Хосе Ортега-і-Гасет

Тема нашої доби

Переклад В'ячеслава Сахна

I

ІДЕЯ ГЕНЕРАЦІЙ

Для наукової системи над усе важить її істинність. Але виклад певної наукової системи доконче вимагає ще одного: попри істинність, їй належить бути зрозумілою. Маю тут на увазі не трудність абстрактного мислення, якому чинить опір розум, надто коли воно уводить якісь новації, а осягнення його глибинної тенденції, ідеологічного спрямунку, його, так би мовити, фізіономії.

Наше мислення претендує на істинність, тобто на адекватне віддзеркалення реальності. Втім, було б дивно, а відтак хибно, вважати, що задля осягнення такої претензії мислення керується винятково речами, зважаючи лиш на їх взаємодію. Якби філософ мав справу тільки з об'єктами, філософія назавжди б лишилась примітивною. Але, побіч речей, досліджувач натрапляє на думки інших, на увесь набуток людських розмислів, незліченні стежини передніших розвідок, віхи шляхів, прокладених крізь проблематичний праліс, що зберіг свою незайманість, попри безнастанне силоміття.

Таким чином будь-який філософський досвід визнає дві інстанції: речі як такі та уявлення про них. Цей набуток передніших розмислів слугує йому принаймні осторогою перед похибками минулого і надає науковим системам поступальної послідовності.

Отже, мислення певної епохи може прибрати щодо мислення давніших епох двох протилежних постав, надто ж стосовно нещодавнього минулого, котре завжди є найактивнішим нагромаджувачем геть усього дотеперішнього. І справді, є епохи, коли мислення свідомо розвиває зароджені передніше ідеї, та епохи, коли нещодавнє минуле сприймається як таке, що потребує нагального, докорінного реформування. Перші є епохами [315] мирної, а другі — войовничої філософії, котра прагне до руйнації минулого шляхом його радикального подолання. Наша епоха належить до останнього різновиду, але при цьому її треба розглядати не як таку, що тепер завершується, а лиш зароджується.

Коли мислення вимушене прибрати войовничої постави стосовно нещодавнього минулого, інтелектуали пристають до двох супротивних таборів. По один бік — переважна більшина, що додержується усталеної ідеології, по другий — незначна меншина передовців, душею спраглих далекого незнаного прийдешнього. Ця меншина приречена на нерозуміння: порухи, що в неї викликає бачення нових обріїв, годі достеменно витлумачити консервативному загалові, що плентає позаду і ще не добувся підвишку, звідки видніє "terra incognita". Тож меншина передовців перебуває в небезпечності, поміж новими, ще не звойованими теренами, і юрбою, що плуганиться в обозі, загрожуючи їм зі спини. Розбудовуючи нове, вони мусять боронитися від старого, орудуючи водночас, мов ті відбудовувачі Єрусалима, і заступом, і списом.

Цей розбрат куди глибший і суттєвіший, ніж гадається. Я спробую вияснити, в якому розумінні.

За допомогою історії ми прагнемо збагнути відміни людського духу. Для цього ми мусимо, найперше, зробити застереження, що ці відміни належать до різних рівнів. Певні історичні феномени зумовлені іншими, глибшими, які, однак, не зумовлені першими. Ідея про те, що все впливає на все, а все залежить від усього, є звичайнісінькою містикою, неприйнятною для тих, хто жадає ясного бачення. Ні, тіло історичної реальності має чудово зієрархієзовану анатомію, порядок підлеглості й

залежності між різними класами феноменів. Приміром, зміни виробничого чи політичного характеру не є глибокими: вони залежать від ідей, моральних та естетичних уподобань сьогочасності. Але ідеологія, смаки і мораль є, своєю чергою, не чим іншим, як наслідками і виявами гострого чуття життя, свого існування в нероздільній цілісності. Те, що ми називатимемо "життьовим світовідчуттям", є первинним історичним феноменом, і, щоб зрозуміти епоху, треба мати про нього чітке уявлення.

Проте, коли зміна світовідчуття заторкує лиш одного індивіда, це призводить до історичної трансценденції. [316] Так уже ведеться, що в царині філософії історії існують дві протилежні тенденції, котрі, я гадаю, хоча й не маю наміру детально розглядати це питання, є однаково помильними. Одна з них являє собою колективістське, а друга — індивідуалістичне тлумачення історичної реальності. Для першої тенденції субстанцією історичного процесу є діяльність якнайширших мас; для другої — історичними чинниками виступають виключно окремі особи. Активний, творчий характер особистості справді є доволі очевидним, що не дозволяє нам погодитись на колективістський образ історії. Людські маси чутливі: вони обмежуються виявом своєї ласки чи опору щодо яскравих та ініціативних особистостей. Утім, з іншого боку, індивід-одинак є абстракцією. Історичне життя — це співжиття. Життя визначної особистості полягає саме у всеосяжному впливі на маси. Тож не варто відокремлювати "героїв" од маси. Йдеться про сутнісний дуалізм історичного процесу. На всіх щаблях своєї еволюції людство завжди було функціональною структурою, в якій найенергійніші особистості — хоч би якої форми прибирала та енергія — діяли на маси, надаючи їм визначеної конфігурації. Це означає певну базову спільність між вищими індивідами і плебейським натовпом. Геть чужинний для маси індивід не справить на неї жодного впливу: його діяльність черкнулася б по соціальному тілу епохи, не викликавши найменшого відруху і не долучившись до загального історичного процесу. Таке бувало, різною мірою, не раз, і історія мусить занотувати на берегах свого головного тексту біографії цих "екстравагантних" особистостей. Як і решта біологічних наук, історія має підрозділ, призначений для монстрів,— своєрідну тератологію.

Зміни життьового світовідчуття, які є вирішальними в історії, постають у формі генерацій. Генерація не є жменькою вищих особистостей, ані просто масою. Це немов нове, цілісне соціальне тіло, зі своєю добірною меншиною і своєю юрбою, закинуте в світ певною життьовою траєкторією. Генерація, динамічний компроміс між масою та індивідом, є найважливішою концепцією історії і, так би мовити, тим шарніром, на якому остання рухається.

Генерація є людською відміною в достеменному розумінні цього слова, як його вживають натуралісти. [317] Представники генерації приходять у світ, позначені певними типовими рисами, що надають їм схожості, на противагу попередній генерації. В межах цієї ідентичності можуть бути до такої міри відмінні індивіди, що, бувши сучасниками й вимушені жити одні побіч інших, почуваються іноді антагоністами. Але за найгострішим протиставленням "за" і "проти" погляд легко виявляє спільні ознаки. Одні й другі є людьми свого часу і, хоч би як вони різнилися, дедалі більше уподібнюються одне одному. Реакціонер і революціонер XIX століття набагато ближчі одне одному, ніж хтось із них з кимось із нас. Отож, білі чи чорні, вони належать до однієї відміни, а ми, чорні чи білі, зовсім до іншої.

Постійна відстань між добірними індивідами і простолюдом є важливішою за антагонізми "за" і "проти" в межах однієї генерації. На противагу існуючим доктринам, що замовчують або ж заперечують цю очевидну відмінність історичної постави одних і других, виникає навіть схильність до її перебільшення. Втім, ці зростові відмінності передбачають для індивідів одну й ту саму вихідну точку, спільну лінію, щось на зразок рівня моря в топографії, над якою вивищуються одні більше, другі менше. І справді, кожна генерація являє собою певну життьову висоту, з якої і сприймає існування на свій кшталт. Якщо візьмемо еволюцію одного народу в цілому, то кожна з його генерацій постане перед нами як одна мить її життьовості, як пульсація її органічної потуги. Кожна пульсація має свою особливість: це один незамінний удар пульсу, немов окрема нота в розвитку мелодії. Кожну генерацію можна уявити також у вигляді біологічного набою, пущеного певної миті в

простір з наперед визначеною силою і у відповідному напрямку. В русі задіяно як її найдостойніші, так і найвульгарніші елементи.

Втім, ясна річ, ми не просто вибудовуємо схеми чи додаємо ілюстрації задля визначення дійсно позитивного факту, в якому ідея генерацій потверджує свою реальність. Справа в тім, що генерації постають одна з одної, тож нова стикається з формами, породженими попередньою. Таким чином, для кожної генерації життя є процесом у двох вимірах. В одному з них життя одержує вже пережите попередньою генерацією — ідеї, поцінування, інституції тощо; в другому — пускається [318] самопливом. Ставлення до свого власного і успадкованого не може бути однаковим. Зроблене іншими приходить до нас у своїй довершеності, немов освячене. Та оскільки цей витвір не наш, ми схильні вважати його за щось самозрозуміле, тобто за саму реальність. Іноді ідеї наших навчителів видаються нам не опініями певних людей, а самою істиною, що нишком зійшла на землю. Натомість наше спонтанне світовідчуття — те, що ми думаємо і відчуваємо самі,— ніколи не досягає завершеності й застиглості конкретної речі, воно постає як внутрішня безформна матерія. Ця вада компенсується більшою жвавістю спонтанного й пристосуванням його до нашої вдачі.

Дух кожної генерації залежить від рівняння, утвореного цими двома складниками, ставлення до кожного з них більшості її індивідів. То чи вдовольниться вона одержаним, нехтуючи внутрішній голос спонтанного? Чи ввірить себе спонтанному, не скорившись авторитетові минулого? Бували генерації, що відчували досконалу однорідність одержаного і власного. Це кумулятивні епохи. Коли ж уявнювалась значна різнорідність цих двох елементів, тоді поставали епохи заперечення і полеміки, покоління боротьби. В перших епохах молоді солідаризуються із старшими, коряться їм; у політиці, науці, мистецтві правують старожили. Це часи старожилів. У других, оскільки йдеться не про збереження й нагромадження, а про звергнення й заміну, старожилів вимітають молоді. Це часи молодих, доба оновлення та конструктивної войовничості.

Цей ритм епох старечих і епох молодечих є настільки очевидним феноменом історії, що подив бере, як цього ніхто не постерігає. Причина цієї неуважності криється в тому, що досі не робилося навіть формальних спроб створення нової наукової дисципліни, котру можна було б назвати метаісторією і котра прислужилася б конкретним історичним наукам, як, наприклад, фізіологія — клініці. Одним з найцікавіших метаісторичних досліджень стало б визначення великих історичних ритмів, не менш очевидних і фундаментальних, ніж вищеназваний. Це, приміром, сексуальний ритм. Його засвідчує маятниковий рух історичних епох, де домінують чоловіки, і епох з переважаючим впливом жіноцтва. Багато інституцій, звичаїв, ідей, міфів, які досі не надавались до пояснення, стають враз зрозумілими, [319] коли взяти до уваги, що певні епохи правувалиси і формувались під жіночим впливом. Але зараз не час детально розглядати це питання.

II

ЗАВБАЧЕННЯ МАЙБУТНЬОГО

Якщо кожна генерація позначена своїм властивим світовідчуттям, органічною єдністю внутрішніх нахилів, то можна сказати, що кожна генерація має своє покликання, свою історичну місію. Над нею тяжіє невблаганний імператив плекати ці внутрішні паростки, перетворити довкілля згідно своєї спонтанності. Але трапляється, що генераціям, як і індивідам, бракує іноді покликання, і вони не виконують своєї місії. І справді, є зрадливі щодо себе самих генерації, які ухиляються від покладених на них космосом завдань: Замість доконання визначеного їм завдання вони, глухі до настирливих покликів свого призначення, воліють розкошувати серед ідей, інституцій, утіх, створених попередниками, що аж ніяк не відповідає їхньому темпераменту. Ясна річ, таке ухилення від історичного призначення не лишається безкарним. Злочинна генерація йде життям тугим поступом у постійному розладі з собою, зазнаючи, зрештою, поразки.

Гадаю, сьогочасна генерація Європи, а надто Іспанії, належить саме до таких генерацій-дезертирів. Нечасто люди жили в такому розладі з собою, і, певне, ніколи ще людство так не корилося противним йому формам, пережиткам інших генерацій, невластивим його потаємним прагненням. Це спричиняє таку притаманну нашій добі антипатію, скажімо, в політиці й мистецтві. Наші інституції, як і наші театральні вистави, є скам'янілими рештками іншої епохи. Ми не зуміли рішуче позбутися цього перегною минулого, але неспроможні і призвичаїтись до нього.

З огляду на такі обставини, нелегко збагнути ідеологічне спрямування та внутрішню будову системи мислення, яку я ось уже кілька років викладаю з цієї кафедри. З її допомогою я сподіваюсь, можливо й марно, уявнити якомога точніше імператив нашої генерації. Проте наша генерація вперто не бажає прислухатись до голосу нашого спільного призначення. Я несамохіть [320] пересвідчився, що навіть найкращі її представники, за ліченими винятками, заледве розуміють, що нині західне світовідчуття робить віраж, принаймні на один квадрант. Ось чому я вважаю за необхідне подати в першій лекції попередні зауваги про те, що, на мою думку, становить головну тему нашої доби.

Як сталося, що вона геть невідома? Коли в розмові про політику з якимось "передовцем", "радикалом" чи "прогресистом" неодмінно виникає суперечка, то опонент вважає це наслідком незгоди щодо таких матерій як уряд і держава, звичайними політичними розходженнями. Але він помиляється: наші політичні незгоди є другорядні і не мали б ані найменшої ваги, якби не були поверхневим виявом набагато глибших суперечностей. Наші розходження стосуються не стільки політики, скільки самих принципів мислення і відчуття. Перш за доктрини конституційного права нас розмежовують різні біологія, фізика, філософія історії, етика і логіка. Політична позиція таких сучасників є наслідком певних ідей, одержаних нами від наших навчителів. Це ідеї, що панували до 1890 року. Чому вони вдовольнилися одержаними ідеями, хоча й зауважували не раз їх незбіжність зі своєю спонтанністю? Вони воліють служити без віри, під вицвілими прапорами, аби тільки не

докладати зусиль до перегляду одержаних принципів, порівняння їх зі своїм внутрішнім відчуттям. І не важить, ліберали вони чи реакціонери: в обох випадках це відсталі люди. Призначення нашої генерації не в тому, щоб бути лібералом чи реакціонером, а в збайдужінні до цієї порохнявої дилеми.

Неприпустимо, щоб особистості, зобов'язані з огляду на свій інтелектуальний рівень узяти на себе відповідальність за нашу добу, жили, як простолюд, віддавшись плинові поверхових безупинних змін і не шукаючи певного орієнтиру в перебігу історії. Бо історія не є чистою випадковістю, непідвладною жодному завбаченню. Годі, звичайно, завбачити окремі події, що відбудуться завтра, але ж подібне завдання і не становить справжнього інтересу. Натомість цілком можливо завбачити типовий сенс найближчого майбутнього, загальні обриси наступної епохи. Іншими словами, в кожній епосі мають місце тисячі незавбачених випадковостей; але сама епоха не є випадковістю, вона має сталу й бездоганну внутрішню структуру. Відбувається [321] те ж саме, що й з призначенням окремої людини: ніхто не відає, що з ним буде завтра, але знає свою вдачу, свої уподобання, свою енергію, а відтак і свою реакцію на ці випадковості. Кожне життя має свою звичну, наперед визначену орбіту, а випадок лиш коригує її, не змінюючи її суттєво.

В історії можливе провіщення. Більше того, історія є наукою лише завдяки можливості провіщення. Коли Шлегель сказав, що історик — це провісник минулого, він висловив не тільки глибоку, а й правильну ідею.

Інтерпретація життя античною людиною, власне кажучи, перекреслює історію. Для тих людей життя полягало в круговерті речей. Історичні події були зверхніми випадковостями, які раз у раз спадали на дану людину чи народ. Геніальні твори, фінансові кризи, політичні зміни, війни були явищами одного роду, мов та цеглина, що падає на голову перехожому. Тож історичний процес видавався низкою позбавлених сенсу й закономірності перипетій. Відтак історична наука була неможливою, бо ж будь-яка наука можлива тільки за умови ймовірного існування якогось закону, чогось сенсовного й збагненного.

Але життя не є якимось зверхнім процесом, простим набавлянням випадковостей. Життя є низкою фактів, керованих законом. Коли ми загортаємо в землю насінину якогось дерева, то завбачаємо весь звичайний перебіг його існування. Ми не можемо завбачити, згорить воно чи ні від удару блискавки, але знаємо, що з насінини черешні не вродить тополя. Скажімо, народ Риму є певною сукупністю життьових тенденцій, що помалу-малу розвиваються в часі. Кожна стадія цього розвою готувала ґрунт для наступної. Людське життя— це внутрішній процес; важливіші події не спадають іззовні на суб'єкт — індивід чи народ, а проростають з нього, як із насінини проростає плід або квітка. Звісно, те, що в I ст. до Р. Х. жила така геніальна людина, як Цезар,— справа випадку. Але те, що Цезар блискуче здійснив своїм генієм, зробили б, хоча й без такого блиску та повноти, інші десять чи дванадцять чоловік, котрих ми знаємо на ім'я. Римлянин II ст. до Р. Х. не міг завбачити унікального призначення, яким стало життя Цезаря, але міг проекти, що I ст. до Р. Х. буде "цезаристською" епохою. Хоч як його назвати, "цезаризм" був формою публічного життя, [322] підготовлюваною ще за Гракхів. Катон вельми ясно прозирав долю того найближчого майбутнього.

Оскільки людське існування є власне життям, тобто внутрішнім процесом, підпорядкованим законові розвитку, уможливлюється виникнення історичної науки. Зрештою, наука є не що інше, як зусилля щось зрозуміти. Ми розуміємо певну ситуацію історично, постерігаючи, як вона з доконечністю постає з переднішої. Але якого роду доконечністю? Фізичною, математичною, логічною? Нічого подібного! З доконечністю, співрядною з вищезазначеними, але й специфічною — психологічною доконечністю. Людське життя — це суто психологічне життя. Коли нам розповідають, що Педро, найдостойніший чоловік, убив свого сусіду, а потім довідуємося, що той сусіда збезчестив Педрову доньку, то нам дуже добре зрозумілий цей акт убивства. Розуміння полягає в тому, що ми бачимо, як одне випливає з іншого — помста із збезчещення — неухильною траєкторією, що не потребує доказовості, як і математичні істини. Але, знавши про збезчещення його доньки, ми могли б так само, ще до злочинства, завбачити, що Педро вб'є свого сусіду. На цьому

прикладі напрочуд добре видно, що для завбачення майбутнього здійснюється така сама інтелектуальна операція, як і для розуміння минулого. В обох напрямках — чи то назад, чи вперед — ми лиш розпізнаємо ту саму очевидну психологічну криву, так, як за частиною арки ми, не вагаючись, відтворюємо її цілісну форму. Тож гадаю, що попереднє твердження, згідно з яким історична наука можлива лише настільки, наскільки можливе провіщення, не позбавлене сенсу. Що досконаліше історичне чуття, то більша здатність завбачення (1).

Але облишмо всі другорядні питання, необхідні для детального викладу цієї думки, і обмежимося розглядом імовірності завбачення ближчого майбутнього. Як Це робиться?

Ближче майбутнє, безперечно, породжується нами і полягає в продовженні того, що в нас суттєве, а не Довільне, нормальне, а не залежне від випадковості. Власне, досить зазирнути в своє серце і, відкинувши все належне до чисто індивідуальних поривань, особистих уподобань, передсудів чи бажань, продовжити лінії наших суттєвих бажань і тенденцій, аж поки вони [323] зійдуться в певному типі життя. Я розумію, що ця на позір така проста операція не до снаги тому, хто не призвичаєний до вивіреності й ретельності психологічного аналізу. Адже таке самозанурення вельми незвичне. Людина сформувалася в боротьбі з зовнішнім світом і легко розрізняє лише те, що лежить зокола. Зазирнувши в самого себе, їй туманіє зір і паморочиться голова.

Але я гадаю, що існує інший об'єктивний спосіб виявлення в теперішньому ознак прийдешнього.

Я вже зазначав, що тіло кожної епохи має зієрархієзовану анатомію, а також первинні й вторинні, похідні від перших, активності. Згідно з цим риси, що виявлялися протягом двадцяти років у вторинних активностях життя,— найбільш явних і видимих — почали проникати в первинні активності. Політика, наприклад, є однією з найдругорядніших функцій історичного життя, у тому розумінні, що вона простий наслідок всього іншого (2). Коли стан духу починає визначати суть політичних рухів, він

уже пройшов по всіх інших функціях історичного організму. Політика — це тяжіння одних мас над іншими. Отож, для того щоб модифікація історичних глибин добулася до мас, вона спершу має справити вплив на добірну меншину. Але її члени належать до двох класів: людей дії і людей споглядання. Безперечно, нові тенденції, ще зародкові й кволі, першими сприймуть люди споглядальної, а не активної вдачі. Щоденна круговерть заважає людині дії відчути перші мляві повіви вітру, які на часі не здатні наповнити її практичні вітрила.

Таким чином, свій перший невиразний відбиток новонароджувана доба залишає в чистому мисленні. Це позосталі від легіту легенькі брижі на гладенькій поверхні ставу. Мислення — це найбільш плинне в людині, а відтак і піддатливе найменшим змінам світовідчуття.

Отже, витворювана нині наука є магічним кристалом, вдивившись в який, можна постерегти відблиск майбутнього. Модифікації, часом чисто технічного характеру, яких нині зазнають біологія та фізика, соціологія чи історія первісного суспільства, а надто філософія,— це перші порухи нової доби. Надзвичайно делікатна матерія науки чутлива до найменших коливань життьової снаги, і за ледь помітними ознаками може [324] реєструвати те, що роки по тому прибере гігантських обрисів на кону суспільного життя. Завбачення майбутнього володає точним інструментом на взірець сейсмічного приладдя, що за найменшим двиготом звідомляє про землетрус десь у далекому світі.

Наша генерація, якщо вона не хоче повернутися спиною до свого власного призначення, має орієнтуватися на загальний характер теперішньої науки, а не вдаватися в сучасну політику, яка є анахронізмом і звичайнісіньким відгомоном конаючого світовідчуття. Від того, що сьогодні зачинається в думці, залежить завтрашнє життя на майданах.

Фіхте зробив подібну на свій час спробу у відомому, згодом видрукованому окремою книгою, курсі "Характер сучасної епохи". Не

вдаючись у зайві подробиці, я спробую побіжно розкрити те, що вважаю головною темою нашої доби.

III

РЕЛЯТИВІЗМ І РАЦІОНАЛІЗМ

За всім сказаним криється припущення, що між науковими системами і генераціями чи епохами існує внутрішній зв'язок. Чи не означає це, що наука, і зокрема філософія,— це сукупність переконань, які є правдивими лиш для певної доби? Погодившись таким чином з минущим характером всякої істини, ми неодмінно опинилися б у лавах адептів релятивізму, який є одним з найтиповіших явищ XIX століття. Прагнучи відцуратися цієї епохи, ми тільки повторили б її помилки.

Питання про істину, позірно випадкове і чисто окремішнє, виводить нас на прямий шлях до самісінького кореня теми нашої доби.

Під словом "істина" криється найвищою мірою драматична проблема. Адекватно віддзеркалюючи дійсність, істина мусить бути єдиною і незмінною. Але людське життя у своєму багатогранному розвої, тобто в історії, повсякчас міняє погляди, освячуючи як "істину" те, що вбирає на часі. Як узгодити одне з другим? Як укоренити істину, єдину і незмінну, в людську вітальність, яка є, по суті, мінливою і(1) варіює від індивіда [325] до індивіда, від раси до раси, від віку до віку? Якщо ми хочемо прилучитись до повнокровного життя історії і гойдатись на її звабливих хвилях, то мусимо зректися ідеї, що істина приступна для людини. Кожен індивід має свої власні, більш чи менш тривкі, переконання, істинні "для" нього. В них він розпалює своє внутрішнє вогнище, яке жевріє на оберемках існування. В такому разі "єдиної" істини не існує: є тільки "відносні" істини відповідно до вдачі кожного суб'єкта. Це і є доктрина "релятивізму".

Але зректися істини, що так невимушено зробив релятивізм, набагато важче, ніж то видається з першого погляду. Цим зреченням нібито можна досягти найвищої безсторонності щодо розмаїття історичних феноменів. Але якою ціною? По-перше, якщо не існує істини, релятивізм не може сприймати себе наповажне. До того ж віра в істину є суттєвим фактом людського життя: якщо її відтяти, життя обернеться на щось ілюзорне й абсурдне. Самий цей відтин втратить сенс і вартість. Зрештою, релятивізм — це скептицизм, а скептицизм, узасаднений як заперечення всякої теорії, є самозгубною теорією.

Релятивістська тенденція натхнена, безперечно, шляхетним наміром пошанування любої серцю несталості, властивої всьому живому. Але цей намір зазнав краху. Як казав Гербарт: "Кожен здібний початківець є скептиком, але кожен скептик — лиш початківець".

Набагато глибше, ще з часів Відродження, на самісінькому споді європейської душі струменіє антагоністична тенденція — раціоналізм. Сповідуючи геть протилежні погляди, раціоналізм задля порятунку істини заперечує життя. Обидві тенденції опиняються в ситуації, як у тому народному дистиху про двох пап — Пія VII і Пія IX:

Пій, щоб зберегти престол, утратив віру, Пій, щоб зберегти віру, втратив престол.

Бувши єдиною, абсолютною і незмінною, істина несумісна з нашими індивідуальностями — тлінними й мінливими. Отже, можна припустити, попри існуючі між людьми відмінності, наявність якогось абстрактного суб'єкта, спільного для європейця і китайця, сучасника Перікла і шляхтича часів Луї XIV. Декарт назвав нашу вільну від відмінностей та індивідуальних [326] особливостей спільну сутність "розумом", а Кант — "розумним єством".

Зважте, що наша особистість зазнала розщеплення. По один бік лишається все наше життьове і конкретне, наша животрепетна й

історична реальність. По другий — раціональне ядро, яке уможливлює осягнення істини, але натомість позбавлене життя, химерний привид, що незворушно ковзає в часі, вільний від несталості, притаманної вітальності.

Але незрозуміло, чому розум досі не відкрив уні-версум істин. Чому він так зволікає? Чому дозволяє людству тисячоліттями збавляти час в обіймах всіляких оман? Чим пояснити рясноту опіній і вподобань, які, залежно від віку, раси, індивіда, домінували в історії? З погляду раціоналізму, історія з її нескінченними перипетіями позбавлена сенсу і є, властиво, історією перепон на шляху розуму до самовияву. Раціоналізм є антиісторичним. У системі Декарта, батька сучасного раціоналізму, історії місця не надано, або, краще сказати, відведено місце покари. "Все, що осягає розум,— говорить він у "Роздумі четвертому",— він розуміє як годиться, помилятися він просто не може. Але звідки беруться мої помилки? Вони виникають з того, що воля набагато ширша за глузд, її годі утримати в своїх межах, вона поширюється також на речі, яких мені не збагнути. Байдужа до них, вона легко збочує й обирає хибне замість істинного, зло замість добра. Ось чому я помиляюсь і грішу".

Отже, помилка — це гріх волі, а не випадковість, можливо, навіть фатум розуму. Якби не гріхи волі, то вже перша людина відкрила б усі доступні їй істини; не було б тоді розмаїття опіній, законів, звичаїв: зрештою, не було б і історії. Та оскільки вона була, не маємо іншої ради, як віднести її до гріха. Історія стала б здебільшого історією людських помилок. Важко уявити щось більш антиісторичне, більш антижиттьове. Історія і життя позначені негативністю і визнаються за винних.

У випадку з Декартом маємо взірець згадуваної мною передніше можливості завбачення майбутнього. Його сучасники спершу теж не завважили в його працях нічого іншого, крім нововведень чисто наукового характеру. Декарт пропонував замість одних фізичних і філософських доктрин інші, і єдина турбота була [327] тільки в тому, чи ці нові доктрини правильні чи хибні. Те ж саме відбувається сьогодні з теоріями Ейнштейна. Але якби на якийсь час облишили цю турботу і

міркування щодо істинності чи хибності картезіанства, якби на них подивились як на першу ознаку нового світовідчуття, як на паростки нової доби, то могли б розпізнати в них обриси майбутнього.

Але в чому, врешті-решт, суть фізичного і філософського вчення Декарта? В проголошенні сумнівними, а відтак безвартісними, будь-якої ідеї чи вірування, не побудованих "чистим розмислом". Чистий розмисел або розум — це не що інше, як наш розсудок, що безперешкодно функціонує в порожнечі, зосереджений на самому собі і керований своїми власними внутрішніми нормами. Приміром, для зору та уяви точка є найменшою плямою, що ми годні сприйняти. Натомість для чистого розмислу точка є щось радикально й абсолютно найменше, нескінченно мале. Чистий розмисел, "raison", може мати справу тільки з найвищими й абсолютними ступенями. Якщо мислити точками, годі спинитися на якійсь величині, не дійшовши межі. Це геометричний спосіб мислення Спінози, "чистий розум" Канта.

Ентузіазм Декарта щодо конструкцій розуму привів його до цілковитого зміщення природної для людини перспективи. Безпосередній і очевидний світ, що його споглядають наші очі, торкаються наші руки, чують наші вуха, складається з властивостей: кольорів, опорів, звуків і т. д. Це світ, в якому жила і завжди житиме людина. Але розум не здатен маніпулювати властивостями. Колір не може думатись, визначатись. Його треба бачити, і якщо ми хочемо говорити про нього, то мусимо пристосуватись до нього. Іншими словами, колір є ірраціональним. Натомість число, хоча математики й називають його "ірраціональним", не суперечить розумові. Живлячись лише сам собою, розум здатен створити універсум кількостей за допомогою понять із гострими та ясними гранями.

З героїчною відвагою Декарт проголошує, що істинний світ є кількісним, геометричним; інший світ — якісний і безпосередній, що оточує нас, сповнений чарівності й зваби,— дискредитується і вважається певною мірою ілюзорним. Ясна річ, ілюзія настільки утвердилася в нашій натурі, що мало її розпізнати, аби [328] звільнитися

від неї. Світ кольорів і звуків здається нам таким же реальним, як і до виявлення його потаємного механізму.

Цей картезіанський парадокс є підвалиною сучасної фізики. На ньому ми виховані, і тепер нам нелегко завважити його дивовижну протиприродність і повернутися до тих термінів, що існували до Декарта. Ясна річ, таке цілковите зміщення спонтанної перспективи не було для Декарта і наступних генерацій несподіваним результатом, одержаним на підставі певних доказів. Навпаки, все починається з більш-менш невиразного бажання бачити речі саме такими, а вже по тому шукають доказів того, що речі й справді такі, як нам хочеться. Цим я аж ніяк не хочу сказати, що докази є ілюзорними, а тільки констатувати, що не докази нас шукають і беруть приступом, це ми їх шукаємо, порушувані завчасними прагненнями. Ніхто не повірить, що одного чудового дня Ейнштейна заскочила необхідність визнати, що світ має чотири виміри. Від тридцяти років багато вчених невпокійної вдачі дошукувались фізики чотирьох вимірів. Ейнштейн свідомо шукав її і знайшов, оскільки це не було нездійсненним бажанням.

Фізика і філософія Декарта були першим виявом стану нового духу, що якесь століття по тому поширився на всі форми життя, запанував у салонах, вітальнях і на майданах. Поєднавши риси цього стану духу, ми одержуємо специфічно "сучасне" світовідчуття. Підозру і зневагу щодо всього спонтанного і безпосереднього. Ентузіазм з приводу будь-якої раціональної конструкції. Для картезіанця, "сучасної" людини, минуле є антипатичним, бо в ті часи не визнавали more geometrico *. Отож традиційні політичні інституції видаються йому протизаконними й несправедливими. Він гадає, що на противагу їм відкрив остаточний соціальний порядок, дедуктивно виснуваний за допомогою чистого розуму. Це схематично довершена конструкція, яка вважає людей "раціональними істотами", та й годі. Якщо погодитися з таким домислом, — а "чистий розум" повинен виходити завжди із засновків, як шахіст,— то матимемо неминучі й певні наслідки. Упорядкована таким чином будова політичних концепцій [329] є виявом чудової, неперевершено! інтелектуальної "логіки". Тож тільки картезіанець може сприйняти цю

чесноту — чисту інтелектуальну довершеність. Щодо всього іншого він глухий і сліпий. Тому минуле і теперішнє не заслуговують, як на нього, ані найменшої поваги. Навпаки, з погляду раціоналізму вони набувають злочинних рис. Тому треба не зволікаючи знищити наявний гріх і взятися до встановлення остаточного соціального порядку. Сконструйоване чистим інтелектом майбутнє має заступити минуле й теперішнє. Це темперамент, що провадить до революцій. Раціоналізм, докладений до політики, є революціонаризмом, і навпаки, епоха не може бути революційною, якщо вона не раціоналістична. Революціонером стає лиш той, хто не здатен відчувати історію і сприймати в минулому й теперішньому інший різновид розуму — не чистий, а життьовий.

* Геометричний закон (латин.).

Установчі збори проголошують "урочисту декларацію прав людини і громадянина", "щоб дії законодавчої і виконавчої влади належно шанувались у порівнянні з метою "всякого" політичного інституту, щоб вимоги громадян виходили із простих і безперечних принципів" і т. д., і т. д. Це схоже на трактат з геометрії. Люди 1790 року не вдовольнялися законотворенням для них. Вони не тільки задекретували нікчемність минулого й теперішнього, а й скасували майбутню історію, декретуючи, яким має бути "всякий" політичний інститут. Сьогодні ця позиція видається нам доволі зухвалою. Більше того, вона видається вузькою і жорсткою. Світ зробився на наших очах складнішим і просторішим. Ми починаємо сумніватися, чи історія й життя можуть і "повинні" керуватися принципами, немов книги з математики (3).

Чи варто гільйотинувати принцепса задля заміни його принципом? Під другим, не менш, ніж під першим, життя кориться абсолютистському режимові. Отже, ми переконуємося в цілковитій неспроможності як раціоналістичного абсолютизму, що вивищує розум і принижує життя, так і релятивізму, що, вирятовуючи життя, відкидається від розуму.

Світовідчуття новозароджуваної нині епохи позначене непокорою цій дилемі. Ми не можемо цілком удовольнитися жодним із цих понять. [330]

IV

КУЛЬТУРА І ЖИТТЯ

Ми побачили, як проблема істини переділяла людей передніших генерацій на дві антагоністичні тенденції: релятивізм і раціоналізм. Кожна з них заперечує те, що обстоює інша. Раціоналізм обирає істину, полишаючи осторонь життя. Релятивізм віддає перевагу рухливості життя на противагу незворушній і незмінній істині. Ми не годні убгати наш дух в жодну з цих двох тенденцій: така спроба видається нам скаліченням. Ми дуже добре бачимо, що є вартісного в одній і другій, усвідомлюючи водночас і їхні вади. Те, що за інших часів кращі люди могли легко пристосуватись до будь-якої з них згідно із своєю вдачею, означає, що вони мали відмінне від нашого світовідчуття. Ми належимо до певної епохи настільки, наскільки почуваємо себе здатними прийняти її дилему і стати до борні по якийсь бік подільного шанця. Адже жити — це в певному розумінні необхідність стати під якийсь прапор і готовність до бою. Vivere militare est *,— говорив Сенека, мов той лицар-легіонер. Нас не треба вмовляти стати до бою, бо насподі душі ми вже прозираємо його результат. Кожна генерація має бути тим, що стародавні євреї називали Neftali, тобто: "Я звоював мої битви".

* Жити — це воюватися (латин.)

Для нас давні чвари з'ясовані; ми не розуміємо, як можна говорити про людське життя, відтявши орган істини, рівнозначно, як і про істину, котра задля свого існування потребує витручання життьового плину.

Побіжно заторкнута мною проблема істини — це лиш один приклад. Те саме відбувається з моральними і правничими нормами, які наміряються правувати нашою волею, як істина — нашим мисленням. Добро і справедливість, якщо вони справді такі, мають бути єдиними. Справедливість, придатна лиш для певної доби чи певного народу, перекреслює свою сутність. Свій релятивізм і свій раціоналізм існує також

в етиці й у праві. Є вони в мистецтві і в релігії. Тобто проблема істини узагальнюється в усіх тих сферах, що ми їх об'єднуємо в слові "культура". [331]

Під цією своєю новою назвою питання дещо встрачає свій спеціальний аспект і зближується до психіки людини. Тож спробуємо поставити його якомога чіткіше, в усьому його крайньому драматизмі. Мислення є життьовою функцією, як травлення і кровообіг. Те, що ці, останні, належать до осяжних фізіологічних процесів, а перша — ні, не надто важить для нашої теми. Коли біолог XIX століття відмовляється визнати за життьові такі феномени, що не мають соматичного характеру, він виходить з несумісного із строгим позитивізмом передсуду. Для медика, що лікує хворого, феномен мислення такий же уявнений, як і феномен дихання. Розмисел — це частка нашого життя, як і волевиявлення. Вони є еманаціями або миттєвостями центрованого на самому собі мікрокосму — органічного індивіда. Я мислю те, що мислю, так само, як перетравлюю їжу або як пульсує кров у моєму серці. В усіх трьох випадках ідеться про життьові доконечності. Збагнути біологічний феномен означає показати його доконечність для збереження індивіда або, що є те саме, розкрити його життьову корисність. Тож в мені, як органічному індивіді, міститься моє мислення, його причина і виправданість: це інструмент мого життя, його орган, регульований і керований ним.

Втім, з другого боку, мислити — означає являти перед нашою індивідуальністю речі такими, якими вони є. Те, що ми іноді помиляємось, лише підтверджує істинний характер мислення. Ми називаємо помилкою скрахований помисел, який, власне, і не є помислом. Місія мислення полягає у віддзеркаленні світу речей, в певному пристосуванні до них. Зрештою, мислити — значить мислити істину, так як перетравлювати — значить засвоювати страви. Тож помилка не заперечує істинність мислення, як нестравність не касує факт процесу нормального засвоєння їжі.

Таким чином, феномен мислення дволикий: з одного боку, він постає як життьова потреба індивіда, керована законом суб'єктивної користі; з другого боку, він полягає в адекватній відповідності речам, і ним правує об'єктивний закон істини.

Те ж саме відбувається з нашим волевиявленням. Акт волі вистрілюється з самісінького осереддя суб'єкта. Це енергійна еманація, імпульс, що підіймається з органічних глибин. Хотіти, власне кажучи,— це хотіти [332] щось зробити. Любов до чогось, звичайне бажання чогось, безперечно, беруть участь у підготовці вольового акту, але не є йому тотожні. Ми хочемо, властиво, коли, окрім бажання, щоб речі були саме такими, вирішуємо здійснити наше бажання, виконати ефективні дії для перетворення реальності. У волевиявленні найочевидніше виказує себе життьовий пульс індивіда. Через волевиявлення він задовольняє, коригує, розширює свої органічні потреби.

Але заналізуймо акт волі, в якому чітко проступає її характер. Візьмемо випадок, коли після вагань, сумнівів і драматичних роздумів ми, зрештою, зважуємося зробити щось, притлумлюючи інші можливі рішення. Тоді ми завважуємо, що наше рішення зродилося з відданої нами переваги одному з конкуруючих намірів. Отже, будь-яке хотіння є здебільшого хотінням зробити найкраще, що можна зробити в певній ситуації, це прийняття об'єктивної норми добра. Одні вважають, що ця об'єктивна норма волі, найвище добро полягає в служінні Богові; інші ставлять вище вишуканий егоїзм або, навпаки, максимальний добробут більшини собі подібних. Але і в першому, і в другому випадках ми чогось хочемо, бо вважаємо його кращим. Тільки тоді ми вдоволені самі собою і безоглядно жадаємо, коли нам здається, що ми пристосувались до певної норми волі, котра існує незалежно від нас, десь поза нашою індивідуальністю.

Цей подвійний характер інтелектуальних і вольових феноменів властивий і естетичному чуттю та релігійності. Тобто існує ціла низка життьових феноменів подвійної динамічності й химерного дуалізму. З одного боку, вони є спонтанним продуктом живого суб'єкта, а їх причина

й порядок містяться в органічному суб'єкті; з другого боку, вони мають в собі потреби підлеглості об'єктивному порядку й закону. Зважте, що обидві інстанції мають потребу одна в одній. Я не можу мислити пожиточно для моїх біологічних цілей, якщо не мислю істинно. Мислення, яке повсякчас давало б нам хибний образ світу, призводило б до постійних практичних помилок, внаслідок чого людське життя урвалося б. Інтелектуальну ж функцію я не годен пристосувати до себе, зробити її пожитковою, якщо я не пристосовуюсь до навколишніх речей, до трансор-ганічного світу, до того, що мене виводить за межі [333] власного "я". Але й навпаки: істина не існує, якщо не мислиться суб'єктом, якщо вона не породжує в нашій органічній істоті ментальний акт неодмінної внутрішньої переконаності. Щоб бути істинним, мислення мусить прийти у відповідність з речами, з тим, що поза мною; втім, щоб це мислення існувало, я мушу помислити його, мушу прилучитись до його істинності, прихилити його до себе, зробити його властивим моєму біологічному мікрокосму.

Зіммель, котрий краще за інших розумів цю проблему, цілком справедливо наголошує на дивовижному характері феномена людського життя. Життя людини, або ж сукупність феноменів, з котрих складається органічний індивід, має трансцендентний вимір, в якому людина, так би мовити, виходить за власні межі й прилучається до чогось позамежного. До цього виміру належать мислення, воля, естетичне чуття, релігійна емоція. Не ходить про те, що ми, аналізуючи, приміром, інтелектуальний феномен, приймаємо його уявну істину. Хоча ми, як філософи, не вважаємо її обґрунтованою, феномен мислення містить в собі, хочемо ми того чи ні, таке домагання; більше того, це його справжня сутність. І коли релятивіст не погоджується з тим, що жива істота може мислити істину, він, як жива істота, переконаний, що це його заперечення є істиною.

Але облишмо теоретичні міркування і звернімось до простих фактів, твердо додержуючись позитивізму, чого ніколи не робили утитуловані позитивісти. Людське життя постає перед нами як феномен трансценденції організмом своїх певних іманентних функцій. Життя,

говорив Зіммель, полягає якраз у тому, щоб бути чимось більшим, ніж життя; іманентне в ньому трансцендує саме себе.

Тепер ми можемо дати чітке визначення слова "культура". Життьові функції, тобто суб'єктивні внутріорганічні факти, які підпорядковані об'єктивним законам і здатні пристосуватись до трансвітального порядку, і є культурою. Тому цей термін не вільно тлумачити як кому забагнеться. Культура — це певні біологічні функції, не більш і не менш біологічні, ніж травлення чи здатність рухатися. В XIX столітті багато говорилося, особливо в Німеччині, про культуру як про "духове життя". Наші передніші міркування дозволяють нам, на щастя, вияснити, що ж таке це "духове [334] життя", магічні слова, які сучасні лицеміри виголошують, нетямлячись від захвату. Духове життя є не що інше, як сукупність життьових функцій, чиї продукти чи результати мають трансвітальну сутність. Наприклад, серед різних способів наших взаємин із ближнім наше почуття вирізняє один із них, позначений особливою якістю, що має назву "справедливість". Ця здатність відчувати, мислити справедливість, віддавати перевагу справедливому перед несправедливим є, зрештою, властивістю організму, що дає йому змогу підтримувати власну внутрішню пожитковість. Якби відчуття справедливості шкодило живій істоті або принаймні нічого не важило, воно було б таким біологічним тягарем, що призвело б до згуби людського роду. Отже, справедливість виникає як звичайна життьова і суб'єктивна вигода; юридичне чугтя має не більшу і не меншу вартість, ніж секреція підшлункової залози. Проте справедливість, бодай раз секретована почуттям, набуває незалежного значення. В самій ідеї справедливості закладено вимогу належного. Справедливе має бути здійснене, хай це і не гоже для життя. Справедливість, істина, високоморальність, краса вартісні самі по собі, а не тільки з огляду корисності для життя. Отже, життьові функції мають власну вартісність, окрім біологічної пожитковості. Натомість підшлункова залоза важлива лише своєю органічною користю, її секреція — це функція, обмежена самим життям. Самовартісність справедливості й істини, їх цілковита самодостатність, що змушує нас цінувати їх більше за саме життя, котре їх і продукує,— це та якість, котру ми називаємо духовість. В сучасній

ідеології "дух" — це зовсім не те саме, що "душа". Духове не є безтілесною субстанцією, якоюсь реальністю. Це просто якість, яку одні речі мають, а інші ні. Ця якість має свій сенс, власну вартісність. Стародавні греки назвали б сьогочасну духовість "nus", а не "psique" — душа. Отже, відчуття справедливого, осягнення чи мислення істини, мистецька творчість і насолода від неї освідомлені самі по собі, самовартісні, якщо навіть абстрагуватися від їх пожитковості для живої істоти, яка здійснює ці функції. Це і є духове життя, або культура. Секреції, здатність до руху, травлення, навпаки, є інфрадуховим життям, життям чисто біологічним, без будь-якого сенсу і вартості поза організмом. Задля кращого порозуміння ми називатимемо [335] життьові функції, якщо вони не є чисто біологічними, "спонтанним життям" (4).

Не думаю, що навіть найпедантичніший і найблагочестивіший прихильник культури і "духовості" віднайде щось образливе у вищенаведених визначеннях термінів. Я лише прагнув наголосити на тій їх стороні, яку "культураліст" намагається перекреслити і пустити в непам'ять. Справді, коли чуєш мову про "культуру", про "духове життя", то видається, що ходить про якесь відмінне життя, ніяким чином не пов'язане із злиденним і мізерним "спонтанним" життям. Немов мислення, релігійний екстаз, моральний героїзм можуть існувати без звичайної підшлункової залози, без кровообігу та нервової системи. Культураліст сходить на борт прикметника "духовий" і віддає швартови від іменника "життя" sensu stricto *, забуваючи, що прикметник — лише означення іменника, і без останнього немає першого. Це головна помилка раціоналізму в усіх його формах. Цей raison, що претендує на те, що він не є однією з життьових функцій і не підпорядковується жодній органічній регуляції, не існує; це безглузда і чисто фіктивна абстракція.

* У строгому розумінні (латин.).

Немає культури без життя, немає духовості без вітальності, в приземленішому розумінні — terre a ter-re,— ніж того хотілося б. Духове не менше і не більше життя, ніж недухове.

V

ПОДВІЙНИЙ ІМПЕРАТИВ

Річ у тім, що життьовий феномен людини має два поличчя — біологічне і духове. Відтак він зазнає на собі впливу двох відмінних сил, що діють, мов два протилежні полюси тяжіння. Тому інтелектуальна діяльність, з одного боку, тяжіє до осереддя біологічної доконечності; з другого боку, вона не вільна і кориться ультравітальному принципові законів логіки. Подібно до цього, естетичне є, з одного боку, естетичною насолодою, з другого — прекрасним. Краса картини не міститься в факті — байдужому для самої [336] картини — нашої насолоди, а навпаки, картина видається нам прекрасною, коли ми відчуваємо, що від неї ніжно струмує до нас вимога насолоджування нею.

Суттєвою прикметою нового світовідчуття є саме готовність ніколи й ніде не забувати, що духові функції, або культура, теж належать до біологічних функцій. Відтак культура не може керуватися виключно своїми об'єктивними чи трансвітальними законами, вона водночас підлягає законам життя. Нами правують два протилежних імперативи. Людина, жива істота, має нести в собі добро,— велить один з них, імператив культури. Добро має бути людяним, пережитим, відтак суміщуваним з життям і необхідним йому,— проголошує інший імператив, вітальний. Узагальнивши їх, ми доходимо такого присуду: життя має бути культурним, але й культура має бути життьовою.

Таким чином, ідеться про дві інстанції, які взаємно регулюються і коригуються. Будь-яке порушення рівноваги на користь однієї з них неминуче призводить до звиродніння. Безкультурне життя — це варварство; культура, позбавлена життя,— візантизм.

Існує схематичне, формалістичне мислення, без життьової згоди й безпосередньої інтуїції,— культурний утопізм. В нього вкидаються тоді, коли приймають на віру певні інтелектуальні, моральні, політичні,

естетичні чи релігійні принципи. Визнаючи їх за благо, приймають і їхні наслідки. Наша доба тяжко нездужає на таке хибне поводження. Генерації, що вигадали позитивізм і раціоналізм, якнайширше поставили життєво важливі для них питання, які ці системи зачіпають, і з енергійного внутрішнього засвоєння видобули свої принципи культури. Подібно до цього, ліберальні й демократичні ідеї зародилися в живому контакті з радіальними проблемами суспільства. Нині майже ніхто так не чинить. Прикметним для сьогочасної фауни є натураліст, який присягається позитивізмом, навіть не подбавши про розробку сформульованої ним теми; це демократ, який ніколи не піддавав сумніву істинність демократичної догми. Звідси і сміховинна суперечливість, бо сьогочасна європейська культура, претендуючи на унікальну раціональність і узасаднення розумом, вже не живе своєю раціональністю й не відчуває її, а попросту містично їй кориться. Персонаж Піо Барохи, котрий вірує в демократію [337] як в Пречисту Діву дель Пілар, репрезентує сьогочасність разом із своїм попередником, фармацевтом Оме. Позірна зверхність, якої домоглися на континенті сили ретроградів, пояснюється не тим, що вони сповідують вищі, ніж їхні опоненти, принципи, а тим, що вони принаймні вільні від цієї суперечності, а відтак і лицемірства. Традиціоналіст заховує згоду з самим собою. Вірить в містичне з містичних мотивів. Він щомиті може стати до бою без будь-яких вагань чи застережень. Натомість, якщо хтось вірує в раціоналізм, як в Пречисту Діву дель Пілар, це означає, що він в засаді зневірився в раціоналізмі. За ментальною інерцією, звичкою, з упередженості, завдяки, зрештою, традиціоналізму, він додержується старих раціоналістичних тез, які, позбувшись уже творчого розуму, заскорубли, освятились, збезглуздились. Сьогочасні раціоналісти більшою чи меншою мірою розуміють, що вони вже втратили відчуття правоти. І не стільки тому, що їм забракло його супроти опонентів, скільки через втрату цього відчуття в самих собі. Обстоювані ними доктрини свободи й демократії видаються їм самим недосконалими і не вкладаються належним чином в їхньому світовідчутті. Цей внутрішній дуалізм позбавляє їх необхідної для боротьби гнучкості, і вони вступають в сутичку, вже наполовину звойовані самі собою.

В цих украй незвичайних ситуаціях стає очевидною доконечність доповнити об'єктивні імперативи суб'єктивними. Приміром, для обстоювання якоїсь наукової чи політичної ідеї замало, щоб вона видавалась істинною в геометричному розумінні. Конче треба, щоб ми до того ж мали до неї безмірну віру без будь-яких застережень. Коли ж цього немає, ми мусимо відсторонитись і змодифікувати її в міру потреби задля цілковитої відповідності ідеї нашим органічним вимогам. Геометрично довершена мораль, яка, проте, залишає нас байдужими і не заохочує до дії, є суб'єктивно неморальною. Етичний ідеал, хоч би який досконалий, не може нас задовольнити,— необхідно, щоб він живив наші поривання. Таким же фатальним є призвичаєння визнавати за взірець довершеної краси, приміром, класичні витвори мистецтва, котрі об'єктивно варті поцінування, але не справляють нам насолоди.

Тож наша діяльність потребує підпорядкування подвійній [338] серії імперативів, які можна було б позначити так:

Імператив

культури життя

мислення істина щирість

воля доброта поривання

почуття краса насолода

Протягом епохи, невдало названої "новочасною", яка сягає витоками Відродження і триває до сьогодні, панувала з дедалі більшою винятковістю одностороння культуралістична тенденція. Але ця односторонність має тяжкі наслідки. Якщо ми клопочемось лиш тим, як пристосувати наші переконання до того, що розум вважає за істину, ми наражаємось на ризик увірувати в те, що наші переконання походять з нашої доброї волі. Це призводить до того, що культура не реалізується в

нас і зависає оманливим серпанком над правдешнім життям. Різною мірою це було характерною, особливо болісною в останнє століття, прикметою но-вочасної європейської культури. Вірили в те, що вірять в культуру; але, насправді, ходило про неабиякий колективний вигад, в чому індивід не здавав собі справи, бо він закладений насподі його свідомості. По один бік посувалися принципи, фрази й жести, подеколи героїчні; по другий — реальність існування, щоденне і щогодинне життя. Англійське cant *, ця обурлива двоїстість між уважаною дією і тим, що роблять насправді, не є, як гадають, чимось чисто англійським, це притаманне всій Європі. Людина Сходу, призвичаєна не відокремлювати культуру від життя, повсякчас вимагає від неї життьовості, а в поводженні західної людини вбачає крайнє, всеосяжне лицемірство і не може не зневажати європейця, вступаючи з ним у контакт.

* Лицемірство (англ.).

До такої дисоціації між нормами та їх виконанням ніколи не дійшло б, якби разом з імперативом об'єктивності нам було поставлено за обов'язок вірність самим собі, яка містить низку життьових імперативів. Необхідно, щоб ми повсякчас були свідомі того, чи [339] справді ми віримо в те, у що віримо; чи цікавить нас, чи будить глибинну енергію нашої особистості "офіційно" визнаний нами етичний ідеал. Цим разуразним mise au point * нашого внутрішнього стану ми автоматично проводили б селекцію в культурі і вилучили б усі її утопічні, несумісні з життям форми, які ведуть до лицемірства. З другого боку, культура не віддалялася б щораз більше від живлячої її життьовості, приречена на заскорублість. І ось в одній з цих фаз історичної драми, коли людині для порятунку від катастрофічних обставин необхідна вся її життьова мужність, надто та, що живиться і збуджується вірою в трансцендентні вартості, тобто в культуру, в час, подібний до того, який нині переживає Європа, усе завалилося. А проте такі ситуації, як теперішня, є експериментальним іспитуванням культури. Не власна поміркованість, а брутальні факти накинули європейцям обов'язок бути вірними самим собі, вирішити, чи дійсно вони вірили в те, у що вірили. Виявилось, що не вірили. Це відкриття названо "крахом культури". Звісно, це не так:

набагато раніше краху зазнала вірність європейців самим собі; краху зазнала їхня вітальність.

* З'ясування, роз'яснення (фр.).

Культура народжується зі споду життя суб'єкта і є, як я вже казав, життям sensu stricto, спонтанністю, суб'єктивністю. Помалу-малу наука, етика, мистецтво, релігійна віра, правнича норма відмежовуються від суб'єкта і відзискують власну сутність, незалежну вар-тісність, престиж, авторитет. Настає мить, коли саме життя, творець усього сущого, схиляється перед своїм творивом, скоряється йому і стає до нього на службу. Культура набула об'єктивності й протипоставила себе суб'єктивності, яка її породила. Об'єкт, "ob-jectum", "Gegenstand" означають: проти-поставлене, те, що са-мостверджується і є щодо суб'єкта його законом, його правилом, його зверхником. Отут культура і досягає найвищої довершеності. Проте це протиставлення щодо життя, ця відстань до суб'єкта має утримуватися в певних межах. Культура живе доти, доки одержує постійний приплив життя від суб'єктів. Коли це переливання уривається, культура віддаляється і враз всихає й ідолізується. Отже, культура має час народин — її ліричний час, і час заклякання — час її ідолізації. [340]

Є культура починкова і культура вже вивершена(5). В реформаторські епохи, як то наша, треба не здаватися на вже вивершену культуру, а плекати новонарод-жувану, тобто імперативи культури відсторонюються, а натомість неминуче постають імперативи життя — вірність, спонтанність, життьовість.

VI

ДВІ ІРОНІЇ, АБО СОКРАТ І ДОН ХУАН

Ніколи людському життю не бракувало двох вимірів: культури і спонтанності; але тільки в Європі досягнуто цілковитої їх диференціації,

аж до утворення двох протилежних полюсів. В Індії чи в Китаї ні наука, ні мораль ніколи не вивищувались як незалежні сили щодо спонтанного життя і не панували над ним. Мислення східної людини, більш-менш вірне й глибоке, ніколи не відривалося від суб'єкта задля здобуття чіткого об'єктивного існування на зразок закону фізики у свідомості європейця. Існують точки зору, згідно з якими життя Сходу видається досконалішим, ніж західне. Але його культура є, вочевидь, менша культура, ніж наша, вона меншою мірою реалізує зміст, якого ми надаємо цьому терміну. Слава, а можливо й трагедія Європи полягають, натомість, у допровадженні цього трансцендентного виміру життя до скрайньої межі. Мудрість і мораль Сходу ніколи не втрачали свого традиціоналістського характеру. Китаєць не здатен витворити ідею світу, виходячи лише з розуму, з істинності цієї ідеї. Щоб пристати до неї, впевнитися в ній, він доконечно потребує схвалення її прадавньою минувшиною, тобто він мусить знайти її обгрунтування в ментальних навичках, закладених в його організмі расою. Витворене традицією не є витвором культури. Традиціоналізм — це лиш одна з форм спонтанності. Люди 1789 року висадили в повітря все минуле, спираючись у своїх жахливих руйнуваннях на чистий розум; натомість для здійснення останньої китайської революції треба було звеличити її, довівши її відповідність автентичному вченню Конфуція. Вся чарівність і печаль європейської історії походять, можливо, з крайньої неясності й цілковитої суперечливості обох термінів. Культура, розум були зрафіновані до такої [341] межі, що майже втратили свій зв'язок із спонтанним життям, котре, своєю чергою, лишається вільним і непідлеглим, немов зберігаючи первісний стан. Ця висока напруга зродила незрівнянний динамізм, незліченні перипетії і постійні здвиги нашої континентальної історії. Історія Азії нам видається вегетативним процесом рослини, якоїсь інертної істоти, котрій не стає спружини для спротиву Долі. Ця потужна спружина постійно розтягується повздовж європейської еволюції завдяки різниці рівнів двох полюсів життя. Тому, щоб краще збагнути історичний процес Європи, треба визначити різні етапи взаємин культури і спонтанності.

Не можна забувати, що культура, розум не споконвіку існували на Землі. З хронологічною точністю визначено момент відкриття

об'єктивного полюсу життя — розуму. Можна сказати, що це день народин Європи. Доти існування на на нашому континенті не різнилося від існування в Азії чи Єгипті. Та ось одного дня Сок-рат відкриває на афінському майдані розум...

Не думаю, що варто говорити про обов'язки сьогочасній людині, яка не розуміє значення цього Сократового відкриття. Саме в ньому заховується ключ європейської культури, без якого наша минувшина і наше сьогодення лишаються незбагненними ієрогліфами.

Мислили й до Сократа. Властиво, в розмислах минуло два століття еллінського світу. Аби щось відкрити, треба, звісно, щоб ця річ уже існувала перед тим. Парменід і Геракліт мислили, не відаючи того. Сократ перший здав собі справу, що розум — це новий Всесвіт, досконаліший і вищий за той, який ми несамохіть виявляємо довкола нас. Видимі й дотикальні речі безупинно змінюються, виникають і щезають, обертаються одна в одну: біле чорніє, вода випаровується, людина помирає; те, що є більшим порівняно з одним, виявляється меншим порівняно з іншим. Те саме відбувається з внутрішнім світом людей: бажання й прагнення змінюються і заходять у суперечність; погамований біль робить приємність; поновлювана приємність надокучає або розчаровує. Ні наше оточення, ні наш внутрішній світ не дають нам точки опертя для нашого розуму. Навпаки, чисті поняття, logoi, утворюють клас незмінних, досконалих і точних сущих. Ідея білизни не містить нічого, крім білизни; рух ніколи не стане без-рухом; одиниця і є одиниця, як два — завжди два. Ці [342] поняття заходять одні з одними в стосунки без жодних турбацій чи вагань: велике невблаганно відкидає мале; натомість справедливість полягає в одності. Справедливість, дійсно, завжди одна й та сама.

Либонь, це було незрівнянне відчуття, коли люди вперше постерегли своїм розумом вивищені, чіткі обриси ідей. Хоч би які непроникні були два тіла, та годі їх порівнювати з непроникністю двох понять. Ідентичність, приміром, чимдуж опирається змішуванню її з Відмінністю. Доброчесна людина водночас є більш чи менш зіпсута, але Доброчесність вільна від

Ґанджу. Тож чисті поняття є чіткіші, безперечніші, тривкіші, ніж речі з нашого життьового довкілля, і підпорядковані точним та незмінним законам.

Ентузіазм, що його спричинило в сократівських генераціях раптове відкриття цього взірцевого світу, досі бентежить нас у Платонових діалогах. Без жодного сумніву, було відкрито істинну реальність, в зударі з котрою інша, яку нам пропонує спонтанне життя, автоматично зазнає дискредитації. Таке досвідчення накидало Сократові та його епосі дуже чітку позицію, згідно з якою місія людини полягає в заміщенні спонтанного раціональним. Так, в інтелектуальній сфері індивід має притлумити свої спонтанні переконання, які є лиш "опінією" — doxa, і прийняти замість них розмисли чистого розуму, істинне "знання" — episte-me. Точнісінько так, у щоденному житті він має позбутися всіх природних бажань та уподобань і слухняно виконувати розкази розуму.

Тема Сократової доби полягала, таким чином, у спробі витрутити спонтанне життя, замінивши його чистим розумом. Але це провадить до дуалізму нашого існування, бо спонтанність непозбувна: єдина рада — приборкати її і прикрити іншим життям, наділеним рефлексивним механізмом, тобто раціоналізмом. Усупереч Коперникові, ми й досі бачимо, як Сонце ховається за обрій на заході; але цій спонтанній очевидності нашого зору ми не надаємо належної уваги. Ми напинаємо над нею рефлексивне переконання наготовлене нам чистим астрономічним розумом. Сс-.ра-тизм, або раціоналізм, породжує, таким чином, подвійне життя, в якому те, чим ми не є спонтанно,— чистий розум,— підміняє те, чим ми є насправді,— спонтанність. [343] У цьому полягає Сократова іронія. Бо іронічним є будь-яка дія, коли ми безпідставно заміняємо первісний рух іншим, другоступеневим, і, замість того щоб говорити те, що думаємо, вдаємо, нібито думаємо те, що говоримо.

Раціоналізм — це гігантська спроба поглузувати із спонтанного життя, дивлячись на нього з точки зору чистого розуму.

Наскільки це можливо? Чи самодостатній розум? Чи здатен він відтрутити решту життя, що є ірраціональним, і жити самотою? На той час на це запитання годі було відповісти; треба було провести великий експеримент. Щойно були відкриті береги розуму, але незнаними лишались його розміри і його вміст. Бракувало віків і віків самозреченого раціоналістичного пошуку. Кожне нове відкриття чистих ідей побільшувало віру в необмежені можливості новозароджуваного світу. Цю велику роботу розпочато в останні століття Стародавньої Греції. Ледь Захід оговтався після інвазії германців, як у розбруньковані душі Франції, Італії, Англії, Німеччини, Іспанії запала раціоналістська Сократова іскра. Кілька століть по тому, у період між Відродженням і 1700-м р., розбудовуються великі раціоналістські системи. В них чистий розум посідає величезні обшири. Був час, коли люди переймалися ілюзією, що надія Сократа ось-ось справдиться, а все життя нарешті підпорядкується принципам чистого інтелекту.

Але тимчасом як опановувався універсум раціонального, вже наступного дня після тріумфальних систематизацій Декарта, Спінози, Лейбніца раптом виявилось, що ті обшири були обмежені. Від 1700 року сам раціоналізм починає відкривати не нові обгрунтування, а межі розуму на стику з безмежжям ірраціонального. Це вік критичної філософії, що могутньою хвилею захлеснув останнє століття, і тільки в наші дні домігся остаточної демаркації цих меж.

Сьогодні ми ясно бачимо помилку, хай і плідну, Сократа і подальших століть. Чистий розум не годен замінити життя: культура спонтанного інтелекту не є якимось іншим життям — самодостатнім і здатним відтрутити спонтанне життя. Це лиш невеличкий острівець у морі первісної вітальності. Неспроможний замінити [344] її, чистий розум повинен спиратись на неї, живитись від неї, як кожна клітина живе з цілого організму. Саме ця стадія європейської еволюції випала на долю нашої генерації. Здолавши довгий цикл, проблема постала зовсім іншим боком, ніж перед духовим зором Сократа. Наша доба зробила протилежне йому відкриття: він виявив, де починається влада розуму; ми ж, натомість, бачимо, де вона закінчується. Наша місія, таким чином,

протилежна Сократовій. Через раціональність ми знову відкрили спонтанність.

Це не означає повороту до первісної наївності на зразок тієї, яку проповідував Руссо. Розум, культура more geometrico — це вічні надбання. Але необхідно скоригувати Сократовий містицизм, раціоналістичний і культуралістський, котрий ігнорує власні межі або не робить вислідів з цієї обмеженості. Розум — це тільки одна з форм і функцій життя. Культура є біологічним інструментом, і не більше того. Протиставлена життю, вона репрезентує руїнництво цілого частиною. Треба негайно поставити її на своє місце.

Тема нашої доби полягає в підпорядкуванні розуму вітальності, в біологічній його локалізації, узалежненні його від спонтанного. За кілька років вимога поставити життя на службу культурі видасться абсурдною. Місія новочасності полягає саме в перегляді їх взаємозв'язку й показі того, що, навпаки, культура, розум, мистецтво, етика повинні служити життю.

Таким чином, наша позиція містить нову іронію з протилежним щодо Сократової знаком. Якщо Сократ не йняв віри спонтанному й дивився на нього через норми раціонального, то сьогочасна людина не звіряється на розум, а судить про нього через спонтанність. Вона не заперечує розум, але утискає і висміює його домагання на зверхність. Старосвітська людина вбачає в цьому брак пошанування. Що ж, цього не уникнути. Настав невблаганний час, коли життя ставить свої вимоги до культури. "Все, що ми сьогодні називаємо культурою, освітою, цивілізацією, має одного дня постати перед непідкупним суддею Діонісом",— пророкав Ніцше в одній із своїх ранніх праць.

Такою є зухвала іронія Дон Хуана — двозначної постаті, що її наша доба зрафінувала й відшліфувала, надавши їй достеменного сенсу. Дон Хуан бунтує проти моралі, бо перед тим мораль повстала проти життя. [345]

Дон Хуан міг би скоритися лиш такій етиці, котра б мала за найпершу норму повноту життя. Але це означає нову культуру — біологічну. Чистий розум має поступитися владою життьовому розумові.

VII

ПОЦІНУВАННЯ ЖИТТЯ

І це було життя? Гаразд, прийди ще раз!

Ніцше

Кажучи, що тема нашої доби і місія сьогочасних генерацій полягає в енергійній спробі впорядкувати світ з точки зору життя, ми наражаємось на великий ризик, що нас гаразд не зрозуміють. Адже вважається, що цю спробу робили вже не раз, до того ж, що життьова точка зору є вроджена і споконвічна в людині. Чи ж могло бути інакше для дикуна, людини передкультурної епохи?

А втім, це не так. Дикун не впорядковує універсум, як зовнішній, так і внутрішній, з точки зору життя. Прийняття якоїсь точки зору передбачає споглядальне, теоретичне, раціональне настановлення. Точка зору — це, властиво, той же принцип. Але ж біологічній спонтанності, звичайному життю геть непритаманні пошуки принципу задля виведення з нього нашого мислення і наших учинків. Вибір точки зору — це початковий акт культури. Тим-то імператив віталізму, що вивищується над долею новочасної людини, аж ніяк не означає повернення до первісного стилю існування.

Ходить про нове русло культури. Йдеться про освячення життя, яке досі було лиш нікчемністю, якоюсь космічною випадковістю, про піднесення його до рангу принципу і права. Дивовижно, що життя підносило до рангу принципу найрізноманітніші сутності, але ніколи не намагалося зробити принцип із себе самого. Жилося задля релігії, задля

науки, задля моралі, задля економіки; жилося навіть задля слугування химері мистецтва чи насолоди; єдине, чого не було,— це спроби просто жити, щоб жити. На щастя, це відбувалося більшою чи меншою мірою завжди, хай і несамохіть. Та варто було [346] людині здати собі з того справу, як вона бентежилась і зазнавала чудних гризот.

Цей дивовижний феномен людської історії вартий того, щоб над ним поміркувати.

Причина, з якої ми підносимо до гідності принципу певну сутність, полягає в тому, що ми відкрили в ній вищу вартість. Оскільки нам видається, що вона вартує більше за інші речі, ми віддаємо їй перевагу, підпорядковуючи їй позосталі. Побіч реальних елементів, з яких складається об'єкт, він має і низку ірреальних елементів, котрі й визначають його вартісність. Полотно, лінії, кольори, форми — це реальні інгредієнти картини; краса, гармонія, чарівність, простота є вартостями цієї картини. Тож певна річ не є вартістю, вона лиш має вартості, є вартісною. І ці вартості, що перебувають в речах, є ірреальними якостями. Можна бачити лінії картини, та не її красу; краса "відчувається", поціновується. Поцінування для вартостей — це те саме, що бачення для кольорів і слухання для звуків.

Кожен об'єкт провадить, таким чином, немовби подвійне існування. З одного боку, це структура реальних якостей, які ми можемо сприймати; з другого боку, це структура вартостей, які лиш постають перед нашою здатністю поціновувати. Поряд з прогресивним досвідом властивостей речей — сьогодні ми відкриваємо такі грані й деталі, яких учора не помічали,— існує також досвід вартостей, послідовне їх відкриття, більша витонченість поцінування. Ці два досвіди, чуттєвий і поцінувальний, роблять поступ незалежно один від одного. Часом якась річ добре нам знана своїми реальними елементами, проте ми не здатні бачити її вартості. На стінах, у салонах, соборах і галереях понад два століття висіли картини Ель Греко. Втім, до другої половини минулого століття від нас були приховані їх специфічні вартості. Те, що перед тим видавалося вадами, раптом відкрилося в своїх найвищих естетичних якостях.

Поцінувальна здатність, яка змушує нас "бачити" вартості, є, таким чином, геть відмінною від чуттєвої чи інтелектуальної зіркості. Є генії поцінування, як і генії мислення. Коли Ісус, покірно прийнявши ляпаса, відкриває смиренність, він збагачує новою вартістю досвід нашого поцінування. Точнісінько так до Мане ніхто не помічав чарівливості тривіальної обставини — легенького серпанку, що огортає всі речі. [347]

Перелік естетичних вартостей значно збагатився красою "plein air" *.

* Свіже повітря (фр.).

Якщо продовжити аналіз природи вартостей, то виявиться, що вони мають певні риси, далекі від реальних якостей; Так, для будь-якої вартості головне бути позитивним чи негативним: середнього не дано. Справедливість є позитивною вартістю: постерегти її і поцінувати — це те саме. Натомість несправедливість — теж вартість, але негативна; наше сприйняття її полягає в нехтуванні. Окрім того, всяка позитивна вартість завжди вища, рівнозначна або нижча щодо інших вартостей. Коли ми ясно бачимо будь-які дві вартості, то постерігаємо, що одна вивищується над другою, перевершує її; кожна з них посідає свій щабель. Елегантність вбрання імпонує нашому поцінуванню, бо це є позитивна вартість; але коли ми порівняємо її з чеснотою, то побачимо, що, не втрачаючи своєї поцінованої якості, елегантність підпорядковується чесноті. Вона вартує більше, ніж елегантність, це вища вартість. Отже, ми поціновуємо одну й другу, але віддаємо перевагу одній з них. Ця дивна діяльність нашого духу, яку ми називаємо "переваговіддання", відкриває нам, що вартості утворюють найсуворішу ієрархію сталих і незмінних категорій. Ми можемо у кожному випадку помилитися в наших переваговідданнях, поставивши низьке вище високого, так, як нам випадає помилятися в підрахунках, що аж ніяк не заперечує строгу істинність чисел. Коли певна помилковість переваговіддань стає для особи, епохи чи народу конститутивною, узви-чаюється плутанина нижчого і вищого, що порушує об'єктивну ієрархію вартостей, то йдеться про збочення, захворювання поцінувальності.

Ці короткі зауваги про світ вартостей були необхідні для розуміння того факту, що дотепер життя не підносилось до гідності принципу, здатного упорядкувати довкола себе позосталі речі універсуму. Тепер стає можливим виснувати здогадне пояснення цього дивовижного феномена. Можливо, річ у тім, що досі не було відкрито суто життьових вартостей? Яка ж причина такого зволікання?

Варто було б озирнути бодай побіжно відмінні поцінування, які складали життю. Для наших нагальних [348] потреб досить затримати погляд на деяких вершинах історичного процесу.

Азійське життя досягає кульмінації в буддизмі. Це класична форма, достиглий плід дерева Сходу. З властивою всякому класицизмові ясністю, простотою й повнотою азійська душа виповідає в ньому свої кореневі тенденції. Що ж таке життя для Будди?

Проникливий погляд Гаутами добачає суть життьового процесу і визначає її як спрагу — trsna. Життя — це спрага, жадоба, прагнення, бажання. Річ не в досяжності, бо досягнене автоматично обертається на вихідну точку нового бажання. Якщо дивитись на існування як на потік непогамовної спраги, то воно видається чистим злом з абсолютно негативною вартістю. Єдино розумною поставою щодо нього є його заперечення. Якби Будда не вірив у традиційну доктрину реінкарнацій, його єдиним догматом стало б самогубство. Але смерть не нищить життя: особистість перебирається в послідовні існування, перебуваючи в полоні довічного колеса, що шалено обертається, спонукуване космічною спрагою. Як порятуватися від життя? Як ошукати нескінченний ланцюг новонарод-жень? Це єдине, про що слід дбати; єдине, що має в житті вартість,— це втеча, тікання з існування, нищення. Найбільшим благом, найвищою вартістю, що їх Схід протиставляє найбільшому злу життя, є нежиття, чисте небуття суб'єкта.

Завважте, як докорінно різниться світовідчуття азіата і європейця. Якщо європеєць уявляє собі щастя як повноту життя в усіх його проявах, то найжиттьовішим прагненням індійця є припинення життя, зникнення з

існування, поринання в нескінченну порожнечу, відмова від самого себе. Так каже Просвітлений: "Як безкрає море універсуму має лиш один смак: смак солі, так і цілісне вчення має лиш один смак: смак спасіння". І це спасіння полягає в згасанні, в nirvana, parinirvana. Буддизм уможливлює її досягнення, і той, хто виконує його приписи, здобувається на надання життю протиприродного сенсу: перетворює його на засіб самозруйнування(6). Буддистське життя — це "тропа", шлях до зруйнування життя. Гаутама був "учителем тропи", провідником на шляхах до Nihil(7).

Тимчасом як погляд буддиста на життя полягає в негативному його поцінуванні й визнанні найвищого блага [349] в зруйнуванні, християнин спершу не має поцінувальної постави щодо земного існування. Тобто християнство виходить не з міркувань про життя, а починається, звичайно, з відкриття вищої реальності, божественної сутності, центру всіх досконалостей. Нескінченність цього вищого блага робить всі інші можливі блага незначними. Тож "це життя" нічого не варте ні в добрі, ні в злі. Християнин не песиміст, як Будда, але й не оптиміст у ставленні до земного. Йому байдуже до світу. Єдине, що має для людини вартість,— це Бог і блаженство, якого можна досягти лише поза цим життям, у подальшому існуванні, в "іншому, благочестивому житті".

Поцінування земного існування для християнина починається при співвіднесенні його з блаженством. Тоді те, що саме по собі байдуже і позбавлене будь-якої властивої внутрішньої вартості, може обернутись великим благом або ж великим злом. Якщо ми цінуємо життя таким, яким воно є, утверджуємо його саме по собі, то віддаляємось од Бога — єдиної істинної вартості. В такому разі життя є незліченним злом, справжнім гріхом. Адже суть всякого гріха для християнина — це надання ваги нашому земному вікуванню. Втім, у бажанні, у втісі міститься мовчазна й глибока хвала життю. Втіха, як казав Ніцше, "хоче вічності, хоче глибокої-глибокої вічності", прагне утривалення прекрасної миті і гукає: de caro * чарівній реальності. Тому християнство тлумачить бажання втіх як cupiditas ** — найбільший гріх (8). Якщо ж, навпаки, ми відмовляємо життю у всякій внутрішній вартості і вважаємо, що воно

тільки тоді має сенс і вартість, коли його піддають випробуванням і знегодам задля осягнення "іншого життя", то воно набирає якнайдостойнішого характеру.

* Знову, спочатку (іт.).

** Хтивість, жадоба {латин.}.

Вартісність існування для християнина лежить поза його межами. Не в самому житті, а по той бік; не в його іманентних якостях, а в трансцендентній вартості, в наджиттьовому додатку до блаженства підноситься життя до своєї можливої гідності.

Тимчасове — це потік злигоднів, що ошляхетнюється, впадаючи у вічність. Це життя є благо лиш як перехід [350] та адаптація до іншого життя. Замість того щоб заживати життя, людина повинна перетворити його на вправу і постійне тренування до смерті — часу, коли почнеться справжнє життя. Сучасне слово "тренування", певне, краще передає те, що християнство називає аскетизмом.

На бойовищі Середньовіччя відважно змагаються життьовий ентузіазм германця і християнська зневага ар життя. Феодальні сеньйори, в юному організмі котрих шаленіли, мов звірі в своїх клітках, первісні інстинкти, помалу-малу упокорюють свою неприборкану зоологічну снагу аскетичному розумові нової релігії. Вони споживали переважно ведмедину, оленину, кабанятину. Такі потрави змушували їх щомісяця пускати собі кров. Цей гігієнічний кровопуск, що запобігав фізіологічному вибуху, називали minutio *. Тож християнство було інтегральним "minutio" біологічної надмірності, принесеної германцем з лісу.

* Зменшення (латин.).

Нова доба — це хрестовий похід проти християнства. Наука, розум нищили це небесне царство, що його християнство вибудувало на межі потойбіччя. В половині XVIII століття потойбічна божественність здиміла. Людям залишалося тільки це життя. Здавалося, настав нарешті час відкриття життєвих вартостей. Утім, цього не сталося. Мислення двох останніх століть, попри своє антихристиянство, прибирає щодо життя дуже схожої на християнство постави. Які ж за-садничі вартості "сьогочасної людини"? Наука, мораль, мистецтво, справедливість — те, що називається культурою. Чи ж не є це життєдіяльністю? Безперечно. Можна було подумати на якусь мить, що сучасність нарешті відкрила іманентні вартості життя. Та при ближчому розгляді ми впевнюємося, що таке тлумачення невірне.

Наука — це розум, що шукає істину заради самої істини. Це не біологічна функція інтелекту, що, як решта життєвих потенцій, підпорядкований цілісному живому організмові і одержує від нього свої правила і модуль. Точнісінько так відчуття справедливості й похідні від цього дії народжуються в індивіда, але не повертаються до нього як до свого центру, а втілюються в наджиттьову вартість справедливого. Формула [351] pereat mundus fiat justitia * украй радикально виказує зневагу до життя і сучасний апофеоз культурних норм. Культура, визнана двома століттями позитивізму як найвища вартість, також є наджиттьовою сутністю, займаючи в системі новочасних поцінувань те саме місце, що раніше відводилось блаженству. Для вчорашнього і передучорашнього європейця життя також позбавлене іманентних, суто життєвих вартостей.

* Хай згине світ, аби тільки панувала справедливість (латин.).

Тільки на службі культури — Доброго, Прекрасного, Істинного — життя набуває поцінувальної ваги та гідності. Культуралізм — це християнство без Бога. Атрибути цієї суверенної реальності — Добро, Істина, Краса — відокремились, відійшли від божественної особистості, щоб стати предметами обожнювання нарізно. Наука, право, мораль, мистецтво тощо є одвічно життєвими діяльностями, чудовими й

шляхетними еманаціями життя, які культуралізм цінує хіба що тоді, коли вони віддаляються від цілісного життьового процесу, що їх породжує й живить. Духовим життям звичайно називають життя культури. Не існує великої відстані між ним і vita beata. І справді, в реальному історичному контексті, яким завжди є життя, перше не більш іманентне, ніж друге. Придивившись пильніше, ми відразу завважимо, що культура ніколи не є фактом, дійсністю. Поступ до істини, теоретичні екзерсиси розуму є, ясна річ, феноменом, що в різних формах проявляється сьогодні, як і вчора чи в який інший час, не меншою мірою, ніж дихання або травлення. Але наука, посідання істини — це немов одержимість Богом, подія, якої не було і не може бути в "цьому житті". Наука — лиш ідеал. Сьогоднішня наука коригує вчорашню, а завтрашня — сьогоднішню. Це не факт, що справджується в часі; довершена наука чи істинна справедливість досяжні, як думав Кант і вся його епоха, тільки в нескінченному процесі нескінченної історії. Тим-то культуралізм завжди був прогресизмом. Сенс і вартість життя, яке є, по суті, теперішньою дійсністю, завжди десь у кращому завтра, і так далі й далі. Реальне існування відвічно зводилось до простого переходу до утопічного майбутнього. Культуралізм, [352] прогресизм, футуризм, утопізм — це один і той самий "ізм". Під тією чи іншою назвою ми завжди знаходимо ту саму позицію, для якої життя саме по собі байдуже і стає вартісним тільки як інструмент та основа "потойбічної" культури.

До якої міри ілюзорним є бажання відокремити від життя певні органічні функції, котрим дано містичну назву духових, ми з жаскою очевидністю бачимо в еволюції Німеччини. Француз XVIII століття був "прогресистом", німець XIX століття — "культуралістом".Найвищі здобутки германського мислення, від Канта до 1900 року, можна об'єднати під однією рубрикою: філософія культури. Щойно увійшовши в неї, ми помічаємо її формальну схожість із середньовічною теологією. Відбулася просто підміна понять, і там, де давній християнський мислитель говорив "Бог", сьогочасний німець говорить "Ідея" (Гегель), "Примат Практичного Розуму" (Кант, Фіхте) або "Культура" (Коген, Віндель-банд, Ріккерт). Це ілюзорне обожнювання певних життьових енергій коштом решти, ця дезинтеграція того, що може існувати лиш

сукупно,— наука і дихання, мораль і сексуальність, справедливість і добра ендокринна система — несуть з собою значні органічні порушення, величезні руйнування. Життя накидає усім видам своєї діяльності імператив цілісності, і хто каже "так" одному з них, повинен обстоювати всі.

Чи не краще було б геть змінити настанову і замість пошуку сенсу поза життям придивитись до самого життя? Хіба ця тема не гідна генерації, що живе в часи найтяжчої кризи новочасної історії? Чи не спробувати їй, усупереч традиції, замість гасла "життя для культури" сказати "культура для життя"?

VIII

ЖИТТЬОВІ ВАРТОСТІ

Ми бачили, що в усіх попередніх культурах, прагнучи знайти вартість життя або, як то кажуть, його "сенс" та узасаднення, вдавались до предметів, що лежать поза самим життям. Завжди вартість життя полягала в чомусь трансцендентному, для якого життя правило лиш за шлях до нього чи інструмент. Саме по [353] собі життя в своїй іманентності поставало позбавленим гідних якостей, а то й обтяженим негативними вартостями.

Причина цього непозбувного феномена не викликає сумніву. Хіба ж жити не означає клопотатися чимось іншим, ніж життя? Бачити — це не споглядати власний зоровий апарат, а відкритися довколишньому світові, віддатися чарівному потокові космічних форм. Бажання, життьова функція, котра найкраще символізує сутність усіх інших, є постійне порушення нашого буття поза власні межі: невтомний лучник безперестань вистрілює нас у знадливі цілі. Точнісінько так мислення завжди мислить щось, чим воно не є. Навіть у випадку рефлексії, коли ми мислимо наше власне мислення, воно повинне мати об'єкт, який би не був мисленням.

Величезною помилкою було б припущення, що життя, покинуте напризволяще, тяжіє до егоїзму, адже у своїй суті воно неминуче альтруїстичне.

Життя — це космічний факт альтруїзму і існує лиш як постійна еміграція від життьового Я до іншого.

Цей транзитивний характер вітального не уникнув уваги філософів, котрі пошукували вартість життя. Завваживши, що не можна жити не цікавлячись тими чи іншими речами, вони увірували, що цікаві лише ці речі, а не саме зацікавлення. Подібну помилку зробив би той, хто вважає, що в альтруїзмі найвартніша вершина гори, а не висхід на неї. Міркуючи про життя, слід вийти поза нього, полишивши напризволяще всі його внутрішні порухи, і дивитись іззовні на його плин, немов спостерігаючи з берега бурхливий потік. Дуже добре казав про це Фіхте: філософувати — це, властиво, не жити, а жити — це, властиво, не філософувати. Ми, як усі інші, живучи нашим спонтанним життям, захоплюємось наукою, мистецтвом, справедливістю. В нашому вітальному механізмі саме ці речі надихають нас до активності, становлять щось вартісне "для" життя. Але, поглянувши на існування іззовні, ми побачимо, що ці чудові предмети є лиш причинами, витворюваними життям задля власного вжитку, подібно як лучник шукає ціль для своєї стріли. Отож не трансцендентні вартості надають життю сенсу, а навпаки, чарівна великодушність життя потребує натхнення чимось йому чужим. Я не збираюсь доводити фальшиву вартість усіх цих великих предметів. Просто хочу [354] наголосити на меншій вартісності сили, здатної запалюватись усім гідним, що становить суть життя.

Тому для філософування треба конче звикнути затримувати погляд на самому житті, не дозволючи його плинові віднести нас до над життьового. Ми бачимо інші предмети немов через напівпрозоре скельце. Якщо скористатися з наданої нам прозорістю можливості й проникнути крізь неї, не помічаючи її саму, до іншого предмета, то ми ніколи не побачимо скельця. Щоб сприйняти його, треба відволіктися від того, що ми бачимо через скельце, і повернутися поглядом до нього

самого, до цієї іронічної субстанції, яка, так би мовити, самознищується, перепускаючи нас до найвіддаленіших предметів.

Зусилля, подібні до такої акомодації зору, є обов'язковими для споглядання життя, замість того щоб діяти згідно з його імпульсами. Тоді нам відкриваються властиві вартості життя.

Перша з них невід'ємна від життя in genere *, хоч би яка була його спрямованість і зміст. Досить порівняти спосіб існування мінерала з властивостями будь-якого живого організму, навіть найпростішого й найпримі-тивнішого, щоб якнайясніше збагнути цю вартість. Завжди, коли ми чітко сприймаємо різницю між двома предметами і, зосередившись на ній, помічаємо, що один спонтанно підлягає другому, утворюючи певну ієрархію, це означає, що ми "бачимо" їх вартості. І справді, порівнюючи наймізерніше й найнікчемніше життя з найдосконалішим каменем, ми відразу помічаємо вищість першого. Ця вищість живого над усім, що не є життям, настільки очевидна, що її не могли заперечити ні буддизм, ні християнство. Я, здається, вже зазначав, що nirvana індійця не є, власне кажучи, доконечним знищенням життя, або, іншими словами, абсолютною смертю. В азійській концепції світу існують, що найприкметніше, дві форми існування і життя: індивідуальна, коли жива істота почувається як окремішня частина цілого, і універсальна, коли вона почувається цілим і, тим самим, геть нічим. Nirvana зводиться до розчинення індивідуального життя в живому океані Всесвіту; так зберігається цей родовий характер вітальності, якого, згідно з нашим західним [355] мисленням, немає у каменю. Аналогічним чином християнство перед цим земним життям віддає перевагу не німотному буттю, а зовсім іншому життю, котре може бути геть "іншим", але вповні відповідає "цьому життю" у найголовнішому: бути життям. Благодать має біологічний характер, і, можливо, одного, не такого далекого, як гадає читач, дня буде розроблено загальну біологію, а теперішня увійде до неї лиш як окремий розділ. Небесні фауна і фізіологія визначатимуться і вивчатимуться біологічно, як одна з "можливих" форм життя.

* Загалом, взагалі (латин.).

Життя, щоб мати вартість і сенс, не потребує якогось певивго змісту — аскетизму чи культури. Не менш, ніж справедливість, краса чи блаженство, життя — самоцінне. Гете був, можливо, першим, хто ясно усвідомив це, коли, озираючи прожите життя, сказав: "Що більше я думаю про це, то очевидніше бачу, що життя існує просто для того, щоб його прожити". Ця самодостатність вітального у світі поцінувань звільняє його від рабства, в якому його помилково тримали, вважаючи, ніби життя щось вартує лише на службі у чогось іншого.

Річ у тім, що за ієрархією розрізняються більш і менш вартісні форми життя. Тут справжнім провидцем був Ніцше. Це йому належить одна з найплідніших думок, кинутих в лоно нашої епохи. Я маю на увазі його розрізнення життя висхідного і життя низхідного, життя вдатного і життя невдатного.

Життя саме добирає і ієрархієзує вартості, йому не треба вдаватись до позажиттьових критеріїв — теологічних, культурних і т. д. Уявімо собі гурт особин якогось біологічного виду, коней наприклад. Навіть абстрагувавшись від усякого утилітарного погляду, ми можемо упорядкувати ці особини в певний ряд градацій, де кожна тварина найповніше реалізує кінські потенції. Озирнувши цей ряд в одному напрямку, ми побачимо життя в його сходженні вгору, тобто щораз більше життям; озирнувши його в протилежному напрямку, ми завважимо поступове сходження вітальності вниз, аж до звироднінння даної відміни. А між цими двома крайнощами ми легко виявили б точку, в якій життьова форма різко відхиляється до довершеності або ж до звироднінння. Вниз од цієї точки особини відміни видаються нам "ницими": в них мізерніє біологічна [356] потенція. І навпаки, вгору від цієї точки з'являються особини "чистої крові", "благородні", які ош-ляхетнюють свою відміну. Тут ми маємо дві чисто життьові вартості — позитивну й негативну, благородство й ницість. В обох випадках ідеться про суто зоологічні явища — здоров'я, силу, прудкість, жвавість, тобто про справну органічну пропорційність чи гандж і брак цих атрибутів. Але й

людині годі уникнути поцінування з чисто вітального погляду. Настав час покласти край узвичаєному лицемірству, що закриває очі на наявність в окремих індивідів, мало або й геть безвартісних у культурному відношенні, чудової тваринної грації. Ясна річ, олюдненої тваринної грації, грації відміни "людина" в своєму винятково зоологічному аспекті, але з усіма його специфічними потенціями, до яких справді нічого додати будь-якій культурі. (Культура — це тільки певне спрямування в культивації цих тваринних потенцій). Чи не найкращим прикладом є Наполеон, перед чиєю сліпучою життьовою взірцевістю заплющують очі благочестивці з різних таборів, містики і демократи.

Дехто стикається з нездоланними труднощами на шляху усвідомлення неминучої двоїстості, в якій постає перед нами реальність. Пояснюється це бажанням мати одне поличчя світу і запереченням або спотворенням другого, протилежного поличчя. З погляду етики й права Наполеон — запеклий злочинець (що, до речі, не так легко довести тому, хто сповідує протилежні погляди), але, хочемо ми того чи ні, цілком очевидно, що в ньому людська структура набула найвищих пульсацій; це, як казав Ніцше, "максимально напнута тятива". Розум вимірюється не тільки культурною та об'єктивною вартістю істини. Якщо поглянути на нього як на чистий атрибут життя, то його доброчесність є лиш спритністю, адже ми не вважаємо за чесноту коня прудкість, яку ми використовуємо, аби швидше дістатись до певного місця.

Немає сумніву, що античність менше переймалася позажиттьовими вартостями — релігійними чи культурними,— ніж християнство та його новочасні послідовники. Здоровий грек, здоровий римлянин куди ближчі зоологічній голизні, ніж християнин чи "прогресист" наших днів. А втім, Св. Августин, що тривалий час був поганином і довго дивився на світ "античними" [357] очима, не міг належно не поцінувати ці анімальні вартості Стародавньої Греції та Риму. В світлі його нової віри існування без Бога мало видаватися йому нікчемним і порожнім. Проте життьова грація поганства була для нього настільки очевидною, що він виповів своє захоплення такою ось двозначною фразою: Virtutes ethnicorum splendida vitia ("Поганські чесноти— це чудові ґанджі"). Ґанджі? Тоді це

негативні вартості. Чудові? Тоді це позитивні вартості. Це суперечливе поцінування — найбільше, що дісталося життю. Його захоплююча грація накидає свою волю нашому світовідчуттю; але, водночас, ми усвідомлюємо її гріховність. Чому ж не є гріхом сказати, що Сонце світить, а от думати, що життя прекрасне, хоча воно наладноване ущерть коштовностями, як ті кораблі, що пливли з Офіру з вантажем перлів, грішно? Подолати це задавнене лицемірство щодо життя — ось, либонь, висока місія нашої доби.

IX

НОВІ СИМПТОМИ

Відкриття притаманних життю вартостей, завдячуване Гете і Ніцше, було результатом геніальної прозірності майбутнього, подією величезної ваги, надбанням спільного для всієї епохи світовідчуття. Провіщена, ознаймована цими геніальними авгурами епоха настала: це наша епоха.

Марно вдавати, ніби західна історія не зазнає нині тяжкої кризи. Симптоми цього доволі очевидні, і навіть той, хто найзатятіше це заперечує, відчуває їх своїм серцем. Помалу-малу дивний феномен, який можна було б назвати "життьовою дезорієнтацією", розпросторюється на дедалі більші обшири європейського суспільства.

Ми орієнтуємось, коли у нас немає ані найменшого сумніву, де північ, а де південь, останні рубежі, що правлять за ідеальні приціли для наших дій і рухів. Життя, по суті, є дія та рух, а система цілей, в які ми вистрілюємо наші дії і ведемо наступ, є складовою частиною живого організму. Речі, яких прагнуть, речі, в які вірять, речі, які шанують і палко люблять, були [358] витворені довкола нашої індивідуальності нашою власною органічною потенцією і становлять немов нерозривно зв'язану з нашим тілом і нашою душею біологічну оболону. Ми живемо в нашому оточенні, котре, своєю чергою, залежить від нашого світовідчуття. "Світ"

павука різниться від "світу" тигра чи людини. "Світ" азіата не такий, як "світ" сократівського грека чи нашого сучасника.

Іншими словами, рівночасно з еволюцією живої істоти модифікується також її оточення і, крім того, змінюється перспектива речей. Уявіть собі перехідний час, протягом якого великі цілі, що вчора надавали чітких обрисів нашому крайобразу, втратили свою ясність, свою вабливість, свою владу над нами, а ті, що мають їх замінити, досі не домоглися цілковитої очевидності й достатньої сили. Такої пори крайобраз немов затьмарюється, тремтить, здригається докола суб'єкта; його хода теж стає непевною, адже порушено й стерто його головні цілі, а самі шляхи стають хисткі, тікають з-під ніг.

Ось у такій ситуації опинилося сьогодні європейське існування. Система вартостей, що дисциплінувала діяльність європейця тридцять років тому, втратила очевидність, привабливість, силу імперативу. Людина Заходу, втративши свою провідну зірку, страждає на цілковиту дезорієнтацію.

Зауважимо, що ще тридцять років тому переважна більшість європейської людності жила задля культури. Наука, мистецтво, справедливість здавалися самодостатніми; життя, що повністю переливалося в них, було вдоволене самим собою. Достатність цих оман не бралась під сумнів. Індивід, звісно, міг облишити їх і присвятитися іншим, легшим інтересам; але він здавав собі справу, що, зробивши це, піддався б примсі, уза-саднення ж існування культурою залишалось незмінним. Він знав, що будь-якої хвилі може повернутися до канонічної і надійної форми життя. Точнісінько так У Європі часів християнства грішник бачив своє грішне життя на поверхні тих глибин його душі, де пробувала жива віра в закон Божий.

Річ у тім, що на межі XIX і XX століть політик, говорячи на асамблеї про "соціальну справедливість", "громадянські свободи", "народний суверенітет", зустрічав у душах аудиторії щирий, дійовий відгук. Не [359] менший, ніж проповідування гуманізації мистецтва. Тепер такого немає.

Чому? Може, ми перестали вірити в ці великі предмети? Чи нас мало обходить справедливість, наука та мистецтво?

Відповідь однозначна. Так, ми продовжуємо в них вірити, але на інший кшталт і немов з іншої відстані. Нове світовідчуття, либонь, найкраще видно на прикладі молодого мистецтва. З дивовижною одночасністю нова генерація всіх західних країн продукує мистецтво — музику, малярство, поезію, яке дратує людей пе-редніших генерацій. Навіть дійшлі розумом особистості, налаштовані доброзичливо, не можуть прийняти нове мистецтво з тривіальної причини: вони не годні його зрозуміти. Не в тім річ, що воно їм видається кращим чи гіршим; вони просто не вважають його за мистецтво. Тож вони щиро вірять, що це лиш якийсь гігантський фарс, що розкинув свої змовницькі тенета по всій Європі й Америці.

Таке непримиренне розмежування старих і молодих у ставленні до сьогочасного мистецтва неважко пояснити. На дотеперішніх щаблях еволюції мистецтва відміни стилю, часом значні (згадайте-но про відступ романтизму перед неокласичними смаками), завжди обмежувалися змінами й заміщенням естетичних об'єктів. Форми прекрасного, яким віддавали перевагу, були відмінні за різних часів. Але, попри ці зміни в предметі мистецтва, лишалися незмінними постава і відстань суб'єкта щодо мистецтва. Та набагато ради-кальніша трансформація відбувається тепер, коли починає своє життя нова генерація. Молоде мистецтво різниться від традиційного не стільки своїми об'єктами, скільки радикальною зміною позиції суб'єкта. Спільний симптом нового стилю, що прозирає в усьому розмаїтті його проявів,— це витручання мистецтва з "поважного" терену життя, позбавлення його ролі центру життьового тяжіння. Напіврелігійний характер, двовікову пишну патетику естетичного чуття викорінено до решти. Мистецтво перетворюється для нової людини на філістерство, немистецтво, як тільки його починають сприймати наповажне. Поважне — це те, через що проходить вісь нашого існування. Але мистецтво неспроможне витримати тягар нашого життя. При такій спробі мистецтво зазнає краху, втрачаючи притаманну йому грацію. Якщо ми, навпаки, відтручає — [360] мо естетичне і

зміщуємо його з центру нашого життя на периферію, якщо сприймаємо мистецтво наповажне, тобто таким, яким воно є,— як розривку, гру, розвагу, то витвір мистецтва постає перед нами в своїй справжній чарівності.

Брак порозуміння між старими й молодими в царині естетики настільки значний, що годі щось вдіяти. Для старих неповажність нового мистецтва — це вада, якої треба позбутися; тим часом для молодих ця неповажність — найвища вартість мистецтва, тож вони рішуче й свідомо прагнуть до цього.

Такий поворот у ставленні до мистецтва ознаймує одну з найзагальніших рис нового світовідчуття, що я недавно назвав спортовим і святешним відчуттям життя. Культурний прогресизм, який був релігією двох останніх століть, міг поцінувати діяльність людини лише з огляду на її результати. Необхідність і обов'язок перед культурою спонукають людей до виконання певних дій. Зусилля, яких вживається для їх звершення, є доконечними. Ці доконечні зусилля, викликані певними цілями, є праця. Тому XIX століття боготворило працю. Завважте, що вона полягає в неп-рестижних, некваліфікованих діях, а чесноти праці зумовлені доконечністю, якій вона служить. Тим-то праця має однорідний і чисто кількісний характер, що дає змогу вимірювати її погодинно і відповідно винагороджувати.

Праці протистоїть інший тип зусилля, породжений не примусом, а довільним і щедрим імпульсом життьової потенції: це спорт.

Якщо в праці сенсу й вартості зусиллю надає мета, то в спорті результат ошляхетнює спонтанне зусилля. Йдеться про надлишкове зусилля, якому цілковито віддаються, не сподіваючись на винагороду, немов від повноти внутрішньої енергії. Тому спортове зусилля завжди відзначається довершеністю. До нього неможливо застосувати міри ваги й обсягу, якими звичайно регулюється винагорода за працю. Достоту вартісного досягається лиш неекономним зусиллям; наукова й художня творчість, політичний і моральний героїзм, релігійна святість — це величні

спортові результати. Та завважте, що досягнення цих результатів не потребує заздалегідь розробленого плану. Ніхто ще не відкривав фізичного закону, наперед поставивши це завдання; [361] його, скорше, одержують як неочікуваний дарунок в результаті приємної і безкорисливої взаємодії з природними феноменами.

Тому життя, вважаючи цікавішою і вартнішою свою власну практику, ніж інші, колись незрівнянно престижніші цілі, надає своєму зусиллю духу радості, щедрості, ба навіть фіглярства, властивих спорту. Воно прагне якомога зменшити сумну похмурість праці, мотивованої патетичними міркуваннями про обов'язок людини і священну справу культури. Життя творить свої прекрасні витвори немов жартуючи, не надаючи їм великої ваги. Поет легковажить свою творчість, мов той футболіст. XIX століття мало гіркий присмак безп-росвітньої тяжкої праці. Сьогодні молодь наготовлена надати життю незворушності святечного дня.

На ниві політики теж неважко виявити ознаки перемін. Найочевиднішою прикметою європейської політики цих років є депресія. Політикують менше, ніж у 1900 році, і з меншою самовідданістю та завзяттям. Ніхто не чекає від політики щастя, а про наших дідів судять як про хлопчаків, що давали себе вбивати на барикадах за те чи інше формулювання конституційного права. Сьогодні у тих сценах одержимості вартісним видається хіба що шляхетний імпульс, який спонукував їх шукати смерті. Проте сам мотив ми вважаємо легковажним. "Свобода" — річ вельми проблематична, а вартість її двозначна; натомість героїзм — цей шляхетний спортовий порив, скерований поза власне життя, має нев'янучу життьову грацію. Історія суспільності останніх півтораста років зродилася з присяги в залі для гри в м'яча. Пригадайте картини, що відтворюють пишний спектакль; пригадайте екзальтовану метушню, з якою депутати вершили свої славетні діла. Сам акт присяги показує, що політиці надавалось релігійного забарвлення. Хто не добачить дистанції, що відділяє нас від такого способу почування? Втім, повторюю, не про те йдеться, що політичні принципи втратили вартість і значення. Свобода, як і донині, здається нам чудовою річчю, але це тільки схема, формула, інструмент

для життя. Підпорядковувати життя свободі, обмежувати політичну ідею — не що інше, як ідоловірство.

Вартості культури не згинули, вони просто змінили свій ранг. В будь-якій перспективі, коли запроваджується [362] новий термін, відповідних змін зазнає вся їхня ієрархія. У спонтанній системі поцінувань, яку нова людина приносить з собою і якою сама вона є, з'явилася нова вартість — життьова, що лише своєю приявніс-тю утискає решту вартостей. Передніша епоха безбач і однобічно віддавалась поцінуванню культури, нехтуючи життя. Якщо відчути життя як незалежну від його змісту вартість, то навіть попри визнання вартості науки, мистецтва й політики, в цілісній перспективі нашого серця вони вартуватимуть менше.

X

ДОКТРИНА ТОЧКИ ЗОРУ

Протиставляти культуру та життя і вимагати для нього, на противагу культурі, повноти прав аж ніяк не означає сповідувати антикультуралізм. Таке трактування передніше сказаного було б чистісіньким кривотлумаченням. Культурні вартості ніхто не чіпає, але й не гоже надавати їм виняткової ваги. Протягом віків мовиться про доконечність культури для життя. Анітрохи не применшуючи цієї доконечності, вважаємо, проте, що культура має не меншу потребу в житті. Отож іманентна сила біологічного і трансцендентна сила культури опиняються віч-на-віч, однаково утиту-ловані, непідлеглі одна одній. Таке лояльне потрактування першої й другої дає змогу якнайчіткіше поставити проблему їх взаємин і зробити вільний і тривкий синтез.

Пригадайте-но починок цієї студії. Новочасна традиція пропонує нам два протилежні способи запобігання антиномії між життям та культурою. Один з них, раціоналізм, задля порятування культури заперечує всяке значення життя. Другий, релятивізм, вдається до протилежного: нехтує об'єктивну вартісність культури, даючи дорогу життю. Як одне, так і

друге вирішення, прийнятні для передніших генерацій, не мають відгуку в нашому світовідчутті. Вони живуть сліпі одне до одного. Оскільки наш час не хибує на зір і яснісінько добачає сенс обох позовних сил, то він не може погодитись із запереченням існування істини, справедливості [363] й краси, так само як і забути, що задля існування вони потребують опертя на вітальність.

Вияснімо це на найдоступнішому для визначення складнику культури — пізнанні.

Пізнання — це осягнення істин, в котрих нам уявнюється трансцендентний (транссуб'єктивний) універсум реальності. Істини вічні, єдині й незмінні. Яким же чином пізнання закоренилося в суб'єкті? Відповідь раціоналізму категорична: пізнання можливе, якщо реальність здатна проникнути в суб'єкт, не зазнавши при цьому найменшої деформації. Виходить, що суб'єкт має бути проникним, позбавленим особливостей та будь-якого забарвлення, однаковим, що вчора, що сьогодні, що завтра, тобто наджиттьовим і надісторичним. Життя — це саморідність, перемінність, розвій, одне слово, історія.

Відповідь релятивізму не менш категорична. Пізнання неможливе; трансцендентної реальності не існує, бо кожен реальний суб'єкт є певним чином зорганізованою загородою. Проникаючи в нього, реальність деформується; ця індивідуальна деформація і буде сприйматися щоразу як пошукувана реальність.

Цікаво, що останнім часом психологія, біологія і теорія пізнання, не змовляючись, переглянули засади обох цих позицій і мусили їх підправити, по-новому поставивши питання.

Суб'єкт не є ані чимось проникним, автентичним і незмінним "чистим Я", ані деформатором реальності у процесі пізнання. Факти підказують третє — взірцевий синтез. Якщо опустити в потік невід, він пропустить одні предмети, а інші затримає. Він, так би мовити, провадить селекцію,

не вдаючись до деформації. Це і є функція суб'єкта, живої істоти перед довколишньою космічною реальністю. Суб'єкт не настільки проникний, як та уявна розумна істота, вигадана раціоналістськими дефініціями, але й не витворює якоїсь ілюзорної реальності. Його функція чисто селективна. З безлічі елементів, з яких складається реальність, індивід, рецепторний апарат, перепускає певну їх кількість, чиї форма і зміст відповідають чарункам його чутливої сіті. Решта — феномени, факти, істини — лишаються зокола, ігноровані, не сприйняті.

Елементарний і чисто фізіологічний приклад дають нам зір і слух. Зоровий і слуховий апарати людської [364] відміни одержують вібраційні хвилі від найменшої до найбільшої швидкості. Кольори й звуки, що лежать далі чи ближче цих двох меж, лишаються невідомими. Таким чином життьова структура впливає на сприйняття реальності; але це аж ніяк не означає, що цей вплив чи втручання призводять до деформації. Весь широкий діапазон дійсно реальних кольорів і звуків проникає досередини освідомлено.

З істинами відбувається те саме, що й з кольорами та звуками. Психічна структура кожного індивіда — це вбираючий орган, наділений певною формою, здатною розуміти одні істини і приреченою на непозбувну сліпоту щодо інших. Точнісінько так кожен народ і кожна епоха мають свій тип душі, тобто невід з певною конфігурацією чарунок, котрі виявляють вразливість щодо одних істин і непоправну несприйнятливість щодо інших. Це означає, що всі епохи й усі народи задовольнились відповідними частками істини, тож безглуздо якомусь одному народові чи епосі протиставляти себе іншим, немов тільки їм дісталась геть уся істина. Всі мають своє визначене місце, ніхто не годен самовільно його залишити, бо це означало б перетворення на щось абстрактне і цілковиту відмову від існування.

Двоє людей споглядають той самий крайобраз з різних точок зору. Проте бачать вони не одне й те саме. Відмінне місцепробування призводить до того, що крайобраз прибирає різної постави в очах кожного з них. Те, що для одного займає перший план, уявнюю-чи всі

свої деталі, для другого лежить на задньому плані — затінене й розпливчасте. До того ж, оскільки розташовані один за одним предмети повністю або частково приховані, кожен спостерігач сприйматиме ту частину крайобразу, яка недоступна для другого. То чи варто вважати хибним один з них? Певне, що ні; перший крайобраз такий же реальний, як і другий. Так само не має сенсу проголошувати ілюзорними обидва крайобрази лиш на тій підставі, що вони не збігаються. Це означало б, що існує якийсь третій, автентичний крайобраз, поставлений зовсім в інші умови, ніж перші два. Але такого крайобразу-архетипу немає і не може бути. Космічну реальність можна бачити лише в певній перспективі. Перспектива — це один з компонентів реальності. Це не деформація її, а організація. Повсякчасна [365] ідентичність реальності, яка сприймається з різних точок зору, є абсурдом.

Сказане про фізичне бачення має слушність і для всього іншого. Всяке пізнання відбувається з певної точки зору. Species aeternitatis * Спінози, всюдисущої, абсолютної точки зору, власне кажучи, не існує: це хибна й абстрактна точка зору. Ми не сумніваємося в її інструментальній пожиточності для певних потреб пізнання, але не треба забувати, що з неї реальності не видно. Абстрактній точці зору відповідають такі ж абстракції.

* Погляд вічності {латин.).

Такий спосіб мислення веде до докорінної реформи філософії і, що важливіше, нашого космічного відчуття.

Для інтелектуальної традиції останніх часів індивідуальність кожного реального суб'єкта була нездоланною перешкодою на шляху узасаднення пізнанням своєї претензії на осягнення істини. Вважалося, що два різних суб'єкти мають і різні істини. Тепер ми бачимо, що незбіжність світів двох суб'єктів не означає хибності одного з них. Навпаки, саме тому, що кожен з них бачить реальність, а не фікцію, одне бачення має різнитися від іншого. Ця незбіжність — не суперечність, а доповнення. Якби всесвіт поставав тим самим поличчям і грекові

Сократових часів, і янкі, ми змушені були б виснувати, що всесвіт не має істинної реальності, незалежної від суб'єктів. Адже збіжність аспектів в очах двох людей з таких відмінних точок, як Афіни V століття і Нью-Йорк XX століття, означала б, що йдеться не про зоколишню щодо них реальність, а про уяву, яка випадково виявилась ідентичною у двох суб'єктів.

Кожне життя — це точка зору на всесвіт. Власне кажучи, те, що воно бачить, не може бачити жодне інше життя. Кожен індивід — людина, народ, епоха — є незамінним органом осягнення істини. Тому вона, сама по собі байдужа до історичних змін, набуває життьового виміру. Без розвитку, постійних змін і незліченних випадковостей, що й становлять життя, всесвіт, всеосяжна істина лишилися б незнаними.

Думка про власне поличчя реальності, притаманне їй відвіку й незалежно від точки зору на неї, є давньою

помилкою. У такому разі її бачення з певної точки зору не відповідало б її абсолютному аспектові, а відтак було б хибним. Але річ у тім, що реальність, як і крайобраз, має нескінченні перспективи, і всі вони однаково правдиві й автентичні. Єдина хибна перспектива — це та, що претендує на унікальність. Іншими словами, хибним є утопія, не локалізована істина, видима з "ніякого місця". Утопістом, а по суті раціоналістом, є той, хто найбільше блудить, бо не йме віри своїй точці зору і тікає зі свого спостережного пункту(9).

Дотепер філософія була утопічною. Тому кожна система претендувала на істинність на всі часи і для всіх людей. Вільна від життьового, історичного, перспективного виміру, вона безпідставно претендувала на істинні дефініції. Доктрина точки зору вимагає, щоб життьова перспектива єдналася в системі, з котрої вона походить, що дозволяє їй єднатися з іншими системами — майбутніми чи чужинними. Чистий розум треба замінити життьовим розумом, в якому перший розміститься й набуде рухливості та сили трансформації.

Коли сьогодні ми дивимось на філософські вчення минулого, в тому числі попереднього століття, ми помічаємо в них певні риси примітивізму. Я вживаю це слово у властивому значенні, приміром, по відношенню до художників Кватроченто. Чому ми їх називаємо "примітивними"? В чому їхній примітивізм? Кажуть, в їхній щирості, в їхній наївності. Але який сенс наївності й щирості? Яка їх сутність? Без сумніву, це самозабуття. Художник-примітивіст малює світ зі своєї точки зору, перебуваючи під владою властивих йому ідей, поцінувань і почуттів, але вірить, що змальовує його таким, яким він є насправді. Тим самим він забуває внести в свій витвір власну особистість; витвір постає перед нами, немов самовипродукований, без жодного втручання суб'єкта, поставлений на певне місце в просторі та часі. Ми, звісно, бачимо в картині художника віддзеркалення його індивідуальності й одночасно бачимо, що сам він її не бачив, ігнорував сам себе, мавши себе за анонімну зіницю, відкриту Всесвітові. Таке самоігнорування є чарівним джерелом його простодушності.

Але втіха, яку нам справляє наївність, включає і припускає погорду до простодушного. Адже йдеться про [367] добровільне самоупослідження. Ми тішимося з творів художника-примітивіста так само, як душею дитини, бо почуваємо свою вищість перед ними. Наше бачення світу набагато ширше, складніше, розважливіше й суперечливіше. Перебуваючи в нашому життьовому середовищі, ми сприймаємо світ як щось безмежне, непокірне, небезпечне й трудне. Натомість, зазирнувши у всесвіт дитини чи художника-примітивіста, ми бачимо мале коло — досконало окреслене й упокорене, з обмеженою кількістю предметів і перипетій. Споглядаючи якийсь час це уявне життя, ми розцінюємо його, мов якусь забавку, що вмить звільняє нас від нашого суворого й проблематичного існування. Чарівність наївності є, власне, втіхою сильного з недолугості слабкого.

Філософські вчення минулого ваблять нас з тієї ж причини. їхній ясний і простий схематизм, простодушна ілюзія осягнення всієї істини, певність у непорушності своїх формул справляють враження завершеності, визначеності й остаточності світу, де вже немає проблем, де все вже

дістало своє вирішення. Що може бути приємніше за кількагодинну прогулянку по таких ясних і затишних світах! Але коли ми повертаємось до самих себе і знову сприймаємо всесвіт своїм власним відчуттям, то бачимо, що світ цих філософських вчень зовсім не істинний світ, а лиш видноколо їх авторів. Те, що вони тлумачили як межу всесвіту, за котрою нічого немає, було тільки кривою лінією, що замикала перспективу крайобразу. Будь-яка філософія, що прагне зцілитися від цього закоренілого примітивізму, від цієї затятої утопії, мусить виправити помилку, уникаючи того, щоб м'яке й розтяжне видноколо обернулося кам'яним муром.

Зведення світу до виднокола анітрохи не відбирає в нього реальність; просто світ співвідноситься з живим суб'єктом, належить йому, надає йому життьового виміру, локалізує його в потоці життя, який плине від народу до народу, від генерації до генерації, від індивіда до індивіда, опановуючи універсальну реальність.

Отже, саморідність кожного, його індивідуальні властивості анітрохи не перешкоджають йому осягнути істину. Вони є органом, за допомогою якого людина сприймає відповідну частку реальності. Таким чином, кожен індивід, кожна генерація, кожна епоха постає [368] як незамінний апарат пізнання. Інтегральна істина осягається лише поєднанням того, що бачить ближній, з тим, що бачу я, і так далі. Кожен індивід — це суттєва точка зору. Зіставивши окремішні бачення всіх, можна зіткати всеосяжну й абсолютну істину. Ця сума індивідуальних перспектив, знання того, що всі і кожен бачили й знають, це всезнання, цей справжній "абсолютний розум" є тією високою роллю, яку ми приписуємо Богові. Бог є також точкою зору, але не тому, що Він має спостережний пункт поза світом людини, що дає Йому змогу безпосередньо бачити універсальну реальність, немов старому раціоналістові. Бог не раціоналіст. Його точка зору — це точка зору кожного з нас; наша окремішня істина є також істиною для Бога. Отже, наша перспектива правдива, а наша реальність автентична! Хіба що Бог, як мовиться в катехізису, всюдисущий, і тому тішиться всіма точками зору. В своїй безмежній життьовості Він збирає і гармонізує всі наші видноколa. Бог є

символом життьового потоку; через його нескінченні сіті поволі проходить універсум — сповнений життя, освячений, так би мовити, видимий, любимий, ненавидимий, стражденний і потішений.

Мальбранш вважав, що ми знаємо якусь істину тому, що бачимо речі в Бозі, з точки зору Бога. Мені ж видається вірогіднішим протилежне: це Бог бачить речі через людей, це люди є Його органами бачення.

Тому треба не перешкоджати вищій необхідності, а, закоренившись на своєму місці й зберігаючи глибоку вірність нашому організмові, тому, чим ми життєво є, відкрити очі на довколишній світ і прийняти запропоновану нам долею тему нашої доби.

ПРИМІТКИ

1. Ясна річ, ця теза про можливість завбачення майбутнього не має жодного стосунку до "історичного профетизму", проголошеного нещодавно Освальдом Шпенглером.

2. Тут має рацію історичний матеріалізм, хоча його мотиви видаються мені неприйнятними.

3. Див. додаток I: Занепад революцій.

4. Таким чином — ця заувага дуже важлива — духова діяльність виступає спершу теж як спонтанне життя. Чиста концепція науки зароджується як спонтанна еманація суб'єкта, як та сльоза.

5. Цей процес цікаво простежити історично й подивитись, як те, що згодом стає чистим принципом права, зачинається магічним ужиткуванням чи легендарним переказом, груповим уподобанням або ж чисто матеріальною вигодою. Те ж саме відбувається з наукою, мораллю чи мистецтвом. Варто було б створити генеалогію культури.

6. Стадії на цьому шляху самознищення означають водночас ступені святості. Стародавній канон розрізняє чотири головні ранги:

1. Srotaapana — буквально "той, хто прийшов до ріки", тобто той, хто став на путь учення і розпочинає, таким чином, справу спасіння.

2. Sakrdagamin— "той, хто ще раз повертається"; на цьому щаблі перебуває той, хто зміг позбутися своїх бажань і пристрастей, але досі зберігає їх рештки, що й змушує його ще раз народитися на цьому світі.

3. Anagamin — "той, хто вже не повертається", не народжується на землі, але ще раз існує в світі богів.

4. Arhat — вищий щабель, якого тільки може досягти че-нець. В ньому досягається повного згасання в нірвані.

(Див. Pischel, Leben und Lehre des Buddha, с. 87-88, 1921)

7. Детальніший виклад буддистського вчення показав би, що нірвана із східної точки зору аж ніяк не є просто "ніщо". Насправді це касування існування суб'єкта, що для європейця рівнозначно повному неіснуванню. Але прикметно, що азіат має позитивне уявлення про це транссуб'єктивне існування.

8. Апостоли казали, що корінь усіх зол у хтивості (Св. Августин).

9. Від 1913 року я викладаю в своїх університетських курсах цю доктрину перспективізму, конкретно сформульовану в "Espectador" I (1916). Про чудове підтвердження цієї теорії в працях Ейнштейна див. додаток. [418]