).

„Нове“ й „старе“ переплітається через ціле наше життя, й викликає в ньому різні додаткові появи. Так н. пр. селях подивляє місто, а міщанин подивляє природу, бо для міщука природа є чимсь новим, а для селяка місто. Та й загалом, що „своє“, з чим ми зжилися, се для нас мовби не єстувало, мовби мертве в труні спочивало, а чуже коле в очі (бо воно для нас нове). Сей чар, яким наша душа спонтанно наділяє все, що нове, не є без доцільної рації. Він спричиняє в нас стремління до новости на всіх областях життя. Зноваж те стремління тягне нас завсіди вперед, і так витворюється розвій, поступ. Одначе як гін до світла часто заводить комахи в катастрофу, подібно й стремління до новости чиодного з людей доводить до катастрофи — так, що він міняє своє золото за чужі зеркала...

„Нове“, яке стається для нас „старим“, перестає нас „зобовязувати“ своєю яскравістю, та зате починає воно нас „зобовязувати“ своїм механізмом. Вірш,

який часто читаємо, мельодію, яку часто слухаємо, виучуємо на пам'ять. В тому, що вже для нас звичайне, легко орієнтуємося, легко ним орудуємо й без належної уваги — отже спонтанно, механічно. Аж доси заходить аналогія між „молодістю душі“ та „новістю поняття“ — зглядно: між „засиченістю душі“ та „звичайністю поняття“. А тут слід піднести різницю, яка заходить між тими двома психічними чинниками. Коли засиченість душі протиставимо молодості душі, то під засиченістю розуміємо засиченість душі загалом. Ціла душа тут мовби перемучена, на всі поняття загалом кидає вона лише бліде світло. А під звичайністю поняття треба розуміти засиченість душі лише означеними поняттями — так, що інші області душі можуть бути навіть „незаписані“, ще неткнені. В такому стані може душа щораз свіжими (зглядно: більшими) силами годувати свої звичайні поняття, і знова й знова відсвіжувати їх. Так пр. хто був лише раз чи кілька разів у кінотеатрі, сей легко на ціле життя затамиться собі світляні образи, які там бачив. А хто багато разів ходив до кінотеатру, сей легко призабуде давніше бачені представлення. Вправді треба тут відбити дещо на рахунок психічної асоціації бачених образів задля їх подібності, однак головною причиною буде обтяження пам'яті однородними явищами. „Хлопська пам'ять“ — тобто пам'ять не обтяжена великим інвентарем — не раз чудес доказує. Звісні є народні лірники, що вміють на пам'ять по кільканийцять тисяч стихів. Старинні Жиди вміли, а ще й нині Араби вміють з легкістю на пам'ять рецитувати довбезний ланцюх свого родоводу, наводячи лише імена своїх предків.

Піднесемо кілька суспільних явищ, які пояснюються тим способом. Простолюддя є консервативним головню тому, що його неперетяжена душа має доволі сил, щоби свої давні (відвічні) поняття раз-у-раз відсвіжувати. Як голодному хліб не знудиться, так селянинови його село й обійстя незнудиться, а інтелігенти, що мусять проживати на селі, звичайно нудьгують. В одному товаристві поставлено питання: чому то пані старших генерацій відзначалися такою витревалістю в життєвих

умовинах, в яких нинішні пані не могли би так видержати? Оконечна відповідь була: „бо пані старших генерацій не ходили до шкіл“. І зовсім оправдано. Нинішня селянка знайде для себе потіхи й заохоти до життя та до праці в таких умовах, в яких образована жінчина мусіла би попасти в песимізм або в розпуку.

Школа (богатство думок та ріжноманітність психічних переживань) знечулює душу на „прості“, примітивні подразнення, та зате спеціалізує її у вишуканих подразненнях і сенсах. Для красшого зрозуміння річи можемо сказати, що школа — се кухня, де варяться вишукані страви для душі; а хто їсть вишукані страви, сей тратить смак до звичайних страв. Ось яка іронія криється в культурі! І певне, що тут треба шукати за первісною причиною новітнього песимізму та „світового болю“ (Weltschmerz), поширеного між інтелігенцією, а незвісного між простолюдьм.*) (Другою причиною новітнього песимізму є атеїзм, який не має сили повздержувати песимістичні настрої).

Маючи на увазі все, що доси сказане, зовсім не будемо дивуватися, що модерний світ такий ласий на всяку новість. В його засичену душу, в якій усі поняття полиняли, тільки новість приносить чар, життя, розгін... І змінє він поняття за поняттями, теорії за теоріями, світогляди за світоглядами. Він у повному значінню апостольського слова належить до тих, що „заєдно вчать ся, а до зрозуміння правди не можуть дійти“. Атже не так сильна для нього правда, як новість.

4. Третім психольогічним чинником яскравости понять є догідні супроводячі змісти свідомости. Якщо зміст побожної пісні видається далеко сильнішим підчас того, коли ціла церков співає, то сей плюс треба відчислити на супроводячі вражіння, які-

*) Будда („Сака Муні“), оснுவатель песимістичної релігії, після переказу мав бути королівським сином. Si non e vero, e bene trovato. З певністю не міг бути автором сеї релігії „хлоп“, бо для того як „conditio sine qua non“ потрібна вині же не душа. Впрочім будистичне простолюддя складає для сього також від себе свідощтво, бо ані здалека не понимає буддизму так песимістично, як його автор.

ми тут є арія, співучасть різнородної громади людей, набожна їх постава, церковна обстановка. Всі ті додаткові вражіння є такі, що вони мовби ілюструють зміст пісні. І виходить сей зміст постільки сильнішим, поскільки сильніше на нас ділає представлена якась драматична штука, як тільки прочитана. Але та сама побожна пісня станеться карикатурою, коли її співати пр. у шинку, у веселім товаристві, на арію якоїсь веселої пісні. Отже є супроводячі змісти свідомости, які є догідні для даного поняття, а недогідні для иншого. Ми се властиво вже зясували, коли говорили про вплив почувань та вражінь на сформування переконання. Там ми ствердили, що воно так є; а тут треба нам зясувати: чому воно так є? — Чому? Бо в догідних обставинах зміст поняття стає яскравим, розвалковується перед нами в цілості; а в недогідних — він блідне, звивається й скриває перед нами своє богатство.

Звернути би нам тут увагу на питоменність душі поетів та женщин. Душа поетів є поетичною, а душа женщин „жіночою“ головню через свою глибоку, субтельну чутливість загалом. Ота чутливість догідна для життєвих понять і вражінь, і дає поетам змогу бачити поняття та відчувати вражіння в цілій їх яскравості та в цілому їх розвиненню. Звідти се походить, що поети бачать і знаходять те, чого не запримічують звичайні люди; що поети вміють так природно, живо, яскраво змалювати характери осіб, життєві події, що читаючи їх твори, маємо вражіння, мовби ми на все те гляділи в життю, а не в книжці про се читали. Бачити світляні образи на екрані в їх русі, а бачити малесенькі ті самі образи на кінематографічнім фільмі — се не є одно й те саме. Там образи виходять побільшені, злиті в життєву цілість, і кожда дитина може легко оповісти їх зміст; а тут образки — моментальні фотографічні знимки, фрагменти з життя, і колиб дитина хотіла зложити з них цілість, дуже легко помилилася би. Ось така ріжниця заходить між тим, що поет бачить, а між тим, що бачить звичайний чоловік у життю.

Релігійність женщин — проява здавна спостережена й обьяснювана жіночою чутливістю. Однак здебіль-

ша або невластиво, або бодай невірно. Атеїсти прояву так толкують: Релігія — сеж чуття (або бодай витвір чуття), а що жінщини є чутливійші від мушин, тому вони й релігійніші. — Алеж річ вдійсности мається зовсім инакше. Вроджена глибока й ніжна чутливість дає змогу жінщинам моральні і всі релігійні поняття бачити мовби на екрані, а холодно думаючи мушини бачуть їх тільки мовби на кіноматографічному фільмі. Тому для жінщин сі поняття яскравійші, живійші — більше зобовязуючі. *) Історія свідком, що загал жінщин не відзначався даром логічної аналізи, дискурзивности. Зате жінщина вміє „вичути“ не одну життєву правду — красше, ніж не знать який логік. Жінщина вивінована даром інтуїтивного пізнання (як і поети), якого характер ми вже зясували. Поняття (розуміється: не всі, лише ті, які мають вплив на почуття) бачить жінщина на канві своєї ніжної чутливости; а через те виявляються такі подробиці й сполучення їх змістів, яких самим аналітичним розумом не легко викриєш. Але хто доходить до пізнання дискурзивністю, сей знає рації, чому річ саме так мається (він пізнав механізм правди, коли так годиться говорити). А хто інтуїтивно пізнає річ, сей не знає рацій — він бачить уже готовий вислід механізму правди.

По всім, що сказане, буде для нас зрозуміле, що інтуїтивне пізнання релігійних понять доступне лише для того, чия душа збогачена засобами релігійних почувань (якими є: пошана Бога, любов Бога, страх перед Богом, туга за Богом і т. д.) Буде для нас зрозуміле також се, що таке інтуїтивне пізнання конечно — бодай поскільки воно відноситься до вихідних чито основних релігійних понять. Без такого пізнання неможливою є вірна синтеза релігійних понять, бо 1) основні релігійні поняття виходять безбарвними, коли не карикатурними; 2) самою дискурзивністю тут не мож-

*) Се має ще й таке своє толкування: Критична свідомість у жінщин не є така сильна, як у мушин. І тому та свідомість не може так легко знищити природних інтуїцій, як се буває в мушин. А що природні інтуїції простою дорогою доводять до Бога, отже ясно: чому жінщини є більше релігійні, як мушини.

на дійти до кінця, бо треба би кожду річ і цілу вселенну наскрізь поняттями проникнути, і всі ті поняття звести в гармонійну цілість — отже легко можна прийти до заключення агностиків: *Ignoramus! et ignorabimus!*

А що в модернім світі є мільйони таких, котрі не тільки що не вправляються в релігійних почуваннях, але вправляються саме в противних почуваннях, то не диво, коли модерні люди сталися просто сліпими на релігійні поняття, коли релігійний скептицизм, агностицизм та догматичний атеїзм знаходять стільки прихильників. І не диво, коли вчений атеїст навіть дуже подрібно вміє докази на естуввання Бога, а всеж таки в Бога не вірить. Атже вихідні поняття тих доказів у його душі мають карикатурний зміст.

5. Поняття дійсности треба ставити яко визначну категорію між змістами свідомости, що впливають на краску понять та думок. Подумати собі „мій батько вчора помер“, а „дійсно мій батько вчора помер“ — се не ділає однаково. Поняття дійсности, додане до інших понять, дає їм якнайбільшу зобов'язуючу силу, а також скріплює й оживляє їх краску. Представмо собі чоловіка, для якого поняття дійсности втратило більшу частину своєї сили (він дивиться на світ і життя, як на сон, або як на якусь комедію). Що се означатиме? Ось те, що всі тверді границі в пізнанні для нього будуть похитними. І буде він собі конструувати світ після своєї примхи (льоґічної чи чуттєвої).

Такий чоловік — се не проста видумка. В модерному світі є тисячі й тисячі таких.

Вже старинні софісти належали до таких людських типів. Коли приймати, що „чоловік є мірилом усіх річей, як тих, що є, так тих, що не є“, або що кожній річі рівним правом можемо приписати якусь прикмету і заперечити її, — як се софісти приймали, — то ясно, що дійсність тратить свою силу для чоловіка. Менше-більше такий самий вплив на поняття дійсности має скептицизм та новітний феноменізм, підшитий агностицизмом. Не диво отже, коли в модерному світі, що пересяк софістичними або бодай півсофістичними ідеями,

навіть основні життєві поняття втратили всяку святість та повагу.

Якщо багато недовірків наvertsається до Бога щойно на смертельній постелі, так се тому, що смерть тоді перед ними стоїть яко невтолима дійсність, і в наслідок того в їх душах відживають усі природні інтуїції, котрі відносяться до людського життя й смерті. Діалектика тут уже не спроможна перемовити сили тих інтуїцій, а вони свідчать про друге життя та про Бога.

Дійсність пізнаємо або безпосередно, або посередно — себто: через свідство поважного чоловіка. Авторитет се для людського життя необхідна категорія, що свідчить про дійсність. Отже поняття, за яким стоїть авторитет, осягає менше-більше ті самі психологічні плюси, як те поняття, до якого додаємо поняття дійсності. А що в новітньому світі так сильний просто анархічний індивідуалізм, то ясно, що й се значно причинюється до утруднення пізнання божої правди. Вірш з підписом славного поета весь загал уважатиме архитвором. А той самий вірш, але з підписом якоїсь незвісної людини, загал навіть не помітить, а ргіогі вважаючи його чимсь марним. Чи отже дивне, коли ті, що божому світови не признають ніякого авторитету, ніякої святости, бачуть у світі лише се, що дозволяє їм бачити їх засліплююча гордість? Чи дивне, коли атеїсти не даються переконати з творів віруючих авторів, аргіогі вважаючи тих авторів за дурнів — бодай у релігійних квестіях?

6. Наконєць чинником яскравости понять є уклад контрастів. Се загалний психологічний закон, і відноситься він також до вражін та до почувань. Зимно найбільше тоді разить, коли наше тіло дуже розігріте, і нагло виставляємо його на ділання зимна. Сум тоді для нас найприкрійший, коли заскочує нас у веселому розположенню. Жартібливий дотеп має найбільшу силу саме в такому розположенню, коли не випадало би сміятися.

З психологічної сторони уклад контрастів посідає менше-більше ті власности, що й нове поняття. Се лекше стане для нас ясним, якщо матимемо на думці

ті випадки, де противні змісти свідомости сліднують один по другім. Для свідомости, яка має моментальне уформування*) в означеному напрямі, не може бути нічого більш нового (розуміється: під оглядом моментального уформування) як противне уформування. Образово се можна би так представити, що через наступне (противне) уформування ціла моментальна будова свідомости валиться аж до своїх основ — отже для наступного чуття, вражіння чи поняття душа віддає свої свіжі сили, як се діється при новому поняттю. Ніщо на річі не змінюється, коли контрасти виступають разом у нашій свідомости. В такому випадку: що один контраст намагається знищити, се другий піддержує, отже психічні чинники через се знаходяться в стані, в якому видають зі себе більшу енергію, аніж звичайно. Під логічним оглядом зміст одного контрасту звертає нашу увагу на поодинокі прикмети другого контрасту, і так зміст контрастів стає для нас подрібнійше зв'язний та яскравійший. „Противенства взаємно освітлюються“, як се вже здавна завважане.

Контрасти мають у нашому життю інтензивно й екстензивно не менший вплив, як новість. Дитина, коли щось має, зараз біжить, щоби похвалитися тим перед іншими. Шукає вона контрасту („я маю, а ти не маєш“...), щоби через те її вражіння стало сильнійше. Убогі — багаті, невчені — вчені, нехристияни — християни, молоді — старі і т. д. — се самі контрасти, і вони сповняють свої функції в життю одиниць та цілих народів. Абсурдна річ: стреміти до вирівнювання всіх противенств між людьми, хочби тільки під оглядом майна (як се хочуть соціалісти). Колиб се вдалося, так воно звело би нашу душу в стан інерції. Пануюче поняття чи якесь суспільне уладження без ніяких своїх контрастів перестало би ділати на душу, для душі сталося би наче мертвим. Нема тут ніякої апеляції, бо се вже наша природа така. Тому

*) Моментальне уформування свідомости се властиво моментальний зміст свідомости. Сей зміст також можемо поняти яко будову душі — одначе лише яко моментальну. Сей зміст спеціально вяже (формує) ті сили душі, які найближче стоять до свідомости й перекидуються в свідомість.

то „чисті ідеали“ в світі годі здійснити, й було би зле колиб їх можна здійснити. Колиб одному народови вдалося всім націям на світі накинати свою національність, то національність тим самим втратила би всяке значіння в життю. Зараз же виступили би інші суспільні чинники (як пр. релігія, класовість і т. ин.), які переймали би нинішнє суспільне значіння національності. Подібно діялось би, колиб одна релігія запанувала ген на цілому світі без ніякого виїмку. Дійсно глибокими є слова Ап. Павла: „сила моя в немочи совершается“. Без противенства нема сили, нема життя. Перші християни оглядали широко розвинене противенство до християнства (себто: поганство культурного світа), й тому далеко більше цінили християнство, як ми нині. А коли вся Європа стала християнською, християнство для многих одиниць зблідло, й вони стали шукати для себе інших релігій. Цілий новочасний рух проти християнства, хоч його проводарі не здають собі з того справи, посередно скріплює християнство, бо витворює противенство до християнства — противенство, яке християнство вже в своїх початках славно побідило. Інша річ, що образ новочасного противенства до християнства (тобто: образ атеїзму) є по більшій часті тільки утопійний (прикрашений чужим пірям), бо до нині ще ніде не вдалося заснувати атеїстичної суспільності. Однак поступи по тій лінії замітні, й вони щораз більше застрашуючі. Алеж чим вірнійше заповнюється образ атеїзму, тим вірнійше виступає й образ християнства.

VI. Психольогічно-моральні правила для об'єктивного пізнання

1. Як ми бачили, пізнання об'єктивної правди так наражене на преріжні субтельні психічні впливи, рішаючи для суб'єкту, що дехто може потрапити в сумнів: Чи загалом доступна для людей об'єктивна правда? А коли доступна, то по чому можна би пізнати, що се дійсна об'єктивна правда, а не суб'єктивна злуда? Не тут місце

відповідати на сі квестії в цілому їх обемі. Подамо на них відповідь лише з тої точки погляду, з якої ми дотепер придивлялися сій проблемі. Коли ми в льогіці розрізняємо вірні й невірні поняття, правдиві й ложні суди, правильні й софістичні заключення, а в психольогії догідні й недогідні розположення душі для пізнання правди, так се вже само собою свідчить, що ми знаємо отсю дорогу, яка веде до об'єктивної правди, та що ми можемо тією дорогою простувати. Але з другої сторони переконуємося, що се не легка річ. Лож, як усе лихе на світі, сама накидується. А правду, як усе дорогоцінне й спасенне, треба жертвами окуплювати й берегти. Для сеї ціли не вистарчить саме знання льогіки, ні знання (наука) загалом (при тих засобах ще легше приходить боронити своє суб'єктивне становище), але передовсім треба здійснити в собі ті психольогічні вимоги, які уможливають пізнання об'єктивної правди. Льогічні рації се тільки наче проміні світла, які відвотною дорогою ведуть до своєї вихідної точки — до вогнища чи до інтуїції, де вже годі один промінь відрізнити від другого. А тим огнищем у нашій припадку є почва нашої свідомости.

2. Треба отже для уможливлення собі пізнання правди вправлятися не лише під льогічно-науковим оглядом, але також під психольогічно-моральним. Можемо поставити такі правила для психольогічних вимог об'єктивного пізнання:

Щоби об'єктивну правду зрозуміти, як слід, треба своє суб'єктивне становище підпорядкувати об'єктивному. Отсе загальне правило розпадається на такі подрібніші:

1) Кожному поняттю, коли хочемо пізнати його вірний зміст, треба віддати цілу свою душу. Треба отже усунути з душі всякий ворожий настрій до сього поняття, і приймати його в душу так, як колиб воно було родженим горожанином нашої душі.

2) Для сповнення вимоги, висказаної в попередньому правилі, треба посідати високу моральну силу та чистоту. Треба могли застановити свої егоїстичні

почування, і легко розріжнювати: де починається наше емоційне почування, а де об'єктивність?

3) *Idea sana in anima sana**) Наша душа повинна бути здорова с. е. гармонійно розвинена, а такий стан досягаємо, коли ми нагромадили вже значні запаси пізнання й почування, придержуючися попередніх двох правил.

4) Добре розположені супроти об'єктивної правди, повинні ми кожде поняття розважати в догідних для нього психологічних умовах: старе поняття представити собі також як нове, а нове представити собі також як уже старе, і вишукувати для поняття найбільш цитоме йому положення та чуття і т. ин.

VII. Вплив талану

1. Тайна талану скривається в природній організації підсвідомості. Ся організація здібніша в процесах пізнання (нас тут обходять тільки такі талани), як організація підсвідомості звичайної людини. Отсю різницю можна найкрасше зрозуміти, коли уявимо її собі на взір різниці, яка заходить між набutoю організацією підсвідомості вченого й невченого чоловіка. Вчений лекше орієнтується в світі, більше бачить, инакше бачить... Аналогічно відноситься талановитий чоловік до звичайного.

Талановиті тай геніяльні люди також не є вільні від психологічних умовин для об'єктивного пізнання, які ми навели в попередньому розділі.

Талан чи геній — се також лише чоловік. По перше: світ для нього так само є морем дивно-різноманітного множества, в якому треба шукати єдности (синтези, оконечного змислу). Що більше! Для талану світ є ще більшим морем, як для звичайного чоловіка. Він помічає далеко більше квестій, як звичайний чоловік. І чим

*) Се перелицьована латинська приповідка: »*Mens sana in corpore sano*«.

менше розвинений чоловік, тим менше квестій помічає. Німа животина не помічає ніяких (метафізичних) квестій.

Саме в тому полягає висшість талану, що для нього світ дивніший, глибший і ширший, як для звичайного чоловіка. Алеж у тій висшості криється й більша небезпека: талан виставлений на різні манівці, про які звичайним людям навіть не снилося. По друге: талан се „більша душа“; всі процеси, відношення й форми, що заходять у людській душі, заходять також у тій „більшій душі“, але в більшому стилі. Розуміється, що сей „більший стиль“ не хоронить талану перед усякими уємними психольогічними впливами, на які наражена людина загалом при формуванні своїх поглядів чи переконань. Навіть противно: талан ще більше виставлений на манівці також під сим оглядом. Чим менше чоловік розвинений, тим більше він консервативний (се консерватизм з немочи). Не має він тої свободи в думанню, тої сили лету в духовому життю, яка уможливила би йому легко змінити своє становище. А чим більша душа, тим більша її автономна сила. По третє: всесторонний, гармонійний талан се дуже рідке явище. Звичайно талани є односторонніми: поетичний, льогічний, релігійний, природничий, аналітичний, синтетичний і т. д. Отже душа зі спеціальним таланом уже з природи уформована в одному напрямі, і на річи, які не підходять під її напрям, глядітиме скісно — себто: з упередженням.

2. Талани й генії є тими, що відкривають і розвивають всі можливі світогляди, квестії, становища, дотворюючи їм подрібний зміст та відкриваючи їх внутрішню льогічність. Вони є тими, що вишукують рації (закиди) проти всіх своїх противників. Вони на всі можливі сторони віддаляються від загально-людського природного світогляду. Вони вміють бути найбільшими фанатиками, бо вміють цілу свою душу заповнити подрібно розвиненим своїм світоглядом. А звичайні люди тільки ступають за ними то в наслідок виховання, то в наслідок моди, то в наслідок подиву і т. д.

Чи отже талан є авторитетом, коли ходить про правду загалом чи то про світогляд? Ні найменше. В чім-

жеж він є авторитетом? В подробицях загалом. Талан придивляється поняттям наче через побільшаюче скло. Саме в тому полягає висшість його „організації“ (духа). Він спостереже виразні члени й звязи між членами там, де звичайний чоловік бачить тільки в одно злиту „масу“. І тому талан зуміє поставити нові квестії й перевести дрібничкову (нову) аналізу понять. Але при всьому тому, як уже сказано, може він підлягати всім психологічним впливам, що заходять при формуванні поглядів чи переконань. І коли талан буде упереджений до якогось поняття, то він зуміє подрібно заналізувати те поняття в його карикатурному виді, зуміє логічно й психологічно його обоснувати. Однак у своїй праці стрі-неться він також з такими поняттями, до яких буде психічно добре розположений. Сі поняття філософ належно заналізує, а поет належно вискаже. Ось тому всі талани й генії заслужилися для правди бодай у деяких дрібницях. А що до світоглядної правди — се „бо-жа“ правда. Для неї й геній повинен бути свято розпо-ложений, щоби її зрозуміти. Тільки що геній, придержу-ючися тих психологічних правил, які ми подали для уникання шкідливих психологічних впливів, далеко біль-ше осягне, аніж звичайний чоловік.

VIII. Антиципації

1. Остається нам розважити ще процес антици-пацій.

Обговорюючи аперцепцію, пізнали ми, що на кож-де явище, на кожде поняття глядимо зі становища того всього, що вже є в нашій душі. Антиципація — се тіль-ки спеціальна категорія аперцепції. Коли бо при апер-цепції беремо в рахунок загалом усі психічні стани (во-лю, чуття, поняття...), які на свій спосіб модифікують усе, що входить у нашу свідомість, то при антиципації беремо в рахунок лише те (признане нами) поняття, яке нам має витолкувати якусь групу явищ, або й цілий світ. Кожде провідне наше поняття, кожда теорія, гі-потеза — се антиципація (вираз зложений з латин.

слів *ante*, зн. в перед, та *sapere*, що зн. брати). Приміром: хто має таке переконання, що спіритистичні явища се тільки штучки хитрих обманців, сей антиципує всі спіритистичні явища в тому значінню, що всі вони (хочби й він сам був їх свідком) мають ствердити його погляд. Влучна антиципація — сеж влучне витолкування явищ — справляє наш зір, куди треба і як треба, уможливорює нам пізнати дійсний стан світа. Алеж хибна антиципація — се упередження, якого наслідки в процесі пізнання ми вже заналізували. Тут подамо примір *ad hoc*: Коли я посуджую якогось чоловіка, що він на мене гнівається, то всі його діла й слова натягатиму („толкуватиму собі“) так, щоби вони оправдали мій погляд. А коли мій погляд не є обоснований, то я в наслідок хибної антиципації хибно толкуватиму діла й слова того чоловіка. — Атеїсти всякого рода так поступають з фактами, які стрічаємо в світі, насильно підтягаючи їх під форму своєї антиципації: під змисл механістичного світогляду.

2. Людське пізнання має два жерела: досвід і розум. З огляду на досвід ми є тільки обсерваторами; а з огляду на розум ми є творцями. Але між досвідом і розумом заходить взаїмна залежність. Обсерватор постійно знаходиться в антагонізмі: він повинен видвигнути та зібрати лише чисту дійсність, отже не сміє підлягати ніяким пересудам, котрі його засліплювали би (надаючи обсервованим фактам инше значіння, як вони вдійсности мають). Та з другого боку: обсерватор не зможе успішно відкривати чистої дійсности, якщо не буде ділати під проводом влучної ідеї, котра його діланню надасть доцільність.

Тому, що а *priori* годі певно знати, котра ідея в досліджуванню даного явища буде „добрим провідником“, то перший наведений нами момент каже нам „лише ніяких антиципацій“ (бо вони дуже легко можуть бути пересудами); а другий момент каже „антиципація є конечна“. Добрим обсерватором буде той, хто в кожному моменті зуміє холодно а всесторонно скритикувати кожду свою думку — як сю, котру переймив від інших, так і ту, котру він сам видвигнув.

Однак се не кождий зможе зробити. Абстрагуючи від логічного вишколення, ізза браку якого многі одиниці не є спроможні належно критикувати своїх думок, мусимо ще вказати на психологічні чинники (як консервативна вдача, гордість, партійність і т. ин.), ізза яких многі також не є спроможні належно критикувати своїх думок.

Се правда, що таланам та геніям лекше приходить ся зірвати з переконаннями, які впоїло в них окруження, і належно скритикувати їх, — куди лекше, аніж звичайним людям. Однак також з противного боку: талани красше вміють віддатися своїм думкам, аніж звичайні люди, — вони вміють віддатись їм цілою душею. І коли сі їх думки не будуть вдатними, то засліплення таланів буде більше, чим звичайних людей. Отже ся вроджена свобода, якою відзначаються талани, не є тою „святою“ свободою, яка потрібна для об'єктивного розсудження всіх „за“ і „проти“.

3. Наконєць приходить ся нам говорити про свободу в думанню. Розправляючи про аперцепцію та антиципацію, ми мали нагоду переконатися, що для об'єктивного просудження проблемів потрібна свобода в думанню — потрібна правдива вільнодумність. Але на чому вона має полягати? Чи може на тому, щоби зірвати з усіми переконаннями нашого окруження, або може й з цілою людською історією, тай зачинати своє думання „ab ovo“? Се просто було би немудре, бож абсурдним було би припускати: що людська думка в своїому розвоєви через тисячі літ не викрила нічого путнього, і щойно „я“ (тобто: нинішній думаючий чоловік) має й зможе викрити цілу й повну правду світа. Отже нездержаний індивідуалізм у думанню — се не є правдива вільнодумність, лише засліплена гордість, або немудра методична засада. З другогож боку треба памятати, що влучна антиципація (чи вона своя, чи чужа, се річі не змінєє) більш поплатна, чим найбільша свобода в думанню. Пригадаймо собі: скільки ріжних явищ (як пр. круження землі довкола сонця, круження місяця довкола землі, спад листя з дерева, біг рік і т. ин.) вияснив

Newton своїм поняттям про причину падання тіл — тобто своєю теорією про гравітацію.

В чому отже полягає правдива вільнодумність? Лише в тому, щоби ми в кожному випадкові були логічно й психологічно готові й спроможні піддати повній ревізії свої провідні думки. А щоби се могло статися, ми повинні бути все-сторонньо образовані в предметі (треба читати також книжки противників), а супроти правди свято розположені.

Вважати й називати себе „вільнодумцем“, зачисляти себе до „школи вільнодумців“ се ще не є ніякою запорукою для правдивої вільнодумности. В усіх „школах“, в усіх релігіях, партіях і т. д. є багато (найбільше) таких, котрі сліпо придержуються „свогого“, а „чуже“ а ргіогі відкидають, бояться ближе придивитись йому, бо не хочуть уступити зі „свогого“ становища. Правдивий вільнодумець досліджуватиме все, з чим стрінеться в життю. А досліджуватиме з доброю волею й зі щирою готовістю змінити свої думки, якщо виявиться, що вони не є правдиві.

*

*

*

Коли приглянутися світови, то легко можна відкрити, що в ньому повно різнородних противенств (як пр. я — світ, душа — тіло, моральне — фізичне, субективне — обективне, свобода — залежність...), а чоловікови, якщо хоче жити по божому призначенню, треба всі ті противенства зводити в гармонію. Не инакше річ мається також у пізнанню: і тут повно різнородних противенств, а хто хоче пізнати „божу“ правду й зростися з нею, сей безнастанно мусить обминати всякі Сцилли й Харибди, сполучувати всі противенства, як ростюче зерно сполучує в собі „вогонь і воду“.

ПІЗНАННЯ ЗОВНІШНЬОГО СВІТА

I. Стан квестії в грецькій філософії

1. Простий чоловік не ставить собі квестії: як се можливо пізнати зовнішній світ? Він пробуває в переконанні (яке в новочасній філософії названо „наївним догматизмом“): що зовнішні речі пізнаємо так, як вони є самі про себе, — ми їх тільки „бачимо“, а нічого свого (суб'єктивного) до них не додаємо. В такому психічному стані чоловік ще не помічає акції нашої власної природи в процесі пізнання. Природа накидує йому пізнання зовнішнього світа, і він бере се за „факт без запиту“, бо ще не вміє критикувати своєї природи.

Щоби дорости до такої критики, для сього потрібна філософічна рефлексія. Не яканебудь рефлексія, але філософічна. Видно се з того, що навіть освіченим людям трудно приходить ся поняти квестію про пізнання зовнішнього світа, поскільки вони ще не перейшли бодай першого ступня філософічних студій.

Нічого отже дивного в тому, що в грецькій філософії нашу проблему розмірно пізно видвигнуто та що виспеціалізовано її щойно в кінцевій періоді тоїж філософії, а головну її трудність сформуловано щойно в новочасній філософії (Kant).

2. Квестію про пізнання зовнішнього світа, поскільки знаємо, перші видвинули Емпедокль, Анаксагор і Демокрит (усі в V. ст. пер. Хр. — а перший грецький філософ, Талес, родився 640. р. пер. Хр.). Отся квестія звязана з квестією про взаємне ділання річй. Ту другу квестію пояснював собі Емпедокль в той спосіб, що з кожної річи через пори (*πόροι*) витікають часточки (*ἀπορροαί*), і входять у другу

річ через її пори. В тому поясненню знайшов Емпедокль розв'язку для першої квестії. При видженню заходить подвійне витікання: одно від видимих річий в око, друге від ока до видимих річий, і коли обі струї сходяться, тоді повстає образ річи. Звуки повстають наслідком струяння воздуха через трубну форму вуха. Нюх полягає на продиранню субтельних часточок через нюховий орган підчас вдихування.

Як бачимо, Емпедокль попередив відкриття новочасної фізики. Він приймав також: що світло потребує якогось часу, заки від сонця дійде до нас. Виходило се з його думки про „витікання часточок“.

Емпедокль твердив: що „однородне“ пізнаємо через „однородне“ (тобто даний елемент річий через такий самий елемент у нас). Анаксагор твердив противно: що пізнаємо „ріжне“ через „ріжне“, бо пр. що має таку саму температуру, як ми, се не робить на нас ніякого вражіння. Змисли заслабі, щоби пізнати правду; вони не розрізняють належно складових частий річи. Повну правду пізнає тільки розум.

Анаксагор приймав одного Бога, якого називав „розумом“ (*νοῦς*). Вся доцільність у світі походить від того Розуму (*πάντα διεκδραμίζε νοῦς*).

Демокрит, перший найповажніший представник послідовного матеріалізму, приймав: що від річий відриваються атоми з цілої їх поверхні, і творять образи тих річий (*εἰδωλα*). Сі образи передістаються до наших змислів, і так пізнаємо річи. (Так учив вже Левкип, попередник Демокрита і батько матеріалізму.) В дійсності є тільки атоми і порожнеча (простір), а квалітаивні ріжниці є тільки в нас, у нашому змисловому явищі. Тим Демокрит попередив новочасний поділ прикмет річий на першорядні й другорядні (Galilei, Descartes, Locke).

Змислові зображення вважав Демокрит за неясне пізнання. Правдиве пізнання осягаємо розумовим дослідом.

Як бачимо, отся перша розв'язка нашої проблеми була догматична.

3. Грецькі софісти (також у V. ст. пер. Хр.) були ті, котрі перші в історії філософії видвигнули су-

бективне становище. Перед ними уже через яких 150 літ розвивалась грецька філософічна думка. Спільний вислід праці всіх передсократівських філософів був такий, що образ „філософічного світа“ став дуже різнитися від образу „звичайного світа“. Що в звичайному світі загально входило за певне й навіть наглядне, се філософи доказами збивали й відкидали яко обман. Елеати доказували: що нема простору, нема руху, нема повстання, нема множества річий, а є тільки „*ἐν καὶ πᾶν*“ (одно і всьо); Геракліт учив про безнастанну зміну: нема буття, є тільки вічне повстання (*πάντα ῥεῖ*); Демокрит учив: що в дійсности є тільки матерія і порожнеча („ніщо“, котре одначе існує), що ріжниці між прикметами річий мають тільки субективну вартість... Філософи собі суперечили, а кождий умів своє „доказати“ — практична діалектика вже високо розвинулася.

Софісти, адвокати, які вже для свого звання вправлялися в діалектиці та в підгляданню слабих людських сторін (щоби тим користуватися в суді, і брати верх над своїми противниками — „*τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν*“), підглянули слабу сторону філософії — помітили: що в філософії є багато „людського“ не тільки під оглядом зміслового пізнання (як се приймав Демокрит), але також під оглядом розумового пізнання. З того впливав дальший висновок: що в пізнанню є багато „людського“. А що вони не досліджували проблеми зріло й поважно (для їхніх цілей се й не було потрібне), тому представили своє відкриття в пересадній формі: Все в пізнанню є „людське“: „*πάντων χρημάτων μέτρον ἀνθρώπος*...“

Протагор твердив: що про кожду річ можна те саме твердити й те саме заперечити (мав він взір на філософах, які собі суперечили). Отже всі твердження є однаково правдиві й однаково ложні: Правдою є се, що кому здається. (Геометричні правди не мають річевої вартости, бо в дійсному світі нема таких правильних фігур, якими оперує геометрія.) Розуміється: Протагор міг доказувати сі свої твердження тільки граючися словами й поняттями.

Горгій довів отсю штуку до кінця, і твердив: що „нема нічого“; а якщоб щось було, то годі би його пізнати; а якщоб і можна його пізнати, то годі було би його иншим переказати.

Для приміру наведемо його другий доказ: якщоб щось було (існувало), то годі би його пізнати. Бо якщоб ми мали пізнання дійсного ества „того що єсть“, то наша суб'єктивна думка мусіла би бути тотожна з дійсним еством (мусіло би бути: поняття = річ); а „того, що не є“, неможливо би було навіть подумати собі. Але якщоб так було, то не була би можлива ніяка лож, — навіть се не було би ложю, колиб хтось сказав: що на морі бій на колесницях (Wagenkampf). Се одначе абсурд. — З тої аргументації вдійсності виходить тільки се, що суб'єктивна думка і дійсна річ не є те саме; але не виходить: що пізнання дійсного світа є неможливе. Як фотографічна знимка не є те саме, що фотографований предмет, так думка (поняття) не потребує бути те саме, що подуманий предмет.

Знаменна річ, що суб'єктивне становище вже сих перших своїх подвижників довело до метафізичного нігілізму й до етичного декадентизму. Горгій погорджував чеснотою.

Гіппій твердив, що „закон є тираном для людей, бо в багатому робить насилля природі“ (доказував се Гіппій тим, що закони є змінні і в різних суспільностях ріжні).

Польос, Каллікль і Тразимах проклямували „право сильнішого“, і вчили: що се є природним правом свої пристрасти задовольняти, скільки хто більше може; той, що робить кривду, є ліпший від того, хто терпить кривду; дурний є той, хто без власного терпіння може робити кривду, а не робить її.

Критій віру в богів проголосив за винахід якогось мудрого (лукавого) державника, а душу утотожнював з кровю.

4. Сократ († 399 пер. Хр.) перший у грецькій філософії переміг суб'єктивістичне становище, видвинене софістами. Крім діалектичних штучок софісти ще не вміли піднести ніяких поважніших рацій для утвердження свого становища. Софістичній діалектиці Сократ протиставив здорову діалектику, доводячи всюди до дефініції. Головне твердження софістів було: що нема різниці між правдою і неправдою; а Сократ при по-

мочи дефініції доказував: що таки є різниця між правдою і неправдою — отже правду можна відрізнити від ложі, можна її пізнати. Ось така була розв'язка нашої проблеми при першій розправі, коли „субект“ загрожував „обектови“. Софісти тим заслужилися для філософії, що відкрили „субект“. А раз відкритий субект уже не міг зникнути з філософії, і кождий пізніший філософ був приневолений в якийсь спосіб узгодити „субект“ з „обектом“ (тобто: з цілим зовнішнім світом).

Плятон (428 — 348 пер. Хр.), ученик Сократа, у своїх творах устами Сократа (Сократ тільки устно навчав, а не написав нічого) діалектичним способом побиває софістів. Але він уже й позитивно зясовує нашу проблему, виходячи від синтези становища Геракліта (*πάντα ῥεῖ*) і становища Елеатів (повстання, зміни нема). Становище Геракліта відносить Плятон до змислового світа (тут панує безнастанна зміна); а становище Елеатів відносить він до ідеального світа (тут нема змін). Головні його квестії, що відносяться до нашої проблеми, були такі:

а) Яка є причина ладу в світі? (Як могли потворитися ества з однаковими природами?) Се квестія про *universale in re*.

б) В який спосіб можемо пізнати сей лад? Се квестія про *universale post rem*.

І відповідає Плятон на першу квестію: Світ сотворив Бог. А сотворив його так, що „вічні ідеї“ (які існують самі про себе, осібно від Бога) відбив на вічній матерії. Отже всі люди тому мають однакову природу, бо всі вони є сотворені на взір „ідеї чоловіка“; аналогічно коні, пси, рожі і т. д. На другу квестію: Людські душі жили вже перед земським народженням (*praeexistentia animarum*), і бачили „вічні ідеї“ (*universale ante rem*). Отже пам'ять про ті ідеї їм уже вроджена (*ideae innatae*). І коли чоловік бачить на землі пса, рожу і т. д., то він пригадує собі „ідею пса“, „ідею рожі“ і т. д. (се *universale post rem*).

Змислове пізнання Плятон, яко раціоналіст, мало цинив, і тому навіть не ставив собі квестії: як можна змислами пізнати зовнішні річі?

Аристотель (384—322 пер. Хр.), ученик Платона, в діалектичній боротьбі проти софістів покликається вже на засаду суперечності (він її перший і сформулював) та аналізує логічні процеси думання (він є батьком наукової логіки). В той спосіб Аристотель раз на завсіди опрокинув софістичне твердження, що нема різниці між правдою і неправдою. Одначе та перемога відноситься тільки до логічної сфери, а ще не рішає проблеми про пізнання зовнішнього світа.

В поетичних квестіях Аристотель заняв емпіричне становище. Відкинув „вічні ідеї“ свого вчителя (яко зайве повторення фізичних річий), відкинув також „вроджені ідеї“, і вийшов від засади: *nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu*. Розум зноситься з річями тільки за посередництвом змислів. Зовнішні річі (не через порожний простір, як у Демокрита, але посередно через воздух або воду) ділають на наші змисли, й спричиняють у них свої „відбитки“ (*εἶδος αἰσθητόν*). З тих змислових „відбиток“ розум при помочи абстракції творить загальні поняття (*universale post rem*). Змисли „*per se*“ не обманюють, тільки „*per accidens*“ можуть нас обманювати.

Перемога суб'єктивістичного становища ще не була цілковита, бо на тому ступні розвою суб'єктивістичне становище ще не висказало своїх найсильніших, своїх властивих слів. І щойно по Платоні та Аристотелеви філософи стали глибше розчитуватися в книжці того становища.

4. Критикуючи процес людського пізнання, грецькі софісти й ті, що продовжували низку їх думок (Киренаїки), набрали такого переконання: що людська думка все може, бо може суперечності „доказати“; але саме тому вона не має об'єктивної вартости. Так висші, тобто розумові, інтуїції в очах тих філософів збанкрутували; а низші, тобто змислові, інтуїції стали добиватися ексклюзивно пануючої позиції — саме тому, що вони нагальніші, що нема в них тої свободи, яка заходить у висших сферах людського психічного життя.

Киренаїки (Аристип старший і інші; вони належали до т. зв. „неповних сократиків“) проповідали необмежену змислову насолоду („Lust des Augenblickes“) як ціль життя. Отже властива етика цілком пропала, а остала тільки диференціяція змислових почувань. Се впливало з їх порішення квестії про пізнання зовнішнього світа.

Киренаїки розрізняли „вражіння“ (*το πάθος*) і зовнішню річ, яка спричинює в нас вражіння (*το ἐκτός ἀποκείμενον καὶ τοῦ πάθους ποιητικόν*).

В оцінці відношення між „вражінням“ та „зовнішньою річю“ Киренаїки випередили Кант-а. Вчили вони: що „зовнішня річ“ вправді існує, але ми нічого про неї ближше не можемо довідатись. Чи вражіння інших людей згідні з нашими, сього не знаємо; спільна назва для відповідних предметів нічого не доказує. Так Киренаїки обмежили людське пізнання на змислові вражіння, а й тим відмовили об'єктивної вартости.

Теодор з киренаїцької школи так вславився був поборюванням релігії і етики, що дістав назву „атеїст“.

6. Киренаїків можемо зачислити до софістів (Аристотель зачисляв Аристипа старшого до софістів), бо вони зі свого скептицизму висновували такі самі аморальні заключення, як і софісти.

Пізнійші заступники суб'єктивного становища в грецькій філософії, які приходять під назвою скептиків, репрезентують те становище більш гідно, бо не висновували з нього аморальних засад, а старались вишукати для нього рації з усіх сторін.

Пиррон з Еліди (около 360—270 пер. Хр.) учив: що „ніщо в дійсности (т. е. як *Ding an sich*) не є краше ані бридке, справедливе або несправедливе; сама про себе кожда річ так само є і не є тим, як і іншим; усе полягає тільки на людських поглядах і звичаях“ (*Diog. Laert. IX, 61*). В противенстві до софістів і Киренаїків Пиррон висновував з того засаду стоїчної моральности: „Все зовнішнє в людському життю є безвартісне (*ἀδιάφορον*); мудрцеви лицьє завсіди задержати повний психічний спокій (*ἀταραξία*), хочби не знати що йому приключилось“. Сам Пиррон тільки устно навчав, як

і Сократ. Йогож близші й дальші ученики в книжках розвивали його погляди (додаючи до них і свої власні.)

Тимон (325—235 пер. Хр.), приятель і ученик Пирона, наводив такі докази для скептицизму:

а) Вражіння і зображення не дають нам певного пізнання річий. Щоби ми могли довідатися про дійсний стан річий, мусіли би ми знати не тільки те, як вони виглядають самі про себе, але також: як вони діляють на нас. Річи є без твердої ріжниць, непостійні й змінні. А тому наші вражіння і зображення не є правдиві, ані ложні. Не можемо порішити: чи річ в дійсності (*Ding an sich*) посідає ті прикмети, які посідає як явище в нашому пізнанні. Вправді годі сумніватися про явище (позори), тільки про дійсність (поза нашою свідомістю.)

б) Ще менш певне є розумове пізнання, бо при кожному твердженні можна повести однаково сильні рації „pro“ і „contra“.

Той самий аргумент підносили Аркезилай (315—241 пер. Хр.), голова т. зв. „середньої або новітньої академії“, і пізніші скептики. Видно, що призбирання численних суперечностей між філософами в наслідок великого розвою філософії домагалося своєї розв'язки. Скептицизм — філософічна загальна зневіра — був першою розв'язкою сеї проблеми. Аркезилай — згідно з Тимоном — учив: що не можемо нічого певного знати — навіть того ні, що нічого не знаємо. Отже треба нам у життю здержуватися від категоричних тверджень (*ἐποχή*).

Карнеад (214—129 пер. Хр.), основник III. академії, що до вартости змислового пізнання аргументував подібно, як і Тимон:

Годі нам справдити: чи змислове зображення є правдиве, чи ні. Щоби справдити зображення, яке маємо, мусіли би ми мати вірне зображення річи, тай порівняти наше зображення з тим вірним. Але саме такого вірного зображення шукаємо... Отже змислове зображення не є критерієм правди.

Об'єктивну вартість розумового пізнання оспорював Карнеад, вказуючи вже не на факт супереч-

них думок між філософами, але на рацію, котра міститься в самій природі розуму. Заступав він сензуалістичну засаду „*nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu*“. Якщо змислові зображення не дають нам певного пізнання, а розум, творячи свої поняття, тільки перелицьовує те, що йому змисли піддали, то ясно: що розумове пізнання є ще менш певне, як змислове. Остається нам отже тільки субективна чи то позірна правда — „*φαίνεται ἀληθές*“, чим Карнеад також випередив Кант-а о тисячі літ.

7. Під кінець I. століття пер. Хр. відновив пірро-нейський скептицизм Енесидем з Кноссу, який учив в Александрії. Написав він *Πυρρωνείων λόγων ἀπὸ βιβλ. α.* Енесидем наводить 10 доказів скептицизму (*τρόποι τῆς σκῆψως*):

1) Різнородність у сензитивній будові звірят. Отже різні звірята різно схоплюють один і той самий предмет, а нема змоги порішити: котре схоплення є вірне?

2) Ріжності між людьми — з таким самим наслідком, як і в 1).

3) Ріжні змисли в одного ества. Кождий змисл инакше схоплює предмет, а нема змоги порішити: котре схоплення вірне?

4) Ріжність станів в одного субекту, а в наслідок того і ріжність вражінь (пр. коли ми здорові, вино нам видається солодке; а в горячці те саме вино видається нам квасне).

5) Предмети в ріжному положенню й віддаленню видаються нам инакшими.

6) Предмети завжди виступають в сполучі з иншими (з водою, з воздухом і т. д.).

7) Зміна величини або структури предмету спричинює також зміну в наших вражіннях та зображеннях.

8) Наше пізнання загалом є релятивне, бо залежно від ріжних умовин річ нам різно представляється.

9) Инакше для нас річ представляється, коли вона для нас нова або рідка; инакше, коли вона звичайна.

10) Суперечности між людськими поглядами (ріжниці між вихованням і звичаями; між законами і релігійними поняттями та поглядами філософів).

До того ще оспорював Енесидем засаду причиновости: Причина належить до категорії відношення; алеж відношення не є нічим реальним, тільки чимсь подуманим. З другогож боку: причина не може бути рівночасна з наслідком, бо тоді наслідок був би не менше причиною „причини“, як причина є „причиною“ наслідка; не може вона ні попереджувати наслідка, бо причина доти не є причиною, доки нема наслідка; а що причина не може слідувати по наслідкові, се само собою ясне.

Енесидем поплутав тут „логічний ряд“ (*ordo logicus*) з „річевим“ (*ordo realis*). Не всі відношення є тільки чимсь подуманим; причинова зв'язь якраз належить до „річевого ряду“.

Не є стійними розумування Енесидема про неможливість рівночасности причини й наслідка. Він тут безпідставно абстрагує від ділання (витворювання, викликування). Причиною є та річ, котра витворює, викликає наслідок; алеж наслідок не витворює, не викликає (своєї) причини.

„Причина“ й „наслідок“ є взаємно залежними поняттями (*correlativa*), і тому, доки хто не усвідомив собі поняття „наслідку“, доти не може мати поняття „причини“. Алеж се так є тільки *in ordine logico*. А *in ordine reali* причина вже перед наслідком існує як річ, і ділає як річ, а через се стає причиною. Отже причина може попереджати наслідок.

Молодші скептики, Агриппа, Менодот з Нікомедії, а особливо Секст Емпирик (около 200 р. по Хр.), Сатурнін, Фаворин, зводили „тропи“ скептицизму на п'ять:

1) Ріжниці між поглядами філософів.
2) Необхідність сходження до безконечности (*regressus in infinitum*) при кожному доказуванні, бо кожне твердження треба доказати иншим.

3) Релятивність усіх наших понять.

4) Довільність основних тверджень, які мусять приймати догматисти, щоби уникнути *regressus in infinitum*.

5) Блудне коло (*diallele*), яке завсіди заходить між індукцією й дедуктивним силлогізмом: силою „висшої“ преміси доказується висновок, але в дійсно-

сти правдивість „висшої“ преміси залежить від правдивості висновку*). (Тим сі скептики випередили закид, який зробив дедуктивному сильогізму J. St. Mill.)

Деякі з тих скептиків зводили всі „тропи“ тільки на два:

1) Ніщо не може бути доказане само собою (як слідує з суперечностей між людськими поглядами про все на світі).

2) Ніщо не може бути доказане чимсь другим (бо й се друге не може бути доказане само собою, а *regressus in infinitum* є немислимий).

Як видно, новітні скептики головну увагу звертали на діалектичну сторону в пізнанні, як і перші софісти (Протагор, Горгій). Кінець завжди подібний до початку: пшеничне зерно переходить ріжні фази, й на-кінець знова видає зі себе пшеничне зерно.

8. На всі ті труднощі, які підносили старинні софісти й скептики проти можливості пізнання зовнішнього світа, ми нині вміємо подати вдоволяючі пояснення. Многі з тих труднощів є тільки софізмами; інші знов пояснили нам новочасна психологія й природничі науки (пр. длячого річи здалека видаються нам меншими, як у дійсності є; знаємо багато про спосіб, як ділають на нас зовнішні річи, і т. ин.) Знаємо нині, що основне розумове пізнання є інтуїтивне (психологічна й логічна евіденція), якого правдивості не можна й не треба доказувати — під загрозою абсурду**). Знаємо, що розум є „пізнаючою силою“ осібною й висшою від змислів, отже може контролювати й просуджувати вражіння ріжних змислів. Одначе все те наше знання ще не порішає властивої квестії про пізнання зовнішнього світа. Алеж тої квестії старинний світ ще не сформував був, як слід. Сформулував її щойно в новочасній філософії Kant.

*) Пр. із преміси „Всі люди є смертні“ слідує: що також „Іван є смертний“. Але в дійсності правдивість загальної преміси залежить від правдивості висновку, бо якщо б Іван не був смертний, то не були би всі люди смертними.

**) Гл. розправу „Свідоме й несвідоме в пізнанні“ V, 2 а).

II. Стан квестії в середновічній і в новочасній філософії

1. Процес розвою філософії в християнському світі відбувався аналогічно до процесу розвою старинної філософії, тільки в більшому стилі, з більшим багатством під кожним оглядом (і що до часу і що до осіб і що до філософічних творів і що до виспеціалізування напрямів і що до глибини та ширини думок).

Грецькі філософи перед софістами, ведені необмеженим довірям до людського розуму, розважали першу причину світа. Так само отці церковні з перших християнських віків і середновічні схоластики — тільки що їм уже християнська віра піддавала головну розв'язку: „Бог і душа“. А грецькі філософи мусіли зачинати „*ab ovo*“, і одні з одними розходилися в своїх висновках. По розцвіті філософії на природному (об'єктивістичному) становищі в обидвох випадках наступав зворот до суб'єктивістичного становища, а потому являлися зусилля: щоби перемогти те становище.

З приводу такого багатства ми й не зможемо подати перегляду всіх осіб і всіх думок, які в сій періоді в'яжуться з нашою проблемою. Подамо тільки короткий начерк, щоби дійти до властивої нашої теми і до її розв'язки.

2. Християнство і його боротьба із старинним світом, вандрівка народів і безкультурний стан тих народів спричинили довговікову прірву між старинною філософією й філософією в християнських народів. У філософії християнських народів дуже впливовим став новий елемент, якого старинна філософія не знала, а саме: боже об'явлення.

Християнська віра спершу вистарчала сама собі (Ап. Павло пише: „*глядіть, щоби хто не підійшов вас філософією*“, Кол. 2, 8). Уможливлювали їй те її новість, її етична глибина, її внутрішнє багатство (св. книги) і її опозиційна постава до всього, що було поганське. А коли згодом визначніші християнські уми й стали філософувати, то головню поглибляли об'явлення. Тільки неначе мимоходом деякі з них порушили нашу проблему. Так св. Августин (353—430) проти скептицизму підносить: що годі

сумніватись про те, що ми думаємо, хочемо, жиемо і істнуємо (від сеї засади 1200 літ пізнійше вийшов Descartes). Цінне є його зясування: в чому властиво полягає змислова помилність „per accidens“. Змисли вдійсности ніколи не помиляються, бо вони завсіди відбирають такі вражіння, як зовнішні предмети на них hic et nunc ділають. Помиляємось тільки ми в своєму осуді, бо видаємо осуд, не розслідивши належно, як відносяться наші моментальні змислові схоплення до цілого предмету. Що розум є без порівняння висшою силою від змислів, се для Августина само собою наглядне.

Цікаве, що в боротьбі проти скептиків (*Contra Academicos* I. 3. cap. 11.) св. Августин признає їх твердження про суб'єктивність т. зв. „другорядних прикмет“: листя дикої оливки (се його примір) для мене є гірке, для кози воно певно не є таке, коли вона його так жадібно їсть; але либонь є й такі люди, для котрих те листя не є гірке.

Середновічна християнська філософія починається в часах Кароля Великого і його наслідників (Alcuin, Rhabanus Maurus † 856, Scotus Eriugena). Витворюється схолястична школа, яка спершу придержується Платона, опісля Аристотеля. Зріст схолястичної філософії в XII. і XIII. ст. спричинило передовсім те, що християнському Западові (через Арабів і Жидів) стали звідні всі письма Аристотеля. Схолястики розчитувалися в Аристотелеви і узгіднювали його філософію з об'явленням. На причуд розвинули вони теологію та етику — се й було їх ціллю і призначенням. Але в філософії не пішли далеко поза Аристотеля (винявши ті місця, де їм вже саме об'явлення піддавало розв'язку). Нашу проблему полишили вони на такій стадії, на якій полишили її Платон і Аристотель. Виховані на св. Письмі, сини молодих народів, повні віри в себе і в людський розум, схолястики не були доступні для скептичних міркувань. Не розріжнюючи набутих інтуїцій від природних, грішили вони саме противно: що „забогато знали“, що не було квестії, якої вони не вміли би розв'язати. Але по розцвіті схолястичної філософії стали являтись голоси зневіри то до тої філософії, то до самої людської природи.

Були се перші зародки новочасної філософії.

Як Плятон і Аристотель мали софістів за своїх попередників, подібно їй схоластики мали своїх „софістів“, що їх попередили. Були се т. зв. номіналісти старшої школи в XI. ст. (Roscelinus, Vilhelmus de Champeaux і ин.). Ішов у тих часах спір про „universalia“ (який спір викликала книжка Аристотеля про категорії і Порфірієва „Isagoge“ — тобто вступ до книжки Аристотеля про категорії). Номіналісти заняли емпірично-сензуалістичне становище, й учили: що нема ніякого „universale in re“ (в світі є тільки особняки), а „universale post rem“ се тільки „nomen“ (flatus vocis), спільний знак для многих річей. З того висновували вони різні неправовірні теологічні заключення (як пр. tritheismus). Опісля, в XIV ст. номіналізм відновлено (Petrus Aureolus, Vilhelmus Durandus, Англієць Vilhelmus Okkam і ин.). Один з тих новітших номіналістів, Petrus de Aliaco (Pierre d' Ailly), кардинал, прийшов до подібних висновків, як у XIX ст. J. St. Mill: Тільки наше „самопізнання“ є безумовно певне, а пізнання зовнішнього світа є залежне від умовини: що біг природи остається такий самий, бо Бог міг би знищити весь світ, а всеж таки міг би спричинити, щоби ми відбирали вражіння й зображення, як і тепер. (Отсю останню думку опісля повторив Descartes).

3. Геніяльний Німець Nicolaus Cusanus*) (1401—1464), кардинал, є першим найповажнішим представником відвороту від схолястичної філософії, а звороту до новочасної. Вже заголовки його найважніших творів („De docta ignorantia“, „Apologia doctae ignorantiae“, „De conjecturis“) вказують на те, що в душу філософа закрався сумнів що до вартости людського пізнання. Сей сумнів у Cusanus-a не так відноситься до пізнання зовнішнього світа, як до пізнання правди загалом — особливож найвисших правд (як Бог, його відношення до світа і т. ин.). Пізнання, що дійсної (ядерної) правди не знаємо й не можемо знати, ось се найвисша людська мудрість — „docta ignorantia“. Остаються нам отже тільки розумні конектури — тобто: розумні зіставлення тих „зверхніх видів“ (позорів) правди, які для нас доступні.

Нашу властиву проблему порушує світський чоловік, Michael de Montaigne (1533—1592), уже формальний скептик. Як усі скептики, застановляється він над субектом: „Досліджую субект більше, чим якийнебудь

*) На флорентійському соборі (1439) був він одною з найвизначніших особистостей.

инший предмет; ось се моя метафізика і фізика“ (Essais III, 13). А вислід того його досліджування такий, що змисли не схоплюють зовнішнього предмету, тільки свої власні модифікації (*leurs propres passions*).

Не маємо критерія для правди: не є ним ані змисли, ані розум.

Один і той самий предмет наші змислові органи схоплюють ріжно. Щоби довідатися, котре з тих схоплень вірне, мусіли би ми посідати якийсь „рішаючий змисл“. А щоби знати, що сей „рішаючий змисл“ є дійсно рішаючий, мусіли би ми посідати ще другий (висший) „рішаючий змисл“ — і так *in infinitum*.

Розум не може бути тим „рішаючим змислом“, бо а) він має звязь із предметами тільки за посередництвом змислів, в) одна його рація завсіди домагається другої — й так у безконечність (*regressus in infinitum*). Отже сумнів і свідомість нашого незнання — ось се вершок філософії.

Сей свій скептицизм здержував Montaigne „божим обявленням“, яке вважав за одинокє певне жерело правди (розуміється: тільки в наслідок виховання, а проти своїх ноетичних засад).

Pierre Charron (1541—1603), священник, ученик і приятель Montaigne-а, повторяв звісні нам практичні засади скептиків *ἐποχή* і *ἀταραξία*. Для оправдання звичайного життя, покликувався на „загальний людський розум“ та на моральний змисл, отже на „природу“ (робив він се під впливом стоїків, які голосили за саду „*secundum naturam vivere*“). А тим став він попередником Pascal-а, Hume-а, Reid-а і ин. — всіх тих, котрі свій скептицизм злагіднювали відкликом на „серце“, „інстинкт“ і т. д. — отже на „природу“ в протиставленню до „розуму“.

Francois Sanchez (1562—1632), світський чоловік,*) утверджував скептицизм у дусі Cusanus-а. Написав книжку „*Tractatus de multum nobili et universali scientia, quod nihil scitur*“. Виходячи від дефініції „*scientia est rei perfecta cognitio*“, розважає „*res*“,

*) Португалець, але навчав у Франції.

„cognitio“ і „perfecta“, і всюди приходить до заключення: що нічого не знаємо. Тільки об'явлення нас ратує.

Ось як його рації скептицизму представляються: Річий є безконечне число, а всі вони творять одну впорядковану цілість. Щоби отже знати одну річ, то треба би знати цілу вселенну. Зми-сли схоплюють тільки акциден-си; розумове пізнання непевне й неясне (не розуміємо навіть того, що в нашій свідомості діється). А що до совершенства в пізнанні, то чоловік є дуже несо-вершений і багато зовнішніх перешкод заходить, котрі унемож-люють нам совершенне пізнання.

Blaise Pascal (1623—1662), глибокий мислитель, скептик містичного покрою, заступав звісну нам уже думку про „docta ignorantia“. Людський розум марний, не може він нас довести до певного пізнання. І тому „розум побиває (confond) філософів догматистів“ — але „природа побиває скептиків“. Отся природа при-ходить до вислову в нашому серці, в чутті. „Серце має свій розум, якого розум не розуміє“.*) Треба отже здатися на сей „розум серця“. Об'явлення цінить Pascal так само, як Sanchez.

Пізнійші французькі скептики, Francois de la Mothe le Vayer (1568—1672), Daniel Huetius (1630—1721), Pierre Bayle (1674—1706), нічим не причинилися до виспеціалізування нашої проблеми. Пер-ші два вказували на божє об'явлення яко на одинокє жерело певности в пізнанні, а Bayle заступав погляд: що людський розум може лише відкривати похи-бки, але не може пізнати правди. В своєму славному „Словникови“ (Dictionaire) він з незвичайною бистро-умністю вишукував суперечности між розумом і приня-тими поглядами (залюбки: між розумом і об'явленням).

Характеристична річ, що Французи пізнійше ще раз повернули до погляду: що тільки божє об'явлення є певним жерелом пізнання, і витворили школу традиціоналістів (de Maistre † 1821, de Bonald † 1840, Lammenais † 1854 і ин.). Одначе традиціоналісти відно-сили сей свій погляд головнò до пізнання висших (релігійних і мо-

*) Значіння тих слів згідне з висновком, до якого ми дійшли, аналізуючи природні інтуїції: критичний розум не є всилі наскрізь заналізувати зміст природних інтуїцій. Хибно одначе вважає Pascal серце за жерело тих інтуїцій. Їх жерело міститься в підсвідомості розуму — тобто: в тих психічних силах, з яких родиться (свідомий) розум.

ральних правд, тому й не маємо потреби застановлятися над їх наукою.

4. Приходимо до двох філософів, котрі вповні оправдано удостоїлися назви „батьків новочасної філософії“. Ними є: Француз René Descartes або латинщено Cartesius (1569—1650) і Англієць Francis Bacon de Verulam (1561—1626). Обидва вони перемогли скептичне становище попередників новочасної філософії, і являються в новочасній філософії тим, чим у грецькій філософії були Плятон і Аристотель. Descartes заступає становище Плятона (раціоналізм, *ideae innatae*), Bacon — становище Аристотеля (емпіризм, студіювання природи). Одна тільки ріжниця заходить: грецькі філософи на своїх становищах самі дійшли до вершків, а батьки новочасної філософії тільки започаткували нові течії, які з бігом часу щораз більше кріпшали й розгалужувалися, тай так дійшли аж до нас.

Descartes зачинає свою філософію від загального сумніву. Погляди, які переймив від інших, показали йому непевними; отже не годилось будувати на таких непевних підвалинах; шукав нової основи для певної будови. Змисли обманюють часто; нема певного критерія для розрізнення сну від яви; отже можу сумніватися про цілий зовнішній світ. Не можу знати: чи якесь висше єство (злюбне, або навіть добре) не збудувало мене так, щоби я відбирав зображення землі, неба, протяглої річи, хочби в дійсности нічого того не було; ба навіть, щоби я помилявся при додаванню 2+3.

З того сумніву знайшов Descartes вихід: „*Cogito, ergo sum*“. В той спосіб дістав він перший певний факт. У дійсности до того факту приходимо через психологічну евіденцію*), і годі її доказувати, щоби при тому не вплився в аргумент логічний блуд „*qui pro quo*“. (Як „*cogito*“, так „*sum*“ мусять бути вже згори певні, щоби ними доказувати своє власне існування.) Але Descartes, яко раціоналіст, хотів психологічній евіденції надати логічний вираз. Якжеж від сього першого певного факту „я існую“ перейти до зовнішнього світа?

*) Гл. розправу „Свідоме й несвідоме в пізнанню“, V, 3.

Descartes не розвинув спеціальних доказів для можливості такого переходу, тільки поставив загальне ноетичне правило: „*omne illud est verum, quod valde clare et distincte percipio.**) А що матеріальна (протягла) річ і існування Бога були для нього „дуже ясними і виразними“ поняттями, отже... Вдійсності одначе се не є перехід, але перескок через порожнечу із свідомості в позасвідомий світ (як се є і в онтологічному доказі на існування Бога, який Descartes також приймає).

Щож свідчить нам про те: що ясним і виразним поняттям мусить відповідати дійсність? Descartes відкликається тут на „правдомовність“ (*veracitas*) Бога. А звідкиж знаємо, що Бог є правдомовний? Хиба лише на тій підставі, що се для нас ясне й виразне поняття. Отже річеву вартість ясних і виразних понять доказується тут правдомовністю Бога, а правдомовність Бога доказується ясним і виразним поняттям. — Типове „*qui pro quo*“.

Як бачимо, Descartes не розв'язав, як слід, проблеми пізнання зовнішнього світа, як і Плятон належно не розв'язав проблеми „*universale in re*“. Одначе як Плятон подав „типовий зразок“ розв'язки своєї проблеми, так і Descartes. Головні моменти, які вони подали, такі є рішаччими при розв'язці тих проблемів, тільки їх треба відчистити й розвинути.

Francis Bacon de Verulam так само, як Descartes, відкидає історичну філософію. Треба зачинати від нових основ (його твір „*Instauratio magna*“). А тими для нього є: досвід і індукція. Дедуктивний силіогізм безвартісний. Природі треба тільки приглядатися, а не вільно антиципувати її. В пояснюванню природи не вільно покликуватись на доцільність, тільки на матеріальну конечність природних явищ. Правди, про які довідуємося з об'явлення, не є знанням, тільки вірою (отже саме противно, як річ представлялася французь-

*) Descartes був би ліпше зробив, якщо б був лишився при історичній „об'єктивній евіденції“, бо отсе його правило має релятивну вартість, і обіймає не тільки об'єктивну, але й „суб'єктивну евіденцію“ (так пр для простолюдина є наглядне: що сонце кружить довкола землі).

ким скептикам). Васон цілу філософію розумів практично („*tantum possumus, quantum scimus*“), тому й не ставив собі субтельних квестій про певність пізнання. Однак тим, що висунув природу й досвід, а потиснув в кут надприроду (Бога, об'явлення) і розум, дав він привід до витворення новочасного натуралізму.

Сей натуралізм розвивався в усіх напрямках: Hobbes (1588—1679) виключив Бога з філософії; Cumberland (†1719), граф Shaftesbury (†1713) і мн. ин. етику зробили природною, цілковито відділивши її від релігії. Англійські деїсти, Toland (†1722), Collins (†1729), Tindal (†1733) і ин., відкинули об'явлення, і голосили тільки природну релігію (релігійний раціоналізм). Baruch Spinoza (1632—1677) розвинув „природу“ так, що з Бога осталося „ніщо“, а природа стала „усім“. David Hume (1711—1776) розвинув „досвід“ так, що з розуму осталося „ніщо“, а досвід стався „всім“.

Ми бачили, що французькі скептики знаходили одиникий вихід зі свого скептицизму в вірі в Бога. А Descartes головну підпору для переможення скептицизму знаходив також у тій вірі. Переконаємося, коли станемо самі розв'язувати проблему скептицизму, що отсю проблему таки годі вдоволяючо порішити без відклику на розумного Творця, який наш організм доцільно збудував і достосував до зовнішнього світа. Натуралісти вже з засади не допускають відклику на Бога в пояснюванні природних явищ (як се вже Васон задецидував). А через те їм годі належно пояснити основну ноетичну проблему. Ось щойно з того бачимо: в який спосіб Васон причинився до виспеціалізування нашої проблеми.

Паралелізм між Плятоном і Descartes-ом та між Аристотелем і Васон-ом стає яскравим особливо тоді, коли розважаємо відношення цих філософів до Бога. Плятон і Descartes відкликувались на Бога при пояснюванні основних філософських квестій. Аристотель признає Бога, але замкнув його „в самому собі“ (Бог Аристотеля не сотворив світа; не знає, що в світі діється; не журиться світом). Отже природу пояснював Аристотель тільки через „природу“. Аналогічно Васон: він також признає Бога („*leves gustus in philosophia movere fortasse ad atheismum, sed pleniores haustus ad religionem reducere*“, *De augm. scient.* I, 5), але — стільки сказав, і вже в пояснюванні світа не покликується на нього.

5. Течію, яку започаткував Descartes, продовжували і на свій спосіб модифікували т. зв. окаяоналісти і Leibnitz. А течію, яку започаткував Васон, продов-

жували і на свій спосіб модифікували Англійці Locke, Berkeley, Hume. Обі течії на себе взаємно впливали так, що пр. світогляд Berkeley-я майже покривається із світоглядом Malebranche-а, який належав до школи оказіоналістів. Обі ті течії — раціоналізм і емпіризм — злучив Kant, і надав їм своє пятно. Descartes приймав різкий дуалізм: духа й тіло. Суть духа полягає в тому, що він думає (*ens cogitans*); суть тіла в тому, що воно є протягле (*res extensa*). Дух сполучений з тілом тільки в одній точці в мозку.

Ясно, що взаїмне ділання між тілом і душею тим зведено до *minimum*. Оказіоналісти пішли ще далше, й цілковито заперечили взаїмне ділання між тілом і душею.

Arnold Geulincs (1625—1669) поставив засаду „*impossibile est, ut is faciat qui nescit, quomodo fiat*“*), отже виходило: що тіло не може бути причиною наших вражінь, а наша воля не може бути причиною наших рухів. Коли я пр. постановлю в своїй свідомості порушити рукою, і порушу нею, то я не знаю цілого фізіологічного процесу, який притому заходить. Хто отже в подробицях виконує сей процес? Ми нині кажемо, що його виконує „природа“. А Geulincs твердив, що акції, які заходять у природі, виконує Бог. Тільки всезнаючий і всемогучий Бог може ділати й ділає, а я є тільки „*nudus spectator hujus machinae*“. Моя воля й подразнення в тілі становлять тільки нагоду (*occasio*) для Бога, щоби він приступив до ділання. Звідси назва „оказіоналізм“.

Другий головний оказіоналіст, Nicole Malebranche (1638—1715), священик, надав оказіоналізму онтологістичну форму**). Все, що бачимо і що знаємо, бачимо безпосередно в Бозі („*spiritus creati quaecunque vident et cognoscunt, in Deo cognoscunt*“).

*) Отся засада вдійсности відноситься тільки до людського свідомого ділання, але не до ділань природи.

**) Онтологізм се така філософічна теорія, після котрої ми безпосередно бачимо Бога яко першу причину всіх річий (бачимо тільки боже „буття“, але не бачимо цілого змісту божої природи).

В Бозі є ідеї всіх еств сотвореного світа; сотворений матеріальний світ дійсно існує, однак ми не бачимо його, тільки його ідеї в Бозі. Коли знаходимося в оточенні сяких чи таких матеріальних річій, так се є нагода (occasio), щоби ми в Бозі бачили саме ідеї тих річій. Бог сотворив увесь світ і тільки він один ділає.

Не треба доказувати, що від світогляду Malebranche-а дуже легкий перехід до натуралістичного пантеїзму Spinoz-и.

Gottfried Wilhelm Leibnitz (1646 — 1716) у своїх метафізичних розважаннях виходить від двох засад: а) що взаємне ділання (influxus physicus) між сотвореними ествами є неможливе; б) що матеріальних річій нема (протяглість — се тільки злуда змислового пізнання; а змислове пізнання Leibnitz, яко раціоналіст, вважає за неясне й баламутне розумове пізнання); те, що нам видається матерією, се тільки комплекс духових (спіритуальних) субстанцій. Першою засадою, як видно, Leibnitz надов'язує до оказіоналістів; другою ж усуває ту непромостиму ріжницю, яку між тілом і душею добачував Descartes.

Основним складником усіх річій є монада (від грецького *μονάς*, що зн. одиниця). Кожда монада є духовна, має розум і волю (intellectus et appetitus). Але між монадами заходить безпереривний безконечний ряд ступнів під оглядом совершенства, зачинаючи від „нічого“, а простуючи до Бога. Дух є одною монадою, а „тіла“ се комплекси монад. Між монадами influxus physicus не заходить (як і в оказіоналістів). Отже душа не може ділати на тіло, тіло не може ділати на душу. Монада „не має вікон“, се значить, що вона замкнена в собі (ніщо іззовні не може передістатись до неї, ніщо з неї не може передістатися назовні). Однак influxus psychicus заходить у монаді (монада се „un être capable d' action“). В якийжеж спосіб монада пізнає зовнішній світ? як вона реагує на інші монади? Leibnitz приймає, що Бог усі монади сотворив нараз ще в первовіці, і коли якась монада „повстає“, то вона тільки виступає зі свого укриття, в якому пробувала від початку світа. А сотворив Бог усі монади так,

що кожда в кожному моменті зі свого становища („selon son point de vue“) сама зі себе, тобто без усякої зовнішньої причини, пізнає весь світ і реагує на нього. Отже кожда монада завсіди знаходиться в гармонії із зовнішнім світом виключно в наслідок свого внутрішнього визначення (як пр. два годинники, коли їх годинник так нарегулює, що вони ідуть і вибивають години разом). Се „harmonia praestabilita“. Бог у своїй премудрості передбачив усі відношення, які заходитимуть між сотвореними ествами, і сотворив монади так, щоби вони в кожному випадкові і в кожному моменті в собі (в своїй хаті „без вікон“) бачили й переживали все те, що діється довкола них

Як бачимо, всі ті філософи, що розвивали основні думки Descartes-а, пояснювали нашу проблему виключно відкликом на Бога. Сам Descartes, як се вже сказано, покликувався на правдомовність Бога; оказіоналісти на всемогучість; Leibnitz на премудрість Бога. Головна похибка тих філософів була саме в тому, що вони покликувалися виключно на Бога, а не вишукували природних рацій для пояснення можності пізнання зовнішнього світа.

6. Bacon de Verulam сам ще не представляє собою цілого становища Аристотеля. Його під тим оглядом доповнює другий Англієць, John Locke (1632—1704). Locke відкидає „вроджені ідеї“ (які приймали Плятон, Descartes, Leibnitz). Людська душа з уродження є „tabula rasa“ (як і в Аристотеля). Ціле наше пізнання має своє жерело в досвіді. Але досвід є подвійний: зовнішній (Sensation) і внутрішній (Reflexion). До зовнішнього досвіду належить усе те, що предмети викликають у наших змислах, отже: жовте, біле, тепле, зимне, м'яке, тверде, солодке... До внутрішнього: думання, сумнів, віра, пізнання, хотіння...

Змислові зображення, які відносимо до зовнішнього світа, ділить Locke на дві класи: primary qualities і secondary qualities. До першої класи належать ті наші зображення, які нам вірно представляють дійсні прикмети річий. Належить

тут тільки п'ять прикмет: величина, стать, число, положення, рух або спокій.

Все те простірні прикмети, згідно реляції річий. А вони майже вповні згодні з тими, які Аристотель вичисляє під назвою *αὐτὰ κοινά* („objecta communia“ в схоластиків): рух, спокій, стать, величина, число, одно. Спільними назвав їх Аристотель тому, що їх пізнаємо кількома змістами. Всі інші *αὐτὰ ἰδια* (як солодкість, звук, тепло...) є *ἴδια* („objecta propria“ в схоластиків), бо пізнаємо їх тільки одним змістом.

До зображень другої класи належать такі, котрі вправді є спричинені предметами зовнішнього світа, але не представляють нам прикмет річий так, якими ті прикмети є в дійсності. Тут треба зачислити: барви, звуки, тепло і т. д. (барва поза моєю свідомістю не є барвою, тільки дрожанням етеру; звук є дрожанням воздуха і т. д.). Це відкриття було просто епохальне. (Годиться завважити, що до того відкриття дуже причинилися вже Galilei (1564—1641) і Descartes.) Воно потягнуло за собою нове розмеження між суб'єктом і об'єктом, виспеціалізувало функцію суб'єкта в пізнанні, і типові давні акциденци (барва, тепло, зимно і т. д.) представило в зовсім новому світлі. Великий вплив мало на пізніших філософів поняття субстанції в сформулюванні Locke-а. Якщо з річи, каже Locke, виєлімінувати всі акциденци, то остається нам субстанція якесь „х“. Значить, що природа субстанції для нас незвісна; знаємо, що субстанція існує, але не знаємо, яка вона є. Від цього погляду легкий перехід до аказмізму Berkeley-я, до скептицизму Hume-а, до „Ding an sich“ Kant-а та й загалом до нового агностицизму.

Аристотель і схоластики уявляли собі акцидент як ество всаджене в субстанції (як пр. рослина всаджена є в землі), бо само про себе не може існувати. Отже зовсім іншою річю є субстанція, а зовсім іншою акцидент (distinctio realis). Locke вийшов від цього поняття субстанції, й розвинув його вповні послідовно: пізнаємо тільки акциденци річий, а субстанція остається для нас незвісна. В той спосіб субстанція для нашого пізнання стала властиво непотрібна, бо всі різниці між річами постановляємо на підставі їх акцидентів. А що акцидент є зовсім іншою річю як субстанція, то не можемо знати: чи субстанції всіх еств (духа, матерії, золота, скла, хліба, вина і т. д.) не є однакові, ба навіть чи всі ества не мають одної й тої самої (спільної) субстанції (як се приймають моністи)? Але ще й далі-

ше: якщо нам доступні тільки акциденסי річий, то навіть не можемо мати певности: чи субстанція загалом існує? Поняття субстанції тільки наш розум додає до акцидентів, отже можемо се поняття вважати за чисто суб'єктивне. Ось так розвинене поняття субстанції довело до свого заперечення. Видно: що в тому понятті криється якась похибка. А тою похибкою є „*distinctio realis*“ між акцидентом і субстанцією.

Locke, зведений історичним поняттям субстанції, не доглянув найкраснішого плоду свого відкриття різниці між першорядними й другорядними прикметами річи. Барва, звук, тепло і т. д. в нашій душі є психічними станами, психічними модифікаціями (а не якимсь особливим еством, котре було би тільки всаджене в душі); в зовнішньому світі вони є акціями, отже також лише станами річий. Значить: вони ані в нас, ані в світі не є акцидентами (в історичному значінні). Ось так історичний акцидент пропадає. Нема акцидентів, є тільки стани й модифікації річий. Отже субстанція для нас не є недоступна: сеж якраз вона маніфестується нам своїми станами й модифікаціями. Розуміється: не є нам дано пізнати річи наскрізь, однак можемо їх пізнавати щораз глибше. Щоби таке поняття субстанції оборонити від закидів, треба потягнути виразну різницю між „суттю“ (*essentia*) й „субстанцією“, які то поняття часто змішуються. Під субстанцією треба розуміти „внутрішню повню“ річи (*blockierung* в Аристотеля). А під есенцією — „цілість пляну“, після якого річ збудована. Тут акцидент має своє властиве значіння: акцидент се те, що не порушує суцього пляну річи (якщо воно є); або те, без чого цілість пляну остається ненарушена (якщо його нема). Так пр. примішка золота до скла є акцидентом для есенції скла; алеж той акцидент се вдійности субстанція (золото). Отже правильні противенства є такі: субстанція — стан субстанції (а не акцидент); есенція — акцидент.

George Berkeley (1684—1753), англіканський єпископ, розвинув думки Locke-а в тому напрямі, що прийшов до заперечення матеріальних субстанцій, а в наслідок того до заперечення матеріального світа (*acosmism*). Ось його аргументи:

а) Все, що в матеріальній річи змислами безпосередно пізнаємо, се змислові прикмети річий. А якщо всі ті прикмети виєлімінуємо, то нам уже ніщо не остається. Отже всі змислові прикмети річий є чимсь вповні суб'єктивним. Ніяких „річий“ зовні нашої душі нема.

б) Другорядні прикмети річий, як се Locke признає, є чимсь чисто суб'єктивним. Але також першорядні прикмети мають тільки суб'єктивну вартість, як се виявляється з того: що для одного ока якийсь рух видається

скорим, для другого повільним; одна й та сама величина для одного видається мала, для другого велика і т. д.)* Отже нема різниці між першорядними й другорядними прикметами річий. „Матеріальні“ річи існують тільки в нашій свідомості — не яко річи, тільки яко „явища“, яко ідеї. До них відноситься засада „*percipi est esse rei*“ (т. зн. ті „річи“ тільки тоді існують, коли їх усвідомлюємо собі в нашій душі).

Berkeley повертає до думки okazіоналістів: не дається поняти, в який спосіб тіло могло би ділати на душу. А з того висновує поправку okazіоналізму: Якщоб матеріальні річи й існували, то ми не могли би про се знати, бо ті річи не могли би на нас ділати. Отже вони були би вповні зайві. А се абсурд, щоби премудрий Бог сотворив безліч зайвих річий.

Явища матеріальних річий не виступають у нашій свідомості після нашої волі й розуміння. Значить, що не ми їх витворюємо. Яка отже їх причина? — Бог (як і в okazіоналістів). А Бог викликає сі явища не якнебудь, але після постійних законів, які ми називаємо „законами природи“ (ось тим забезпечено в ідеалізмі об'єктивність (суб'єктивних) явищ).

Висунення досвіду й змислового пізнання на перше (пануюче) місце, послідовно потягає за собою обезцінювання розуму. Вже Locke, обговорюючи абстракції, схилився до номіналізму. А Berkeley розвинув сей номіналізм до скрайности. Він загалом не помічає чисто розумових елементів у думанню, і коли говорить про абстракції, то завсіди має на думці змислові зображення. Твердить, що ніяких „загальних понять“ (розумій: загальних змислових зображень) нема, що вони є видумкою тільки шкільних філософів. В дійсности є тільки одиничні зображення й вражіння (сей пес, сей чоловік, отсе тепло...). Вправді одно зображення може нам репрезентувати цілий рід явищ, і для скорочення ми одним словом означаємо всі ества даного роду. Постільки отже — яко *poter* — наші поняття є загальні. — Та не тяжко виказати, що крім змислових елементів у процесі нашого пізнання є також чисто розумові елементи. Коли пр. собі усвідомлюю: що $1000 \times 1000 = 1000\,000$, то притому не зображую собі ні барви, ні протягlosti, ні твердості і т. д. — отже нічого змислового. Значить: усе в тому психічному акті є чисто розумове. Але що чисто розумові елементи є дуже субтельні, тому ті філософи, котрі мають перспективу із змислового становища, й не помічують їх.

*) Далеко більшу силу осягнув би сей аргумент у такій формі: Першорядні прикмети річий основуються на другорядних, бо величини, статті і т. д. не можна инакше пізнати, як тільки на підставі вражінь дотику або барв.

David Hume (1711—1776), вийшовши від сензуалізму й емпіризму, дійшов до скептицизму. Оказіоналісти, Leibnitz і Berkeley перечили взаїмне ділання між річами. А Hume заперечив вартість „засади причиновости“ — себто: можливість пізнання причиновости, яка заходить у світі.

Попередив Hume-а під тим оглядом уже Joseph Glanville (1636—1680), також Англієць. Glanville оспорував догматизм Descartes-а й Hobbes-а. Вказував він на те, що ми досвідчуємо тільки ділання, але не причиновість. Причиновість ми тільки розумом висновуємо, а те заключення ніколи не є певне. Досвід нам каже: *hoc post hoc*; а ми з того заключаємо: *ergo hoc propter hoc*. А се непевне.

Як видно, Glanville бачив трудність тільки в аплікації засади причиновости. А Hume оспорував саму отсю засаду.

Всі наші поняття Hume поділив на „імпресії“ та „ідеї“. Імпресії се вражіння, які відбираємо тоді, коли річ на наші змисли ділає. А ідеї се тільки копії імпресій (себто: пам'ять, яка нам остається по імпресіях). Імпресії є живійші й повнійші, як ідеї. Весь матеріял нашого думання доставляє нам зовнішній, або внутрішній досвід; тільки комбінації з того матеріялу є ділом нашого розуму, або волі. Творча сила розуму не сягає поза спроможність: сполучувати, переставляти, побільшити або вменшити часті того матеріялу, який нам доставляють змисли. Ось се останнє слово сензуалізму. Розум, яко оригінальна-творча сила, діждався свого повного заперечення.

Всі предмети людського думання й досліджування поділив Hume на дві кляси: на відношення ідей та на факти. До першої кляси належать усі твердження (правди) геометрії, арифметики і альгебри таї загалом кожний осуд, котрого евіденція ґрунтується на інтуїції або демонстрації. Такі правди відкриваємо самим думанням (а *priori*), і якщоб навіть у природі не було ні одного кола або трикутника, то геометричні твердження були би правдиві (як згадано, подібно аргументував уже Протагор). Але твердження, які відносимо до фактів (до дійсного світа), не є того самого рода, бо їх годі доказати самими поняттями (а *priori*). Такі твердження се висновки на підставі відношення між наслідком

і причиною. А якже ми приходимо до пізнання сього відношення? На підставі аналізу самих понять (а *priori*) не можемо пізнати причинової звязи, бо причина є зовсім иншим явищем як наслідство (ті два поняття одно в одному не містяться.) І тому з одного явища або з його прикмет ніколи й нічого не можемо довідатися (заключати) про друге явище, або про його прикмети. Причинову звязь постановляємо виключно на підставі досвіду. Glanville ще годився на те, що ми в досвіді спостерігаємо ділання (а не „причинову звязь“). Нуме вже й се заперечує. В досвіді, як він учить, спостерігаємо тільки *hoc post hoc* та правильність сього наслідства, а ніщо більше. Причинової звязи не розуміємо, тільки чуттям при звичаємось до того й віримо: що два явища, про котрі ми досвідчили в х + у випадках, що вони правильно слідували одно по другому, також у будучности так само слідуватимуть по собі. Одначе се ще нам не дає ніякої певности. Отже засада причиновости („кожде явище мусить мати свою причину“) не є засадою розуму, тільки продуктом при звичаєння.

Очевидно, що Нуме змішав дві річі: а) засаду причиновости, яко логічне правило, й б) відкривання (пізнавання) конкретних причин і наслідків. Засада причиновости дійсности належить до класи „відношення ідей“, пізнаємо її а *priori* і є абсолютно певна. Впливаєж вона із засади „*ex nihilo nihil*“. Одначе та засада не каже: що се чи те є причиною, а се чи те наслідком, — тільки загально: де є наслідок, там мусить бути також причина. А так загально поняті „причина“ й „наслідок“ не є так далекими собі, щоби одно не вказувало на друге. Саме противно: ті два поняття є взаємно залежні від себе (*correlativa*), й одно годі зрозуміти без другого.

Коли отже нам даний якийсь факт у дійсному світі, то вже а *priori* знаємо: що той факт мусить мати свою причину. Але котра саме річ є тою причиною, се вже инша справа. Тут уже йде не про причиновість загалом, тільки про конкретні причини в поодиноких випадках (а ті відкриваємо то на підставі досвіду, то на підставі розумових заключень).

Головна похибка Нуме-а полягає в тому, що він, яко сензуаліст, не заприймає розуму в чоловіка. Його погляд про генезу й вартість засади причиновости правдивий тільки відносно до звірят, які не мають розуму. Звірята дійсно тільки на підставі свого

зміслового призвичаєння „постановляють“ причинову зв'язь у конкретних випадках (а про загальну причиновість не мають поняття).

Із свого сформулювання засади причиновості Нуме витягнув послідовні висновки: про Бога нічого не можемо знати, бо він у досвіді нам не являється (а причинову зв'язь можна відносити тільки до тих явищ, які в досвіді часто повторюються); про душу не можемо нічого знати, бо в досвіді виступають лише психічні явища, а не субстанція душі.

Descartes вийшов від засади: що себе пізнаю певніше, як зовнішні річі. Отже душа була для нього тим, що в людському пізнанні найпевніше. Так само річ розуміли оказіоналісти, Leibnitz, Locke, Berkeley. А Нуме й сю опору певності знищив.

Також існування зовнішнього світа — на думку Нуме-а — науково не дається довести. Можна би се довести тільки тоді, колиб наші імпресії були наслідством (effectus), якому відповідала би причина зовні нас. Щоби ми могли таку зв'язь постановити, мусіли би ми в досвіді стрічати „зовнішню річ“ і її „імпресію“ в нашій свідомості.*) А ми в досвіді стрічаємо тільки самі імпресії, отже бракує нам кореляту до імпресій, який корелят міг би нам подати тільки досвід. Тому й годі порішити: чи імпресії в нашій свідомості викликають зовнішні предмети? чи може Бог (як оказіоналісти й Berkeley приймали)? чи творча сила, питома нашому чуттю? Ось у той спосіб став сформульований новочасний радикальний скептицизм.

Нуме допустився тут одної разячої непослідовності. Вдійсно-сти „імпресії“, яко імпресії, не є нам дані в досвіді, тільки розумом їх відкриваємо. В досвіді дані нам є річі (кінь, рожа, вода...). Якщо отже наш розум може „вийти“ з поля нашої сензитивності, й може поглянути на імпресії, яко такі, то він так само може „вийти“ із субекту, й поглянути на „зовнішні річі“, тай може відкрити причинову зв'язь між „зовнішніми річами“ і „імпресіями“.

Для зраціоналізування практичного життя Нуме (подібно, як Chagron) покликається на природний інстинкт, який каже нам вірити в існування зовнішнього тілесного світа (що до Бога й душі остає Нуме при скептицизмі). Ся віра в практичному життю непереможна.

*

*

*) Т. зн. ми мусіли би „вийти із себе“, і бачити „річ“ і її „імпресії“, які вона викликає в наших зміслах. Повторюється тут думка Montaigne-а про „рішачий змісл“.

Скептицизм Hume-а поборювала т. зв. шкотська школа, якої основником був Thomas Reid (1710—1796). Reid покликувався на „здоровий людський розум“, спільний усім людям („common sense“) — отже на „природу“ в протиставленню до людського „розуміння“.

Так Berkeley, як і Hume — каже Reid — витягнули послідовні висновки з науки Locke-а. Показується отже, що в тій науці криються ложні супозиції. А тими є головню твердження: що наша душа з уродження „порожня“ та що весь зміст нашого пізнання передістається до неї щойно через зовнішній і внутрішній досвід. Противно: треба приймати, що наша душа в же з уродження посідає осуди (льоґічної й моральної вартости), і тому вони є спільні всім людям. Ті осуди пізнаємо інтуїтивно, їх годі доказати, але мусимо в їх правдивість вірити, якщо хочемо собі якенебудь пізнання уможливити.

Reid старався відкрити ті вроджені нам осуди, й начисляв їх 12. Передовсім належить тут вихідна засада Descartes-а: факт нашого думання запевнює нас про існування думаючого субекта. Дальше: кожде вражіння (Empfindung) зраджує нам предмет, не яко наслідок його ділання — бо сього не знаємо, — тільки яко знак або вістку про нього*). Дальше наводить Reid: математичні й льогічні аксіоми, засаду причиновости й деякі моральні засади.

Як бачимо, Reid зняв властиве становище, одиноко слухне. Надовязує до Descartes-а й Leibnitz-а (ideae innatae), справляє засадничу похибку оказіоналістів і Leibnitz-а (influxus physicus). Покликуючися на „природу“, дає до зрозуміння, що чоловікові годі в пізнанню зачинати від зєра, що він мусить приймати природну основу для своєї надбудови в пізнанню, що чоловік уже так сотворений, щоби могли пізнати дійсну правду. Шкода, що сеї думки не розвинув. Головна його похибка в тому, що каже тільки вірити в правдивість „вроджених нам осудів“. А вдійсности ми се найпевнійше знаємо, що ті осуди є правдиві. Що 1 є 1, що кожний на-

*) Тут Reid похитнувся в наслідок збаламучення, яке спричинив Hume. Вдійсности ми знаємо: що кожде наше вражіння мусить мати свою причину. А яка се причина, се постановляємо розумом, аналізуючи дані досвіду. І з цілою певністю виходить: що тою причиною є зовнішні предмети.

слідок мусить мати свою причину, що я існую — в се не віримо але се найпевнійше знаємо. Сеж основи для всякого наукового знання, отже не годиться підтягати їх під віру, бо тим попадаємо в суперечність самі з собою. й безпідставно змішуємо поняття „віри“ та „знання“. Ніяка скептична засада не є така наглядна, як сі засади. З якої отже рації скептичні засади ставити нам висше від тих засад? Завважуємо, що приклонники „вроджених ідей чи осудів“ не твердять: що ті ідеї чи осуди є нам природжені вже яко розвинені (готові) логічні акти, тільки їх жерело нам природжене. Зясував се вже Descartes, а особливо Leibnitz (в Leibnitz-a вдійсности ціле пізнання — пізнання кожної досвідної річи — є нам вроджене, бо монада все, що має, має вже з природи.)

7. Так дійшли ми до зворотної точки в новочасній філософії. Французький раціоналізм*) і англійський емпіризм та сензуалізм розвинулися так, що вже дальше не було куди йти в їх напрямках. Отже треба було піднятися якоїсь синтези тих противних течій.

Піднявся тої синтези типовий Німець, Immanuel Kant (1724 – 1804). Згадана спроба йому вдалась і не вдалась — так, як удається фOCI звинно по морю плавати, але на суші вона дуже неповоротна. Kant на причуд умів підглянути сильні точки раціоналізму й емпіризму, але не вмів їх сполучити в природну синтезу. Коли прийшлося перевести правний поділ між раціоналізмом і емпіризмом, то він кождому признав „більше,“ і тому для природного становища осталося „менше“. Не тільки що не вмів він усунути роздор у, який повстав між філософією й практичним життям, але, що деякі скептики (Charron, Humme) тільки доривочно робили, він се усистемізував: між філософією й життям, між теорією і практикою перевів він засадничий, систематичний роздор. Винайшов він два розуми: один теоретичний (reine Vernunft), другий практичний (praktische Vernunft); написав дві критики**) людського розуму: „Kritik der reinen

*) Leibnitz був Німцем (а властиво знімченим Славянином-лужицьким Сербом), але писав по французьки.

**) Якщо йде про історичну правду, то треба згадати, що Kant написав ще й третю критику „Kritik der Urteilskraft“. Завважуємо, що „reine Vernunft“ у Kant-a означає розум у такому стані, в якому він нам є даний перед усяким досвідом. Отже треба під тим розуміти весь той інвентар змислових і поняттєвих форм, які нам природжені. Бо хоч усяке пізнання, як каже Kant, зачинається досвідом, одначе не все в пізнанню впливає (entspringt) з досвіду.

Vernunft“ і „Kritik der praktischen Vernunft“, і що в першій засадничо перечить (можливість пізнання Бога, душі, свободної волі), се в другій твердить. В першій критиці займає Kant становище людського розуміння, а в другій — становище людської природи (інстинкту, чуття, морального змислу). Отже плодом першого становища є знання (наука, Wissenschaft), а другого — віра. Так повторив і усистемізував Kant науку про „подвійну правду“ (наукову й релігійну), яку голосили вже арабські філософи (Averroes, 1126—1198 по Хр.) і т. зв. „александристи“ (Petrus Pomponatius, 1462—1524) в переломовій добі між середніми й новими віками.

Від французьких раціоналістів переймив Kant вагу розуму (розумові поняття, творчість розуму); від англійських емпіриків — вагу змислів і досвіду. Від перших переймив „ideae innatae“; від других: що наше пізнання ограничене на досвід. З того випливає синтеза: „ideae innatae“ (розумові поняття) мають об'єктивну вартість тільки там, де відносимо їх до змислових предметів. Коли пр. поняття причини й наслідку відносимо до змислових явищ, то вони мають вартість; а коли до Бога, то вони не мають ніякої вартості (бо Бог не є змисловим явищем). Отже Бога, душу, свободну волю і т. д. годі пізнати.

„Ideae innatae“ приймає Kant тому, щоби з'ясувати можливість певної, строгої науки (пізнання загальних правд). Сам досвід, каже він (повторюючи думку Leibnitz-a), дає нам тільки правдоподібну загальність (comparative Allgemeinheit); лише розум (ideae innatae) може нам подати певну, конечну в собі загальність.

„Ideae innatae“ називає Kant даними a priori (тобто даними, що попереджують всякий досвід). А ділить він їх на розумові і на змислові. Розумові ділить на ідеї (тих приймає тільки три: Бог, світ, душа) і на категорії (вчисляє їх 12: поняття єдності, загальності, негациї, причини й наслідку і т. д.). До змислових належить уява (Anschauung) простору

й часу¹⁾. Всі інші елементи в нашому пізнанні (як барви, тепло і т. д.) походять з досвіду — вони нам є дані а posteriori.

Ми бачили, що Locke саме простірним прикметам приписував найбільший ступень об'єктивної вартості. В Kant-а річ мається протівно: простірні прикмети є елементом засадничо суб'єктивним, бо простір се уява а priori нам дана. А прикмети, які Locke зачислив до другорядних, мають у Kant-а бодай якусь реляцію до зовнішнього світа (іх у нашій змисловості „спричинное“ „Ding an sich“). Від Locke-а переймив Kant: що зовнішні предмети існують, і подразнюють наші змисли. Сі предмети називає він „Ding an sich“. Але від Leibnitz-а переймив: що суб'єкт — так, як монада — „не має вікон“, що він щільно замкнений сам у собі. З того випливає така синтеза: „Ding an sich“ (або „трансцендентальний об'єкт“) вправді існує, одначе не можемо нічого про нього знати — годі нам довідатись про якунебудь його прикмету: чи воно матеріяльне? або духове? одно тільки? або в більшому числі? Сам Kant (зведений своєю думкою про апіорність простору й часу) не остався вірний тому ходови думок, і твердить: що „трансцендентальний об'єкт“ не є ані матерією, ані думаючим суб'єктом, тільки „якоюсь для нас незвісною причиною (Grund) явищ“²⁾. Накидується тут консеквенція: не можемо знати навіть того, чи Ding an sich загалом існує... Можливо, що „Ding an sich“ се тільки наше „граничне поняття“ (Grenzbegriff), якому не відповідає більша об'єктивна вартість, як іншим нашим поняттям. Kant і сю думку виповідає;³⁾ але на іншому місці⁴⁾ твердить, що „трансцендентальний предмет“ се якесь „X“;

¹⁾ Leibnitz не признавав зображення простору, Kant мав слушність, коли акцентував се зображення. Одначе зображення (уяви) часу ми не маємо, а маємо тільки абстрактне поняття часу (яке не дається змислово зобразити).

²⁾ Kritik der rein. Vern. (Видання „Reclam“), стр. 320—321.

³⁾ „denn dieser (т. є. трансцендентальний предмет) ist nichts mehr, als das Etwas, davon der Begriff eine solche Notwendigkeit der Synthesis ausdrückt“. Ibid стр. 120.

⁴⁾ Ibid стр. 122.

а загалом учить: що „Ding an sich“ існує і подразнює наші змисли (бож по відкиненню Бога й можливості пізнання зовнішнього світа не осталась йому інша дорога, щоби зясувати причину наших змислових подразнень*). Вийшло, що тут Kant сам собі суперечив, і се відразу спостерегли інші філософи, тай доповідали своє. Чи сяк, чи так, Kant без застереження голосить: що все в нашому пізнанню є суб'єктивне, нема в ньому ні одної йоти з „Ding an sich“. Те, що ми вважаємо за річи, се тільки зображення в нашій свідомості, тільки модифікації нашої змисловості. Отже признав Kant рацію засаді Berkeley-я „*principi dat esse rei*“. Засаду причиновості, яко засаду, Kant приймає (проти Hume-a), але відкидає „*influxus physicus*“ (з окаяністами і з Leibnitz-ом). Причиновості в „світі“ нема, тільки наш розум вносить її в явища, додаючи категорію причиновості до даних а *posteriori*. Отже й тут „погодив“ Kant раціоналістів з емпіристами. А та синтеза в тому самому дусі йде ще й далше. Kant учить: що ми засаду причиновості маємо з уродження (а *priori*), що вона є елементом розумовим (се з раціоналістами); одначе ми її не розуміємо (се з Hume-ом), тільки з природної конечности оперуємо нею. Ту засаду зачислив Kant до осудів, які він назвав „синтетичними а *priori*“. Ся абсурдна назва і її справа, яку слушно вважають за „ядро“ світогляду Kant-a, є zarazом символом цілої філософічної системи Kant-a: Kant сполучив раціоналізм і сензуалізм саме в тих точках, де вони не годяться.

Кожний емпіричний суд є синтетичний. Нам тут тільки сам досвід свідчить про те, що присудок є в згоді зі суб'єктом. І тому ми тут сполучуємо в єдність два поняття (присудок і підмет), хоч наш розум не бачить єдності в тих поняттях, тільки дійсний світ накидує йому отсю єдність. Н. пр. що золото тяжше від срібла.

*) Wenn dagegen Erscheinungen für nichts mehr gelten, als sie in der Tat sind, nämlich nicht für Dinge an sich, sondern blossе Vorstellungen, so müssen sie selbst noch Gründe haben, die nicht Erscheinungen sind“. Ibid. стр. 431.

А кождий суд а ріорі є аналітичний. Ми тут уже на підставі самих понять присудка й підмету розуміємо: що присудок мусить бути в згоді з підметом. Н. пр. що $2 \times 2 = 4$, $7 + 5 = 12$, що кождий наслідок мусить мати свою причину і т. ин.

Сі аналітичні (чито а ріорі) осуди Kant ділить на дві класи: а) одні постановляємо на підставі нашого розуміння (пр. що $A = A$) — сі називає Kant аналітичними. б) Другі мали би ми постановляти не на підставі розуміння, тільки на підставі вродженої детермінації нашого розуму (вроджені розумові форми так зі собою звязані, що одна одну завсіди тягне за собою, хоч ми тої їх звязи й не розуміємо) — сі осуди називає Kant „синтетичними а ріорі“. Значить, що такі осуди мали би ми постановляти а ріорі, хоч не розуміємо звязи між поняттями присудка й підмету — тільки природа нашого розуму невідклично накидує нам їх звязь. Ось тут зачисляє Kant осуд: що кождий наслідок мусить мати свою причину, що $7 + 5 = 12$ і т. ин осуди. Та вдійсности се абсурд, щоби а ріорі постановляти звязь між присудком і підметом, доки ми ще не зрозуміли їх звязи. Атже такі осуди не були би розумовими — чи то иншими словами: вони не були би осудами. Звязь між присудком і підметом а ріорі можемо відкрити тільки аналізою понять присудка й підмету. Отже всі „осуди а ріорі“ з природи мусять бути аналітичні. Осуди „синтетичні а ріорі“ се „*contradictio in adjecto*“.

Ми вже згадували, що абстрактні поняття причини й наслідку є взаємно залежними, як правий-лівий, батько-син, *essentia* — *accidens* і т. ин. Такі поняття наш розум розуміючи, що робить — так витворив, що одно залежне від другого, й тому одно належить до ширшого змісту другого.

Kant, під впливом емпіризму, відкинув Бога, яким раціоналісти, як ми бачили, остаточно все вигладжували в проблемі пізнання. І стало на тому, що Kant уже не міг дати відповіді на се: відки взялися в субекті „форми а ріорі“ (*ideae innatae*)? відки взявся сам думаючий субект? Субект у нього виступає мов „*deus ex machina*“. Ба й ще більше: раціоналісти й емпіристи могли дати бодай яку-таку відповідь на питання: як я можу пі-

знати інших людей? А Kant на сю квестію не може дати ніякої відповіді. Всі інші люди — так виходить з його науки — се тільки явища в моїй свідомості, тільки модифікації моєї суб'єктивної природи — більш ніщо.

Велике значіння Kant-a полягає не в його розв'язці основних філософічних проблемів (бо в тій розв'язці повно суперечностей), але в його сформулюванні тих проблемів: відвічні філософічні проблеми він представив у новому світлі — так, що з них родяться щораз то нові квестії і розходяться напрями на всі сторони. Либонь перший завважав се Jean Paul Fr. Richter (1763—1825), прихильник світогляду Jacobi-я, коли ствердив, що Kant і Fichte є світові потрібні своєю „полемікою“, але їх „тетика“ все руйнує. Він також сказав: „Kant ist kein Licht der Welt, sondern ein ganzes strahlendes Sonnensystem auf einmal“.*)

* * *

Проти Kant-a виступили критики, між котрими відзначався особливо Gottlob Ernst Schulze (1761—1833), сторонник скептицизму (тому й назвав він головний свій твір, у котрому критикував науку Kant-a, — „Aenesidemus“). Він виказав, що поняття подразнення (Affection), яке для системи Kant-a основне, після тої системи є неможливе. Засада причиновості після Kant-a має тільки там значіння, де відносимо її до змислових явищ. Алеж „Ding an sich“ не знаходиться між змисловими явищами, тільки поза ними. Отже на підставі науки Kant-a не можна заключати про існування „Ding an sich“, а ще менше про причинову зв'язь між „Ding an sich“ і подразненнями в наших змислах.

Але й природний світогляд також у сьому випадкові не остався без оборонців. Між тими оборонцями перше місце займає Friedrich H. Jacobi (1743—1819). Як колись Pascal, Reid, так тепер Jacobi покликувався на природні інтуїції. Одначе, як його попередники, так і він ще не вмів заналізувати й утвердити природних інту-

*) Friedrich Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des XVIII. Jahrhunderts. Zehnte Auflage, bearbeitet von Dr. Max Heinze. Berlin 1907, стр. 405.

їцій, як слід. Jacobi розрізнявав три середники пізнання: змисли (Sinn), розум (Verstand) і ум (Vernunft). Змисли відносяться до матеріяльних предметів рецептивно: вони не судять про предмет і не роблять ніяких заключень, тільки безпосередно схоплюють предмет. Аналогічно відноситься ум до надзмислових предметів: він безпосередно схоплює ті предмети (Бога, душу і т. д.). А розум — се дискурзивна сила: він творить поняття, заключає. Розум — се розуміння, його плодом є наука. Ум — се чуття, його плодом є віра. Становище „розуму“ послідовно веде до субективізму, а далше до нігілізму. Тому треба покинути се становище, й зайняти становище „ума“. Суперечність між „розумом“ і „умом“ не дається усунути. Jacobi говорив про себе, що він є „розумом поганин (атеїст), а чуттям християнин“. Дійсність предметів зовнішнього світа годі доказати, одначе про ту дійсність безпосередно переконують нас змисли (Sinneswahrnehmung).

Як Reid не міг цілковито визволитися від впливу Hume-a, так і Jacobi не міг унезалежити себе від впливу Kant-a. Неміч, яку він приписує „розумови“, переймив він від Kant-a.

Було в тих часах досить філософів, котрі колибалися між Kant-ом і Jacobi-ем.

Jacob Friedrich Fries (1773–1843) заступав такі три основні засади: 1) змисловий світ з фізичними законами — се тільки явище (Erscheinung); 2) явища мають свою основу в „Ding an sich“; 3) змисловий світ є маніфестацією „річий про себе“ (Dinge an sich). Перше з тих тверджень се принцип знання, друге — віри, а третє принцип прочуття (Ahnung). Знання осягаємо через уяву (Anschauung) і через розумові поняття (Verstandesbegriffe); віру осягаємо через умові поняття (Vernunftbegriffe); а прочуття осягаємо через чуття без уяви й без виразних понять. (Ясно, що Fries тим хотів подати аналізу „розуміння“ й „природних інтуїцій“).

Friedrich Bouterwek (1766–1828) спершу виходив від думки: що через самопізнання понимаємо себе яко волеве ество (wollendes Wesen), тобто яко живу силу, отже так само мусимо розуміти й зовнішні річі. Опісля зближався своїми поглядами до поглядів Jacobi-я, вказуючи на те, що кождому актови свідомости відповідає якесь ество, яке схоплюємо безпосередно. А як тільки рефлексія відлучить поняття від предмету, наступає сумнів. З того сумніву одиноким виходом є віра.

Подібно розуміючи зв'язок між поняттям і предметом Wilh. Traug. Krug (1770–1842). Свій погляд на згадану проблему назвав він „трансцендентальним синтетизмом“. В нашій свідомости заходить якась первожерельна (ursprüngliche) трансцендентальна синтеза

між ідеальним і реальним, між думаючим субєктом і зовнішнім світом, між знанням і буттям. Отсю синтезу — на його думку — треба признати, одначе годі її доказати.

Christoph Gottfr. Bardili (1761—1808) твердив, що те саме думання, яке проникає вселенну, в чоловіці приходить до свідомості: закони природних явищ стаються отже законами асоціації наших п'онять (тим Bardili впливав на уформування філософії Fichte й Hegel-a: онтологічні категорії=логічні категорії).

8. Наведений афоризм Richter-a про Kant-a не віддає ще цілої правди. Се добре сказане, що Kant є „цілою сонішною системою“, але до того треба ще додати — „одначе ще не викінченою“. І тому приклонникам Kant-a приходилося справляти й доповнювати погляди свого вчителя. Передовсім треба було узгіднити думку про „Ding an sich“ із думкою про „Erscheinung“ та заповнити порожнечу, яку спричинив Kant усуненням Бога з метафізики. Одні з приклонників Kant-a попереставали на критичному справленні його поняття про „Ding an sich“, „афекції“ і т. ин. Другіж тільки зачинали свою філософію від Kant-a, і витворили свій власний світогляд. До перших належали (наводимо тільки тих, котрі чимсь причинилися до виспеціалізування нашої проблеми):

Salomon Maimon (1754—1800), жид. Він цілковито відкидав „Ding an sich“. Із свідомості треба виснувати не тільки форми наших зображень, але також матеріал тих зображень. Щоби ми сей матеріал діставали від „річий про себе“ (Dinge an sich), се не дається ані доказати, ані поняти. Розуміється: також Maimon приневолений признавати „афекції“, одначе він їх уважає за щось такого, що не дається з'ясувати.

Jacob Sigism. Beck (1761—1840) заступав думку, що афекції змислів спричинюють „явища“ (а не „Ding an sich“). Але в наведеній уже „Історії філософії“ Ueberweg-Heinze (стр. 408, в нотці) дістає він коротку відправу: „Явища“ й самі є тільки зображеннями, які одержуємо через змислові афекції. Отже повстання явищ є залежне від змислів. А якщо змислові афекції мали би бути спричинювані явищами, то явища мусіли би скорше ділати, аніж існували би. А се абсурд. — Вправді становище Вєск-а можна би тим боронити,

що змисли також є тільки „явищем“ та що в сонних видіннях виступають явища й без змислів. Одначе всеж таки те становище робить неясним усе, що для нас ясне. З якої отже рації придержуватися його?

Становища Maimon а й J. S. Beck-а придержувались опісля т. зв. емпіріокритицисти, Richard Avenarius (†1896), Ernst Mach (родж. 1838, Theodor Ziehen (родж. 1862), та Wilh. Schuppe (†1913), головний представник „іманентної філософії“.

* * *

Ті німецькі. філософи, котрі, вийшовши від становища Kant-а, витворили свій власний світогляд, передовсім старалися вишукати: в чому властиво полягає „Ding an sich“? А відповіддю на сю квестію заразом хотіли заповнити оту порожнечу, яку Kant спричинив усуненням Бога з метафізики. І хочаби суб'єктивістичному становищу надати абсолютний характер, доходили до найбільш неприродних світоглядів — щоби простонародно сказати: „покрутилось їм у голові“.

Johann Gottlieb Fichte (1762–1814) голосив: що „Ding an sich“ се „я“ — тобто: наша власна свідомість. Се „я“ перекидується на слідуючому ступні розвитку в „не-я“ (світ). Одначе те „не-я“ остається цілковито в „я“. А що поза „я“ нема нічого, то „я“ є абсолютне, безконечне (ось се має заступити Творця). Те „я“ єсть Богом. (В пізнійшій періоді Fichte змінив отсю свою науку постільки, що „я“ не є Богом, тільки Бог приходить до свідомости в моїй свідомости.)

Friedrich Wilh. Jos. Schelling (1775—1854) зміняв свій світогляд так, що в його філософії розрізняють три головні періоди. Для нас найважніша перша періода — його „Identitätsphilosophie“. Виходячи від думок, які голосив Fichte, Schelling стверджує: що ані „я“ ані „не-я“ не є найвисшим принципом, бо се два релятивні поняття, які мусять міститися в одному — висшому. А тим висшим поняттям є абсолютна ідентичність „des Ichs und Nichtichs“, ідеального й реального, духа й природи. Отсю абсолютну ідентичність пізнаємо інтуїтивно. Бог — се абсолютна індиференція противенств: отже абсолютна єдність буття й думання, безконечного й обмеженого, суб'єктивного й об'єктив-

ного і т. д. Одначе отся абсолютна індиференція в Бозі ніколи не є дійсною.

Georg Wilh. Fried. Hegel (1770—1831) перетворив об'єктивний ідеалізм Schelling-а в логічний, і довів до ще більших „див“. Абсолютної єдності між буттям і думанням він не бачить у якійсь висшій індиференції (як Schelling), тільки в логічному понятті. Логічне поняття є zarazом і думкою і еством (das Sein). Загальне логічне поняття се „Ding an sich“; а безпосередно одиничні поняття — се тільки „явища“ (Schein oder Erscheinung). Загальне поняття (das reine Sein) не є мертве (starres), але розвивається логічним способом, щораз заперечуючи себе, і так творить одиничні поняття. Логічні й онтологічні категорії є одні й ті самі. Чисте, неопределене буття (reines, leeres Sein) і чисте ніщо — се одно й те саме.*) Отже „буття“ є першою, а „ніщо“ другою дефініцією Абсолюта. Єдність на другому ступні між буттям і нічим — се повстання. Не маємо потреби дальше запускатися в ту „абсолютну“ філософію.

Arthur Schopenhauer (1778—1860) голосив: що „Ding an sich“ се воля, а пізнання є „об'єктивацією“ волі на висших її ступнях. Отся „воля“ є Абсолютом“. Schopenhauer відкидав усі інші „категорії“ Kant-а, крім категорії причини й наслідку. Свою філософію заправив буддистичним песимізмом. Зпоміж новочасних філософів Schopenhauer був перший атеїст без усякого застереження.

Розвій новочасної філософії пішов у тому напрямі, що „річ пропала“, а остало тільки „явище“ чито „позірність“ (phaenomenon, Erscheinung). Співпрацювали в тій метаморфозі оказіоналісти, Berkeley,

*) Се подібне надуживання логіки, як і в Демокрита, коли він учив: що простір се не-єство (τὸ μὴ ὂν), котре одначе існує. Повинен він був так висказатися: простір се таке єство, котрого екзистенція для нас певна, а його есенція якесь „ніщо“ (т. е. не знаємо: що).

А Hegel повинен би був висказатись: чисте буття різниться від „нічого“ своєю екзистенцією, хоч своєю есенцією не різниться (бо воно неопределене).

Leibnitz, Hume; а остаточно задецидував її Kant, і поняттю „явища“ надав свою імпрегнацію. Нема вже тут скептичної непевності. Се — як Kant каже виразними словами — не лише можливе, але абсолютно певне, що те, що ми вважаємо за річи, не є „річю“, тільки „явищем“*). Софісти, грецькі скептики, а навіть ще Hume заступали суб'єктивне становище. Саміж підносили, що годі знати: чи в свідомості інших людей „явище“ виступає в такій формі, як у мене. А Kant, переймивши „*ideae innatae*“ від французьких раціоналістів, зраціоналізував правильність у пізнанню всіх суб'єктів (бодай що до людей). І тому його становище вже не є суб'єктивне, але суб'єктивістичне (не зясує воно характеру пізнання прикметами поодиноких суб'єктів, але прикметами суб'єкта загалом).

Так з дійсности І. кляси, якою була „річ“, дістала філософія дійсність ІІ. кляси — „*φανόμενα ἀληθές*“. Деякі філософи в ІІ. половині ХІХ. ст. (як Е. Mach, Avenarius, Ziehen і ин.) пішли ще далше, й заперечили не тільки об'єкт, але й суб'єкт. Думаючи суб'єкт — се тільки хибна інтроекція, як об'єкт є хибною проекцією. Всі елементи в нашому пізнанню знаходяться на одній і тій самій лінії. Нема об'єкту, нема й суб'єкту, а є тільки зелене, тверде, я, біль, сум, свідоме... і комплекси з тих елементів. Отже „щось“ — „якесь“, що вже далше не дається розложити. (Розуміється: се так тільки в теорії, бо в практиці ті філософи годяться зі звичайним природним світоглядом).

Таке заперечення суб'єкту вповні послідовне, якщо розвиваємо нитку суб'єктивізму до кінця. По відкиненню об'єкту також суб'єкт тратить своє значіння, бо поняття про суб'єкт витворилося

*) „Es ist also ungeszweifelt gewiss, nicht bloss möglich, oder auch wahrscheinlich, dass Raum und Zeit.. bloss subjective Bedingungen aller (ausseren und inneren) Erfahrung, bloss subjective Bedingungen aller unseren Anschauung sind. im Verhältnis auf welche daher alle Gegenstände blossе Erscheinungen und nicht für sich in dieser Art gegebene Dinge sind, von denen sich auch um deswillen, was die Form derselben »betrifft, vieles a priori sagen lässt, niemals aber das Mindeste von dem Dinge an sich selbst, das diesen Erscheinungen zum Grunde liegen mag“. Ibid. Стр. 71.

в реляції до об'єкту на об'єктивістичному становищі. Поняття суб'єкту опинилося в світогляді Kant-а тільки як фрагмент з розбитого об'єктивістичного світогляду, і не мало вже тут собі відповідного місця. Так пр. змислові органи, через які суб'єкт зноситься із зовнішнім світом, утратили в Kant-а всяке значіння: вони тут є тільки „явищем“ між іншими явищами, але що „явища“ не можуть бути причиною наших змислових „афекцій“, то змислові органи втратили рацію існування.

Так дістала філософія дійсність III. класу. Філософська критика, яка мала на меті „прочистити природу“, знищила все до решти — „з водою вилляла й дитину“... Всі проблеми про зовнішній і внутрішній світ порішені, бо їх узнано за „non sunt“.

Однак природна інтуїція й здорова рефлексія такому порішенню рішучо противляться.

Далеко завело нас, якщо ми хотіли подати подрібніший перегляд практичних консеквенцій, до яких довела новачна філософія. Скажемо тільки загально: знищення природних інтуїцій метафізичної вартості потягнуло за собою також знищення природних інтуїцій етичної вартості. Атеїзм, аморалізм, духовна анархія і безнастання блудження по манівцях життя — ось се є загальними практичними консеквенціями новочасної філософії, поскільки вона пірвала зв'язь із природними інтуїціями. Людське критичне „я“, вибуяє, як ніколи передтим, відпало від природи, і люди, роздерті в собі, томляться, як ніколи передтим.

Вже Hobbes і Spinoza знищили етичні природні інтуїції, й остало їм тільки „фізичне“ добро та зло. Hobbes володаря проголосив необмеженим, незалежним паном в етиці; а Spinoza зробив таким паном кожного чоловіка. Французькі матеріалісти в XVIII. ст. (Julien Offroy de la Mettrie) повторили „етику“ Аристипа, й проповідали „моментальну насолоду“ як найвищу ціль життя. Max Stirner († 1856) зідеалізував абсолютийний егізм; Karl Marx († 1883), ідеолог соціалізму, видвигнув „матеріалістичний погляд на історію“ („ціла історія се історія класової боротьби“); Fr. Nietzsche († 1900), як звісно, проповідав „Nergrenmoral“. А ті менші, „имже ність числа“, комбінували й комбінують всілякі „філософські“ етичні елементи, недоцінюючи природних етичних елементів. Не поміг розділ між „теорією“ й „практикою“. Теоретичний розум щораз то новими напастями накидується на практичні погляди, й практичне життя остається не лише без розумового проводу, але в безнастанній, а нерівній боротьбі з розумом. І тому в практиці остається незахитане тільки се, що фізично й психічно конечне; але в сфері, яка залежна від свободної волі й свободного критичного „я“, царить повна анархія.

III. Порішення квестії

1. В своїй „Критиці чистого розуму“ Кант навів чотири антиномії „чистого розуму“ себто: чотири такі проблеми, де людський розум доходить до однаково сильних аргументів „про“ і „contra“. Таких антиномій (з грецького: *anti* = проти, *nomos* = закон) на його думку є тільки чотири*), і не може бути більше. Се одначе незгідне з правдою, бо антиномії виринають при кожній проблемі: доки проблема ще не порішена, завсіди виступають докази „про“ і „contra“. Психологічно се зовсім зрозуміле, що Кант не звернув уваги на ту антиномію, над якою розводився в цілій своїй „Критиці чистого розуму“. Теза сеї антиномії: Зовнішній світ можна людям пізнати. Антеза: Людям годі пізнати зовнішній світ.

По перегляді історичного розвитку нашої проблеми нам уже звісні всі головніші аргументи, на котрих ґрунтується як теза, так антитеза. Знаємо, що теза є висловом природного становища, на якому приходить до голосу не тільки дискурзивний розум, але й природні інтуїції. А антитеза є висловом тільки критичного філософського розуміння, яке абстрагує від природних інтуїцій. І тому для нас ясно: що в аргументах антитези мусять укриватися якісь блуди. Атже се неможливе, щоби людське розуміння було мудрійше в справах розуму, як сама природа тогож розуму. Ніколи люди ані одної природи органічного ества не розслідили „наскрізь“, а прецінь кожде органічне ество посідає свою природу в цілости. Так і наш розум посідає свою природу в цілости. А наше розуміння може легко помилятися в просуджуванню змісту, способу й сили розуму.

Впливає з того така перша засада: Природу треба приймати. (Розуміється: відноситься отся за-

*) Сі чотири антиномії так представляються: 1) (Теза:) Світ є простірно і часово ограничений; (Антитеза:) Світ є часово й простірно неограничений; 2) Все в світі є матеріяльне; — Все є спірітуальне; 3) В світі є „свобідні“ причини (свобідна воля); — В світі є тільки механічні причини; 4) Істнує ens a se; — Не істнує ens a se.

сада до теоретичної сфери, бо в практиці годі обійтися без тої засади.) Друга засада: Не вільно нам заперечувати природних даних тільки тому, що не розуміємо: як вони можуть здійснюватися. Третя засада: Всі явища треба пояснювати в згоді з усіми даними природи. Не вільно допустити до роздору нашої критичної думки з природою. (Атже не наша критична думка зродила природу, але наша природа є матір'ю нашого „розуміння“.)

2. Придержуючися наведених засад, насамперед зясуємо ті труднощі, які ми вже при перегляді історичного розвою нашої проблеми наводили. (А що ми їх уже тоді пояснювали, тому тепер тільки вкоротці застановимося над ними.) Опісляж обговоримо головну труднощі, яку сформулював Кант, а ми ще її не навели.

1) Природна інтуїція свідчить мені: що я існую. Се психологічна евіденція, яка на другому ступні перекидується в логічну: „*cogito, ergo sum*“ В нашій самосвідомості міститься наше існування не тільки яко „поняття“ (ідея), але також яко факт. Так каже нам наша природа. А як се так може бути, щоби нам поняття заразом невідклично свідчило про предмет (єство), над сим застановимося опісля.

Отже маємо перший факт у пізнанню. Отже пізнаємо бодай одно єство (самих себе) не яко ідею в Бозі, але безпосередно. А коли щось такого є можливе в одному випадкові, то чому не могло би бути можливим також у інших випадках?

2) Признаємо засаду причиновості, яко засаду, бо вона логічно наглядна. Вона впливає із засади тотожності та суперечності. „Ніщо“ не може з себе видати, ні спричинити, ні викликати ніякого єства. Отже денебудь і колинебудь є якесь єство, або якась зміна, то мусить бути якась позитивна рація тогож єства чи зміни. Значить: Кождий наслідок мусить мати свою причину. Тою засадою ми ще не рішаємо kwestії: чи „причина“ виділює з себе „наслідок“, чи родить, чи витворює його (без субстрату, „*ex nihilo objecti*“), чи тільки впливає на нього?... І не пояснює

нам та засада: як се може бути, щоби одно ество ділало на друге? щоби одно ество зродило друге? і т. ин.

Одначе, якщо нам даний наслідок, то ми можемо довідатися бодай про деякі прикмети причини. Се також впливає із засади „ex nihilo nihil“. Причина мусить бути пропорціональна до наслідку — мусить посідати силу витворити наслідок, бо инакше знайшлося би в наслідку щось, чого причиною було би „ніщо“. Инша річ, що ми можемо помилятися в осуді: чи дана причина посідає змогу витворити даний наслідок. Але не можемо в тому помилятися завсіди й всюди, бо тоді наш розум був би ні до чого. Що найбільше отже може бути тут у праві Glanville, але не Hume.

3) До поняття про „influxus physicus“ доводить нас природна інтуїція. Всі народи й усі люди (бодай у практиці) мають те переконання: що між річами заходить взаїмне ділання. Досвідчуємо се безпосередно в собі: наша воля усуває думки з нашої свідомости, або всуває їх у нашу свідомість (можу думати, про що хочу); спричинює рухи наших рук, ніг, голови, очий... Наші почування ділають на нашу волю, на наш організм... А в зовнішньому світі в незчислимих випадках досвідчуємо, що одна річ ділає на другу: одна річ своїм розгоном ставить другу в рух, розбиває її, переиначує її стан і т. ин. Поняття про взаїмне ділання річий ніде й ніколи не заводить. З поширенням досвіду воно спеціалізується: розрізняємо „propter hoc“ і „post hoc“, причинову звязь від конструкційної (услівної, так н. пр. простір є услівям, щоби тіло могло рухатися); розрізняємо різні роди причиновости, як пр. родження, притягання, відпихання, переиначування внутрішнього стану річі і т. д.

Правда, цілий причиновий ланцюх може бути для нас звісний і ясний тільки в людських витворах (знаємо, як пр. у машині до шиття ціла акція розвивається від першої причини аж до наслідку), а в природних акціях причиновий ланцюх ніколи не є для нас звісний і ясний наскрізь, та всеж таки можемо відкривати щораз глибші причини. Так пр. Newton розв'язав загадку: для чого земля кружить довкола сонця,

для чого листя паде з дерева, для чого ріка біжить у діл і т. ин. Причиною тут є взаємне притягання тіл. Але в який спосіб гравітація ділає, сього не знаємо.

На якій отже підставі деякі філософи відкидають „influxus physicus“? Емпіристи в наслідок недоцінювання розуму, а раціоналісти в наслідок перецінювання розуму. Людське розуміння не може наскрізь поглибити, в який спосіб одна річ може ділати на другу, й ось тому деякі раціоналісти відкидають „influxus physicus“. Алеж таке порішення проблеми є протиприродне, бо відкидає природну інтуїцію тільки тому, що людське розуміння не всилі аналітично поглибити того, що природна інтуїція поглиблює синтетично.

Поняття причиновости Е. Маш називає „фетишизмом“ (розуміється: тому, що зовнішні явища понимається тут на взір внутрішніх явищ). Та радше назвати би фетишизмом те філософічне поняття причиновости, котре Е. Маш заступає, бо тут зовнішні явища *par excellence* понимається на зразок суб'єктивних вартостей: чого не можу зрозуміти, се в світі не може бути.

4) Признаємо взаємне ділання між нашим тілом і душею. Хоч не можемо зрозуміти, як тіло може ділати на душу (і навідворот), алеж у незчислимих випадках безпосередно досвідчуємо, що таке ділання заходить: психічні акції відбиваються на тілі, а акції в тілі відбиваються на душі (се загальне досвідне правило). Правда, душа є иншого рода еством, як тіло. Але тіло є еством, вивінуваним енергією, і душа є еством, вивінуваним енергією. Отже можливість взаємного ділання між ними не є абсолютно виключена. Ще до того знаємо, що людське тіло є спеціально збудоване для здійснення такої можливости (нервовий устрій, мозок). Через отсю спеціальну будову тіла душа є в органічній звязи з тілом. А наше тіло має всі прикмети тіла загалом. Отже, якщо *influxus physicus* уже признаний, то зрозуміле, що зовнішні тіла можуть ділати на наше тіло, а ті акції можуть відбитися на нашій душі. Вдійсности не є більша трудність у сьому, щоби акція перейшла з одного краю тіла на другий край, як щоби з одного тіла перейшла на друге тіло. Тіло складається з атомів, які тільки дотикаються

взаїмно, але не проникаються. Якщо отже енергія може перейти з одного атому на другий, то вона так само може перейти з одного тіла на друге.

Ба навіть для нашого розуміння не є легше поняти: як одна психічна сила (пр. воля) може ділати на другу (пр. на чуття, поняття), аніж се: як душа може ділати на тіло? Правда: волю, чуття, поняття понимаємо яко ріжні сили одної й тої самої душі; одначе досвід нам каже: що воля, чуття, поняття се не є одно й те саме; отже також тут „одно-ріжне“ мусить ділати на „друге-ріжне“. З другогож боку: досвід нам каже, що тіло й душа знаходяться в органічній єдності, та що тіло є „одно-ріжне“, а душа „друге-ріжне“. Якщо отже можливий є „*influxus psychicus*“, то чому не мав би бути можливий також „*influxus psycho-physicus*“?

Бачимо з того, що Leibnitz поповнив неконсеквенцію, коли відкинув „*influxus physicus*“, а задержав „*influxus psychicus*“ в обемі монади. Консеквентними були тільки оказіоналісти, бо відмовляли можність ділання всім сотвореним силам. Одначе голос нашого внутрішнього досвіду (який свідчить нам про взаїмне ділання психічних сил) без порівняння більш вартісний, аніж спекуляція оказіоналістів. Сей голос є в згоді з цілим нашим життям, а спекуляція оказіоналістів іде в розріз з тим життям (ясно, що формування осудів, заключень і т. д. є нашим ділом, бож инакше треба би припустити, що Бог є автором наших ложних осудів, гріхів і т. ин.). Впрочім: оказіоналісти вповні „*gratis*“ твердять, що Бог не може сотворити таких еств, які посідали би спроможність взаїмно на себе ділати.

5) Признаємо, що зовнішні річи ділають на наші змисли, і викликають зображення та вражіння в нашій свідомості. Ми бачили, що для наших змислових „афекцій“ нема иншого пояснення. „Явище“ не може бути причиною „афекції“, як се вже знаємо. Також Бог ні, бо нема ні одної рації, котра змушувала би нас пристати до світогляду оказіоналістів і Berkeley-я.

Тай, як ми щойно переконалися, сей світогляд іде в розріз з нашим життям, яке є виплодом нашої природи. Годі також остоятися при твердженню Maimon-a, що причина „явищ“ не дається розслідити. Який жеж марний сей голос супроти тих численних і сильних аргументів, котрі витворюють у нас переконання: що причиною змислових відбраних зображень є ділання

зовнішніх річий на наші змисли. Отсі аргументи збивають силу всіх противних аргументів, а ще й до того зясовують квестію: як се можливо пізнати зовнішні річи?

3. Дальше: 6) признаємо поділ наших зображень на такі, котрим зовні нашої свідомости відповідає ідентичний корелят, та на такі, котрим відповідає тільки аналогічний корелят („першорядні й другорядні прикмети“). Барва, яко така, існує тільки в свідомости; так само: тепло, звук, солодкість і т. д. Але величина, форма, рух і т. д. існують також зовні свідомости. Треба одначе до того історичного поділу ще дещо доповісти, щоби його зраціоналізувати, як слід.

а) Кожде наше відбиране зображення має свій відповідний корелят у зовнішньому світі. Так само кожда прикмета зображення. Барвам відповідає джогання етеру, звукам — джогання воздуха; і т. д. Але червоній барві відповідає 450 біл. джогань на сек., зеленій 589, синій 640 і т. д. Отже між зовнішнім корелятом і нашими психічними явищами, спричиненими тим корелятом, є правильна причинова зв'язь. Якщо наступає різниця в тій правильности, то причина сього є або в зміні предмету, або в зміні субекту (пр. в наслідок недуги).

б) Вичислення „першорядних прикмет“, доконане Locke-ом, не є без закиду. Пригадуємо отсе його вичислення: величина, стать (forma), число, положення, рух або спокій. Locke не доглянув саме першої „першорядної прикмети“, а тою є: різниця. Різниця між формою кола й квадрату, між величиною муравля й слона, між рухом і спокоєм і т. д. є не лише в моїй свідомости, але так само в зовнішньому світі. А та різниця зазначається мені безпосередно через змисли (а не щойно через розум). Різниця в той спосіб зазначається мені не тільки при „першорядних прикметах“, але так само при „другорядних прикметах“. Різниця між червоною й зеленою барвою, між солодким і квасним і т. д. заходить не тільки в моїй свідомости, але також між їх корелятами в зов-

нішньому світі. Ось так відкрили ми першорядну прикмету, яка є спільна як першорядним, так другорядним прикметам. Назвемо її отже „загальною об'єктивною прикметою“.

До зображень, яким у зовнішньому світі відповідає ідентичний корелят, крім зображень наведених Locke-ом, належать ще: протяглість і відношення.

Що „величина“ не є тотожна з „протяглістю“, се виходить з того, що поняття величини включає в собі порівняння одної протяглої річи з другою (отже поняття величини є залежне від поняття протягlosti, але не навідворот).* А що „положення“ не є тотожне з „відношенням“, се виходить з того, що положення звичайно означає тільки взаїмні реляції частий одного ества (сидіти, стояти, висіти...), а впрочім „положення“ означає тільки „простірні реляції“, а „відношення“ означає також часові (скорше, пізніше), конструкційні (пр. око — цілий організм) та причинові реляції. А всі ті реляції заходять у зовнішньому світі.

Отже поділ наших зображень під оглядом їх об'єктивної вартости так представлятиметься:

Загальна об'єктивна прикмета:

ріжниця:

ідентичні зображення:

анальогічні зображення:	протяглість, величина,
барва, звук, тепло, твер-	на, стать, число, відно-
дість, солодкість...	шення, положення,
	рух або спокій.

Отже заперечення різниці між першорядними й другорядними прикметами й зведення всіх на суб'єктивні вартости, доконане „добрим“**) Berkeley-ом, є вповні ілюзоричне. Berkeley не здавав собі справи з того, що навіть „другорядні прикмети“ не є наскрізь суб'єктивними, бо містять у собі загальну об'єктивну прикмету „ріжниця“. І не є се правдою, начеби першорядні прикмети ґрунтувались на другорядних. Першорядні прикмети головню (корінно) ґрунтуються на різницях між явищами (до сї одна річ, від сї друга річ...

* Поняття „величини“ включає в собі також чисельне порівняння, але що Locke окремо наводить „число“, тому тут абстрагуємо від сього.

**) Так його Kant іронічно назвав.

і так пізнаємо форму, число, величину і т. д.) А треба ще завважити, що ми ніде й ніколи не відбираємо тільки зображення барви, але разом і протяглости. Годі отже твердити, що наше зображення протяглости ґрунтується на зображенню барви. Так само змислом дотику відбираємо не тільки вражіння доткнення, притиску і т. д., але разом і вражіння протяглости.

в) Поділ прикмет на ідентичні та аналогічні відноситься тільки до зміслових зображень, а не до розумових понять. Змисли творять свої зображення „*necessitate naturae*“; вони не можуть инакше реагувати на зовнішній предмет, як *hic et nunc* реагують. Але розум творить свої поняття свобідно: він застановляється над предметом, підходить до нього то з сього, то з того боку, критикує (переводить аналізу, синтезу), і може змінити свої поняття про один і той самий предмет. Ось тому то зміслові зображення є завжди *hic et nunc* правдиві, тобто згідні з предметом (ясно, що також вражіння недужого зміслу є в тім значінню правдиві, бо недужий змісл саме так реагує на зовнішній предмет, як *hic et nunc* мусить). А розумові поняття можуть бути або правдиві, або неправдиві: або згідні з предметом, або незгідні. Поскільки ж вони є згідні з предметом, то вони завжди представляють нам предмет ідентично (а не аналогічно). Значить: розумові поняття, поскільки є правдиві, завжди належать до „першорядних прикмет“. Змисли є обмежені на спеціальні подразнення (пр. око не реагує на подразнення нюхові) і на спеціальні форми. Але розум не є нічим обмежений. Він може схопити навіть те, що не існує („ніщо“); може схопити всяку форму буття (пр. безконечне, услівне, причинове, подумане, дійсне, протягле, духове і т. д.). Отже для нього нема в тому ніякої трудности, щоби представити собі річ так, як вона існує як „*Ding an sich*“. Розумови завдячуємо те відкриття: як властиво виглядають кореляти „другорядних прикмет“ в зовнішньому світі. Значить, що вдійсности розум є тим „рішаючим зміслом“, за яким шукав Montaigne.

Отже маємо змогу представити собі кожду річ так, як вона виступає в зовнішньому світі. Ось так стає нам ясно, що думаючий суб'єкт не є замкнений сам у собі, але має аж подвійні „вікна“: змисли (на які зовнішній світ ділає безпосередно) і розум.

г) Не треба тому дивуватися, що барви, звуки, солодкість і т. д. — себто: всі ті прикмети, які становлять наче політуру зовнішніх річей, і надають їм весь чар і красу — є тільки психічними явищами, а в зовнішньому світі вони, яко такі, не існують. Агже всі душі органічних еств (у котрих „другорядні прикмети“ виступають) також належать до зовнішнього світа: вони є ествами між іншими ествами. А зміст реакції одного ества на акцію другого ества не мусить, а властиво й не може, віддавати під кожним оглядом тільки те, що було змістом акції сього другого ества. Як каже схолястична засада, „quidquid recipitur, recipitur per modum recipientis“. Якщо б се було противно, то перше ество не могло би існувати відрубно й не могло би посідати своєї природи, але мусіло би перекинутися в те друге ество (щоби змогти віддати повний і вірний зміст його акції). Отже треба би в такому випадковому повернути до елеатського *«ἐν καὶ πᾶν»*, яке зовсім не ділає. Вистарчає, щоби зміст реакції одного ества на акцію другого ества тільки пропорціонально віддавав зміст акції сього другого ества: якщо є акція, то є й реакція; більша акція, більша й реакція; инакша акція, инакша й реакція. Алеж матеріял, на котрому відбиватисьме отся пропорціональність, в першого ества може бути йому питомий, а не такий самий, як у другого ества.

д) По всьому, що сказано, легко прийдеться нам вияснити: що природна інтуїція, яка каже нам барви, звуки, солодкість і т. д. відносити до зовнішніх предметів, а не до нашої душі, вдійсности є в повному праві. Маляр не на те малює, щоби люди бачили в його малюнку хемічний склад барв, яких він ужив, але на те, щоби люди бачили „образ“. Образ, яко такий, може існувати тільки яко психічне явище. Маляр перший усвідомлює собі його, і витворює

в зовнішньому світі його „середник“. Алеж маляр хотів витворити не той середник, яко середник, тільки „образ“. Блеск золота, срібла, дорогих каменів, сонця, місяця, зелень трав і листя по деревах, розкішні барви й запахи квітів, солодкість і квасковатість овочів, шум моря і т. д. — ось се хотів Творець сотворити, а не тільки їх середники, яко середники. І тому смарагд дійсно є зелений (а не тільки ми відбираємо таке вражіння), виноград дійсно є солодкий, море дійсно шумить, і т. д. Все те так само, як образ маляря є дійсно образом, а не тільки верствою хемічних барв.

Ось уже тут мусимо відкликатися на доцільність у природі і на її Творця, якщо хочемо проблему „суб'єктивного й об'єктивного“ з'ясувати до решти. Васоп заборонив покликуватися на доцільні причини, і він у праві — до граничної точки. Наше пізнання природи розвивається відкриванням „середникових причин“. Алеж останнє наше слово про природу — се відклик на доцільність і її Творця. Без того відклику ані одної проблеми світа не можна поя-снити до кінця.

Рішучо треба відкинути думку тих філософів (як Helmholtz, Н. Ostler*) і ин.), котрі твердять, що ми безпосередно пізнаємо тільки стани нашої свідомости, чито почування (Empfindung), які зовнішній світ викликає в нашій свідомости; а існування зовнішнього світа пізнаємо тільки так, що на підставі засади причиновости розумом заключаємо про нього. — Передовсім треба зробити таке розрізнення: щось иншого є засада причиновости, яко льогічний закон (тут причиновість є тільки пізнана), а щось иншого є конкретна причиновість. Льогічна засада причиновости для наших змислів недоступна (бо змисли не можуть „думати“); одначе конкретна причиновість для них доступна. Якщо отже зовнішні речі ділають на наші змисли, то змисли безпосередно відчують зовнішній світ, яко причину свого подразнення.**). А що наш змисловий апарат доцільно збудований, то змисли в нашій свідомости не вказують на свої подразнення, але на зовнішні предмети, котрі є причиною тих їх подразнень. (Є й такі подразнення, котрі відносять наші змисли до себе, а не до зовнішнього світа. Се ті подразнення, котрі спричиняють у нас біль. Се також доцільне, бо змисли тим звертають нашу увагу на ушкодження нашого організму.) Виходить, що наше змислове пізнання зовнішнього світа, яко зовнішнього, є інтуїтивне — себто: безпосередно нашою природою нам дане. Розуміється: щось иншого є змислова інтуїція зовнішнього предмету, а щось иншого є розумова аналіза сього

*) Die Realität der Aussenwelt, Paderborn 1912.

**) Гл. Die Sinneserkenntnis von Dr. Joseph Schwertschlager, München 1924. Стр. 107 і д.

зміслового акту пізнання. Тут розум, покликаючись на логічну за-
саду причиновости, оправдує природну інтуїцію.

7) Признаємо разом з раціоналістами, що розум є окремою і висшою силою від зміслів. Се ми вже умотивували в горі під в). Вправді розум зноситься безпосередно тільки із змісловими явищами, а не з самими річами. Одначе із сього годі висновувати заключення, що розум не має приступу до річий. Атже вдійсности також змісли зносяться із зовнішніми річами тільки посередно, а тим середником є подразнення, які спричинюють зовнішні річі в наших нервах. Треба одначе мати на увазі, що „causa causae est causa causati“ — себто: що причиновий ланцюх звичайно є дуже складний, а всеж таки оконечний наслідок є залежний від першої причини в тому ланцюхови. Змісли перетолковують фізіологічні подразнення на свою мову, а розум мову зміслів перетолковує знов на свою.

А як змісли є спеціально збудовані для схоплення зовнішніх предметів, так розум (природа розуму) є спеціально збудований для своїх зносин із змісловими даними. Якщо отже розум може нам на підставі зміслових даних більше сказати про предмет, як самі змісли, так се не є більш дивне, як пр. те, що змісл зору далеко красше (ширше, повнійше і точнійше) схоплює зовнішній світ, як змісл дотику, хоч подразнення зорового зміслу так само є лише „фізіологічними подразненнями“, як і подразнення зміслу дотику. Рішає тут конструкція зміслу — отже те, що змісл посідає „а ргіогі“. Ось також тут приходить ся нам відкликатись на Творця: розум є вищою силою від зміслів, бо „так йому Бог дав“. Ми безпосередно досвідчуємо, що розум критикує змісли (але змісли ніколи не можуть критикувати розуму), справляє їх, схоплює навіть те, чого зміслам не ялося схопити (як пр. дійсну величину землі, сонця, минувшість, будучність і т. д.), отже переступає границі зміслів. Ми знаємо також: в який спосіб розум се робить. Змісли завсіди обмежені на „теперішність“ і на конкретність (пізнають природу пред-

мету разом з предметом)*). А розум стоїть на загальному становищі як що до часу, так що до предметів. Він відриває, абстрагує природу предмету від самого предмету, й дістає поняття, яке може відносити до многих предметів; він може собі представити те, що давно було, або чого ніколи не було, або що щойно буде і т. д. Все те знаємо з досвіду. Але як розум може таке робити, на се не маємо іншої відповіді, як ту, що „так йому Бог дав“. Отже „*ideae innatae*“ се не дурне й не зайве слово в історії філософії, тількиж для кращого віддання його значіння ліпше було би казати „*facultates innatae*“. Розум є сам собі природжений, як се підніс Leibnitz, доповнивши звичну нам сензуалістичну засаду „*nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu*“ — словами „*nisi intellectus ipse*“.

4. Обговорюючи світогляд Kant-а, ми навели ті історичні філософічні шляхи, якими Kant дійшов до свого субективізму. Але Kant видвинув також свої власні докази, якими утверджував субективістичне становище. Зараз з початку своєї „Критики чистого розуму“ наводить він п'ять**) аргументів на апіорність простору і стількиж анальоґічних аргументів на апіорність часу. Та вдійсности отсі аргументи не мають ніякої сили. Вони властиво й не довели Kant-а до субективістичного становища (до того довели його історичні філософічні шляхи), тільки утвердили його на тому ж становищі. Ось як ті аргументи виглядають (наводимо тільки аргументи на апіорність простору, бо аргументи на апіорність часу є вповні анальоґічні):

1) Kant твердить, що простір не є „емпіричним поняттям“, бо щоби я міг вражіння віднести до чогось зовні мене, вже а рґіогі мушу мати зображення простору. — Одначе се не стійне, бо вдійсности ми разом відбираємо зображення протяглости й барви, притиску, шорсткости і т. д.

*) З того приводу відбирані змислові зображення виглядають у нашій свідомості не як зображення, але яко річі. А розумові поняття виглядають тільки як поняття, а не як річі.

**) В I. виданню, а II. виданню тільки 4 (опустив 3. аргумент).

2) Кант твердить, що уява простору є конечною для нашого розуму, бо годі собі зобразити (*eine Vorstellung davon machen*), що нема ніякого простору, хоч се зовсім легко можна собі подумати (*denken*), що в просторі нема ніяких річй. — Відповідаємо: зобразити собі можемо тільки якесь ество, і тому не можемо зобразити собі, що простору нема, бо тут треба би зобразити собі „ніщо“. Але подумати можемо також се, що ніякого простору нема (атже можемо собі подумати „ніщо“).

3) Априорність простору слідує з того, що тільки на тій підставі може ґрунтуватися аподиктична певність усіх геометричних правд. — Відповідаємо: сей аргумент є типовим „*qui pro quo*“. Аподиктичність геометричних правд доказується тут априорністю простору, а априорність простору — аподиктичністю геометричних правд.

4) Кант тут (проти Leibnitz-a) твердить, що простір не є „дискурзивним“ (розумій: розумовим) поняттям, але уявою (*Auschauung*) чито змисловим зображенням. — Кант помиляється, коли заперечує існування розумового поняття про простір, бо ж розумове поняття можна мати про всі змислові дані; а в праві є, коли проти Leibnitz-a підносить, що ми маємо зображення простору. Одначе з того ніщо не слідує про априорність простору.

5) Простір зображуємо собі яко безконечну величину. — Відповідаємо: се правда, що не можемо собі зобразити кінця простору (бо ж тут треба би зобразити собі „ніщо“), але ж подумати собі се можемо. З того однак ніщо не слідує про априорність простору*).

Властивий аргумент на суб'єктивність усього нашого пізнання подав Кант не в формі аргументу, тільки в середині своєї „Критики чист. розуму“ яко принагідну думку. Ось так — *per transenam* — став сформулований той аргумент, котрий усі суб'єктивісти „мали на

*) Подрібнішу критику тих аргументів подав я в розправі „Простір і вселенна“ (ще не випечатана).

думці“, але не вдалось їм його сформулювати, і філософія чекала на його сформулювання від виступу грецьких софістів до виступу Kant-а. Ось він: „Якщо зовнішні предмети вважати за Dinge an sich, так се зовсім неможливо поняти, як ми могли би дійти до пізнання їх дійсности зовні нас, бож ми притому основуємось тільки на зображенню (Vorstellung), котре є в нас. Атже годі відчувати зовні себе, але тільки в собі, й тому ціла самосвідомість не доставляє нам нічого иншого, як тільки наші власні модифікації (Bestimmungen)*).

Отже проблема (остання, яку ще маємо з'ясувати) так представляється: Як наші вражіння, зображення й поняття можуть мати трансцендентну вартість? Вражіння, зображення й поняття є в нас, вони в цілості збудовані з нашого суб'єктивного матеріялу, як отже вони можуть мати об'єктивну — для них трансцендентну, а для річй питоменну — вартість?

5. Легко виказати, що ми необхідно мусимо приписувати вражінням, зображенням й поняттям трансцендентну вартість. Найбільший скептик або суб'єктивіст нічого не вдіє проти того.

Мусимо признати — під загрозою афазії —, що вражіння, зображення й поняття не є річами, тільки образами річй. Якщоб вони були самими річами, то були би в праві софісти: ми не пізнавали би річй, але творили би їх, і щезла би різниця між правдою й неправдою, бо що я собі зобразив би або подумав, се я сотворив би, і тому воно було би завсіди правдиве. Отже зображення не є зображенням „себе самого“, але зображенням зовнішньої річи — тобто: річи, яка не міститься в зображенню, але існує поза ним, зовні нього. А тим самим невідкично приписуємо зображенням і поняттям трансцендентну вартість. Заперечити отсю вартість се рівняється відкиненню всіх наших понять. Але на якій підставі, яким правом можна би се зробити? Тільки на підста-

*) Krit. d. r. Vern. Стр. 319 - 320.

ві понять, і тільки приписуючи їм трансцендентну вартість. Отже виходить „*contradictio in actu*“. Поняття „дійсність“, „згідність“, „зображення“ і т. д. не є дійсністю, згідністю, зображенням і т. д., тільки образами тих предметів. Щоби отже могли тими поняттями користуватись, то невідклично треба їм приписувати трансцендентну вартість. Якщо скептик скаже: „не можу довідатися, чи людські зображення й поняття мають трансцендентну вартість“, то він свою квестію в практиці вже порішив, бо своїм поняттям, яких ужив у тому осуді, приписує трансцендентну вартість. „Людські зображення“ не містяться в його поняттю про ті зображення, але зовні того поняття, так само „трансцендентна вартість“ не міститься в його поняттю про трансцендентну вартість, тільки зовні того поняття; і т. д.

Kant, як се виходить з його сформулювання квестії про трансцендентну вартість наших зображень і понять, хотів оминути трансцендентність, яка заходить між нашим внутрішнім зображенням і зовнішнім предметом. Здавалось йому, що трудність щезне, якщо поставитися на суб'єктивістичне становище: якщо приймати, що наші зображення й поняття не відносяться до зовнішнього кореляту, тільки до внутрішнього. Атже в такому випадкові і поняття і зображення і їх предмети є „в мені“, і нема ніякої трансцендентности. Та се тільки такий позір, бо вдійсности й тут заходить така сама трансцендентність між поняттям, зображенням і їх предметом, як і на об'єктивістичному становищі.

Мій палець є так само зовні мого зображення пальця, як і мій годинник, який маю в кишені, як і сонце, місяць, „молочна дорога“ і т. д. Що більше: трансцендентність заходить не тільки між моїм поняттям про моє зображення коня, сонця і т. д. а самим зображенням коня, сонця і т. д., але так само між моїм поняттям про мої поняття а самими тими поняттями. Трансцендентність між поняттям і його предметом заходить завсіди — без огляду на се: чи той предмет є „в мені“, чи зовні мене. При вражінню, зображенню й поняттю треба відріж-

нити „лице“ та „корінь“.*) Цілу логічну свою вартість має поняття тільки з огляду на своє „лице“, а не на свій „корінь“. Поняття уподібнюється до свого предмету тільки своїм „лицем“, а не своїм „коренем“. А між „лицем“ поняття і його предметом завжди заходить трансцендентність: поняття завжди функціонує як „образ річи“, а не як „річ“. Хоч отже предмет поняття є в душі (отже там, де знаходиться „корінь“ поняття), то всеж таки не є менша трудність для поняття, щоби воно вірно представляло свій предмет, як тоді, коли предмет поняття є зовні душі. Видно се хочби з того, що філософи сказали про душу не менше неправдивих осудів, як про зовнішній світ. Отже Kant своїм порішенням квестії про трансцендентність понять цілковито програв. Треба піднести, що не тільки вражіння, зображення й поняття з природи річи мають трансцендентну вартість, але загалом свідомість (в якій вражіння, зображення й поняття виступають) має трансцендентну вартість. Мое ество й моя самосвідомість се не те саме, бо мое ество існує й тоді, коли я не є свідомий. Отже моя самосвідомість відноситься до мого ества трансцендентно. І нема тут ніякої трудности в тому, що „ідеальність“ (свідомість) містить у собі також „реальність“, бо „ідеальність“ повстає з реальности, й не диво, коли в собі відбиває „реальність“, яка є її причиною.

Найбільшим промахом Kant а є його осуди „синтетичні а рiгi“. Поняттям причини й наслідку каже Kant нерозривно лучитися не на підставі своїх „лиць“, але на підставі своїх „коренів“ — отже не логічно, але психологічно. А вдійности поняття, як „образи річий“, мають тільки логічну вартість — т. зн. можна їх лучити або розділяти тільки на підставі їх „лиць“. Виходить, що Kant учив, що ми не пізнаємо річий, тільки творимо їх -- отже: що нема різниці між правдою й неправдою.

6. А як поняття і зображення можуть мати трансцендентну вартість? Також сю квестію можемо вдоволяючо пояснити. Одна річ ділає на другу. А притому завжди відбивається характер тої річи, що ділає, на тій річи, на яку ділання переходить. Сей характер мусить мати бодай пропорціональну вартість: якщо є ділання,

*) Гл. розправу „Свідоме й несвідоме в пізнанню“ IV, 1.

то є й наслідок; якщо є зміна в діланню, то наступає зміна також у наслідкови. Так пр. коли куля А потисне кулю В, то рух, напрям і сила руху кулі В залежні від руху, напрямку й сили руху кулі А. Але можуть бути й такі випадки, де річ, котра ділає, відбиває свій вірнійший образ на річи, на котру ділає. Так пр. коли звірята переходять по пустинному піску або по вохкій землі, то форма й величина їх стіп, як також число та напрям їх кроків відбиваються на земельному тлі. Залежить се від тої річи, котра ділання переймає: як вірно й повно вона віддасть характерства, котре на неї ділає. Так пр. фотографія є вірним образом чоловіка, а якщо б люди вдумали такі фотографічні кліші, котрі схоплювали би предмет з усіма його красками, то такі фотографічні знимки були би ще вірнішим образом схоплених предметів.

Отже теорія Joh. Müller-a (1801—1858) й Herm. Helmholtz-a (1821—1894) про субективну вартість наших змислових зображень, яка з фізіольогічного боку мала би оправдати становище Kant-a, не дається вдержати. Dr. Jos. Schwertschlagер влучно називає її „*reine Wirkungshypothese*“.*) Після неї зовнішні предмети вправді є причиною наших змислових зображень, одначе наші змислові зображення мали би бути „тільки знаком чи символом“ („*ein blosses Zeichen*“) зовнішніх предметів (*Dinge an sich*), але не їх образом. Авжеж пізнаємо протяглість, форму, величину, число і т. д. зовнішніх предметів. Але також „другорядні прикмети“ своїми пропорціями й диференціями представляють нам правдивий стан зовнішніх річий. І так вдійсности наші змислові зображення є вірним (хоч і не повним) образом зовнішніх річий: вони є вірнішими схопленнями, як фотографії, бо представляють нам предмети в усіх красках та в трех вимірах.

Ні найменше не свідчить проти об'єктивної вартости змислових зображень сей факт, що зображення можуть виступати в нашій свідомості й без зовнішніх подразнень (як пр. у сні). Первісні змислові зображення повстають лише так, що їх викликають у нашій

*) Лос. сіл. Стр. 91.

свідомості зовнішні предмети. Тому пр. сліпороджений не знає, що таке світло та краска. А що наші зображення переходять у душі, то зрозуміле, що вони можуть виступати й без зовнішнього свого кореляту.

Так само не є ніяким доказом проти об'єктивної вартості наших змислових зображень і вражінь се, а) що деякі зображення і вражіння можна спричинити різнородними подразненнями (пр. коли притиснемо собі очі, то бачимо світло), б) або що одно й те саме подразнення (пр. електрична струя) в різних наших змислах спричинює їм питомі форми вражінь (світло, смак, вонь...). Що до а): подразнення, питомі для даного змислу, ділають правильно, легко, й викликають ясні й живі (повні) вражіння; а подразнення, невлависті для даного змислу, ділають насильно, й викликають тільки неясні (неповні) вражіння. Впрочім не є виключене, що ті різнородні подразнення вдійсности мають дещо спільного, й саме тим своїм елементом спричинюють однородні вражіння.

Що до б): один змисл не охоплює цілого змісту зовнішнього предмету. Отже один і той сам предмет иншим своїм елементом може ділати на зоровий змисл, а иншим на нюховий і т. д., і тому й вражіння виходять різнородні.

В фотографії, яко такій, нема нічого з предмету, а однак вона має трансцендентну вартість, бо вірно зображує предмет. Фотографія се инша річ, а предмет инша річ; фотографія, яко матеріял, все, що має, має з себе; але яко образ (упорядкування матеріялу, „лице“) має вона все від предмету, який існує зовні неї, поза нею. Так само наші вражіння, зображення й поняття під оглядом матеріялу, з якого складаються, є в цілості нашими, суб'єктивними; але під оглядом свого „образу“ вони все, що мають, мають від зовнішнього предмету, — отже мають об'єктивну вартість. Кант похибив у тому, що оцінюючи трансцендентну вартість вражінь, зображень і понять, мав на думці тільки їх матеріяльну сторону, а не відрізняв образуючої їх сторони. Ідентифікував поняття під оглядом „образу“ з поняттям під оглядом „матеріялу“. Але відки наші змисли і наш розум мають можливість „фотографувати“ зовнішні річі, на се можемо подати тільки одну відповідь: наші змисли й наш розум уже так доцільно сотворені, щоби могли „фотографувати“ зовнішні річі. Творець, який видумав їх конструкцію, є премудрий. І не з якимсь ваганням покли-

куємось на ту доцільність, але цілком сміло. Бо по перше: свідком сеї доцільности є конструкція наших змислів (око, вухо і т. д. є премудро збудовані для схоплювання"). По друге: нині вже годі повторювати думку давних матеріялістів про „льотерію в природі“. Природа, розвиваючи зародок органічного ества, доцільно стремить до витворення ока, вуха і т. д., а не бавиться притому в „льотерію“, бо в такому випадкові вона ніколи не змогла би витворити ока, вуха (що можна математично доказати), але замість ока, вуха могла би витворити сокиру, пилку, капелюх, віз і т. д. Отже се так само мусіло бути також на початку світа, бо інакше загалом не могло бути. А се значить, що доцільність у природі є витвором премудрого Творця.

Ось так усі труднощі в проблемі про можливість пізнання зовнішнього світа уступають, і по довговіковій філософічній борні вертаємо до того, звідки філософічна думка вийшла: що наші природні інтуїції, які нам кажуть, що ми можемо пізнати зовнішній світ і вдійсности пізнаємо його, є в повному праві. Через віки можуть філософи піддавати під сумнів голос природи, критикувати його, доказувати, що се неможливе, що природа каже, але по віках таки справджується, що природа „має рацію“.

Така розв'язка нашої проблеми потягає за собою важкі консеквенції. Тут, де філософічне критичне „я“ вишукало найтяжші закиди, тут — у самому осередку побоевища (де йшло про квестію: чи наше пізнання має об'єктивну вартість?) — природа виходить переможцем. Слідє з того, що природа є загалом гідна нашого довіря, що також її етичні та релігійні інтуїції є в повному праві.



Зміст:

Стр.

Загальне введення	3
-----------------------------	---

Свідоме й несвідоме в пізнанню.

I. Вступні пояснення	13
II. Роди пізнання	19
III. Ступні свідомости	25
IV. Співпраця підсвідомости із свідомістю	43
V. Інтуїція	59
VI. Проблема підсвідомости в історії філософії	76

Жерела суб'єктивних поглядів.

I. Вступ	91
II. Уформування душі	93
III. Вплив волі, совісти, чуття й вражіннь	101
IV. Психологічний вплив понять та осудів на інші поняття тай осуди	103
V. Краска понять	114
VI. Психологічно - моральні правила для об'єктивного пізнання	129
VII. Вплив талану	131
VIII. Антиципації	133

Пізнання зовнішнього світа.

I. Стан квестії в грецькій філософії	139
II. Стан квестії в середньовічній і в новочасній філософії	150
III. Порішення квестії	180



Тогож автора

вийшли (філософічні) книжки:

Границі демократизму (соціологічна студія)

Львів 1919. Стр. 220. Ціна 4 зл.

Пісня Богові (вічна драма чоловіка)

Львів 1922. Стр. 205 (малий формат). Ціна 2 зл.

Ломання душ (з літературної критики)

Львів 1923. Стр. 95. Ціна 1'50 зл.

Границі вселенної (метафізична розправа)

Львів 1924. Стр. 61. Ціна 2 зл.

Християнська Аполльоґетика

Львів 1925. Стр. 174. Ціна 5 зл.

Всі ті книжки можна набути

в Редакції „Ниви“, Львів, ул. Корняків 1.

5р. 94к.
(1986)

ВЛ

2943

Д-р Гавриїл
Костельник
Д-Р ФІЛ.

ПЕЧАТНЯ ОО. ВАСИЛІАН У ЖОВКВІ

ТРИ РОЗПРАВИ ПРО ПІЗНАННЯ

ТРИ РОЗПРАВИ ПРО ПІЗНАННЯ

СВІДОМЕ Й НЕСВІДОМЕ В ПІЗНАННЮ
⊙
ЖЕРЕЛА СУБ'ЄКТИВНИХ ПОГЛЯДІВ
⊙
ПІЗНАННЯ ЗОВНІШНЬОГО СВІТА



2

НАКЛАДОМ Т-ВА СВ. АП. ПАВЛА

ЛВВІВ 1925