



## II. Коріння сумніву.

Є основна різниця в тому, чи сумнів охоплює цілу нашу психіку, чи держиться тільки царини інтелекту. Приклад сумніву, забарвленого наскрізь інтелектуалістично, знаходимо в Декарта. Як і стародавні грецькі скептики (пирроніки), не хоче він приймати жадних таких тверджень, „що належать до неясних між проблемами знання“. (Sextus Empir.: Pyrrh. hypot.). Але його поведінка не означає, що він відмовляється від пізнання. Ні, в нього бачимо тільки обережність людини, що боїться видавати надто поспішні та мало обгрунтовані осуди, а бажає дати осуди певні та ясні. Душевний стан Декарта найкраще прояснюють оці його слова: „Я не робив так, як ті скептики, що то шукають сумніву задля нього самого та не хочуть вийти поза непевність. Зовсім навпаки, я намагався знайти щось певніше (підкресл. автора) і так, як то буває, коли будують на пісковатім ґрунті, хотів я так глибоко копати, аж натраплю врешті на скелю й глину“. (Descartes: Disc. de la Méthode).

Переживання Декарта не сколихнули всієї його психіки, вони не захопили чуттєвих шарів душі та глибин підсвідомого, де таїться духовна основа всього нашого буття, наша віра в життя. Сумніви, що їх зазнав, не зруйнували дощенту його переконань. Він відкидав тільки те, в чому міг добачити хоч якунебудь основу до сумніву, але одночасно він бажав ствердити, „чи усунувши все сумнівне, не знайде ще чогось такого, щодо чого сумнів був би вже взагалі неможливий“ (тамже).

Ці слова вказують ясно, що духовна постава Декарта — позитивна. Тут сумнів — шлях до правди, бо визволює від пересудів, а ще важніше ось-що: він має, власне кажучи, визволити від сумніву, бо в остаточнім результаті дослідів має довести до того, щоб ми вже ніколи не могли сумніватися в тому всьому, що ми кінець-кінцем признаємо за правду. (Descartes: Meditationes de prima philosophia).

„Методичний сумнів“ Декарта — це клясичний зразок сумніву, що має тільки службове завдання прояснити правду та визволити людину від гнєту непевності. Він не є виразом тривалого стану непевності і як такий він, безумовно, конструктивний.

Можливість його пояснюється тим, що на дні душі мислителя живе довіра до людських пізнавальних здатностей, до духового життя взагалі.

Але таке довіря захитується там, де сумнів досягає до психічних глибин, де він служить не за методу тільки, а стає основою світовідчування, своєрідною поставою супроти буття.

Найважчий удар завдає тоді сумнів чуттєвому й вольовому життю. Він ломить активну поставу супроти життя та відпорність супроти сил, ворожих духовому життю. Постійне почуття безсилля при всій свідомості того, що не можемо жити „без ґрунту“, що перед нами лежить невідкличне завдання розв'язати найважливіші проблеми буття — стає джерелом болючого вну-

трішнього розладдя, душевної трагедії. Розшарпуючи наше нутро, паралізуючи духові сили, сумнів нівечить характер. Отут джерело т. зв. гамлетизму з його нерішучістю й безпорадністю супроти життєвих завдань.

Хоча сумнів і не перечить нічого, проте він витворює тривожне почуття завішення над прірвою. Тому зроджує песимізм, що скрізь добачує тільки зло, заморожує льодовими очима кожний порух серця, найінтимніші почуття любови, співчуття, приязні тощо, дошукуючись у них мотивів, що руйнують саму їх суть.

Своєрідні прояви дає сумнів у натур більш активних. Для них стан довготривалої непевності — нестерпучий, а тому вони швидко переходять до бунтарства та негації. Класичні зразки цього маємо в постатях Байрона: це вічно неспокойні духи, „що їх серце не знає сну, а око запліщується на те тільки, щоб дивитися в нутро душі“, спрагнені любови, а водночас нездібні любити, готові все на боротьбу, та не здригаються й перед хулою. На цьому психічному ґрунті відбувається в XIX ст. і аж до наших днів цікавий процес розвитку: від культу незалежної, дужої одиниці, величної постаті Прометея в концепції Шеллія (Shelley) через демонізм постатей Байрона — до аморальності й культу надлюдини в філософії Ніцше, до сатанізму в літературі — врешті до „культу крови“.

Та є й інший духовий тип, що реагує теж своєрідно на сумнів. Це люди, що глибоко відчувають суперечності буття, але не всилі дійти з ними до ладу у власнім нутрі. Непевність життя, мінучість усіх речей родить у них внутрішнє незадоволення, що для нього — здається — немає виходу. Їх життя має своєрідний релігійний патос, але їх сердешні почуття б'ються невпинно в сумерках, метафізичні правди не можуть запустити досить сильного коріння в їх душах. Такий був, здається, стан Льва Толстого з його жахом перед Невідомим. Стан цей — повна протилежність до душевної гармонії такого Франціска Асизького. В подібному стані томився довго й Блез Паскаль і про це ось-як висловлюється Бутру: „Розум спонукував його вірити, а проте він не міг вірити“. (Boutroux: „Pascal“, Hachette, éd.) Перевага релігійного моменту в того типу людей виявляється в тому, що вони шукають Бога й те шукання становить зміст їх душевного життя. Але глибоке недовіря до розуму захитує в них духову рівновагу й не дає змоги здобути якусь тривалу опору.

Характеристичні риси цього типу людей, що походять з відчуття суперечностей у нашому бутті, зустрічаємо й у тому явищі, що його називають „романтизмом внутрішнього неспокою“: це з одного боку безмір захоплення життям, з другого — почуття, що основи життя хисткі й непевні не тільки в фізичній, але й духовій царині; з одного боку свідомість, що людина засуджена на незнання, з другого — ще сильніше почуття, що в темряві жити не можемо. Почуття демонізму природи, влади

стихійних сил іде тут часто впарі з інтуїцією, що шукає глибини буття поза тими силами.

„Внутрішній неспокій“ — це стан, ускладнений — що-правда — сумнівами. Але є в ньому позитивний момент, що осововно відріжняє його від колишнього скептицизму *fin de siècle*'у, це туга за духовою обновою, шукання змісту життя.

### III. „Клясичний“ скептицизм.

Замітна річ, що зазначених рис духової розхитаности немає в „клясичнім“ скептицизмі, що його представниками являються Пиррон у старовину (IV. ст. до Хр.) та Монтень (Montaigne) у новіших часах (XVI. ст.). Власне, найтиповішим скептиком признав Емерсен Монтеня (Emerson, *Repres. men*). У скептиків цього типу бачимо незрозуміле, здається, явище: абсолютний сумнів у царині пізнання погоджується з дивним довірям до життя. Пирроніки не визнають можливости пізнати природу речей, а тому здержуються від усякого позитивного осуду, від рішучого твердження. Монтень посуває свій сумнів так далеко, що не знаходить позитивного вислову навіть для нього самого: „бо як він скаже, що сумнівається, то суперечить сам собі, тому що твердить бодай то, що він сумнівається; а що це формально противиться його замірові, то він змушений висловитися в формі питання. Отож, не хотячи сказати, що не знає, каже: хіба я знаю?“ (Pascal, *Pensées*, вид. B. bl. Nat.).

Не вважаючи на повну резигнацію з пізнання, так пирроніки, як і Монтень шукають якраз на цьому шляху втихомирення, душевного спокою й рівноваги. Безтурботність іде — як казали пирроніки — наче тінь слідом за здержливістю від осуду, а в незнанні добачував Монтень „солонку подушку для тямучої людини“.

Як пояснити собі такий психологічний прояв? Перш за все доведеться звернути увагу на один важливий момент: скептики не твердять, але во и й не заперечують. Отож у цьому якраз можемо відкрити якийсь підсвідомий конструктивний чинник, що не перестає діяти в глибших верствах психіки, хоч і не доходить до ясного світла інтелекту. Видима річ, що ні в пирроніків, ні в Монтеня сумнів не сколихнув тих душевних глибин, де прихована, власне кажучи, доля людини та шлях її спасіння чи загибелі. Ці підсвідомі глибини колись називали просто цариною „серця“. Отож коли Паскаль говорить, що „серце має рації, незначні розумові“, то під серцем слід розуміти підсвідомі чи поза-свідомі верстви душі. Чи ж не ті саме рації подиктували Монтеневі слова глибокої покори в „Апольогії Раймунда Сабундського“, спонукали його до осуду тих, що заперечують існування Бога, хоч самі насправжки не всилі пізнати ні найдрібнішої речі природи? — Подібне явище бачимо й у пирроніків. Характеристична річ нпр., що пирронік Аркесіляй (316—241) навязував своє вчення до Плятона: отож чи не були то ідеї Плятона, з їх надзвичайною конструктивною силою, що дали духову опору й рівновагу тому

скептикові, дарма що він визнавав, що не можна нічого знати, навіть того, що ми нічого не знаємо?

Безперечне одне: коли якісь творчі ідеї формують нашу психіку, особливо в стадії її росту, то вони не можуть пропасти безслідно. Вони стають невідмінною частиною нашого етичного характеру, основою нашої духовости. Це дає нам змогу зрозуміти, чому пірронізм як вираз духового безсилля вважеться з почуттям духової рівноваги, зрозуміти суперечність, заховану в оцих словах поета:

„В високій келії, щасливо — одинокий,  
Чернець без божества і жрець без молитов,  
Найшов я крижаний і незглибимий спокій,  
Що більший над землі страждання і любов“.

(М. Рильський, Під осінніми зорями).

Поет-філософ збагнув далекосяжність підсвідомих чинників:

...Und wenn das grosse Lösungswort  
Auch mit dem Traum entschwand,  
So wirkt es doch im Tiefsten fort  
Gewaltig, unerkant.

(Fr. Hebbel, Gedichte, вид. Reclam).

#### IV. Питома вага метафізичних проблем.

Характеристичні властивості клясичного скептицизму стоять у тісному звязку із тією ролею, що припадала в житті старовинної людини метафізичним проблемам (це може відноситися й до Монтеня, що був під дуже сильним впливом античної філософії). Від ролі метафізичних проблем залежить основна різниця в життєвій поставі різних людей. Усвідомлення цього моменту з'ясує нам той духовий перелім, що його принесло з собою християнство.

Може ніде духова постава античної людини не проявляється так виразно, як у її відношенні до проблеми смерті. Ця проблема мусіла набрати небувалої гостроти з моментом пересунення образу світу: коли то не земля й дочасність, а небо й вічність відкрили перед людиною її правдиву „батьківщину“. Це був саме момент народження метафізичного болю. Бож неспроможність пізнавальних здатностей мусить багато глибше потрясти людину, коли вона означає неспроможність збагнути найглибші джерела буття. Античний світ з невеликими винятками — не знав того болю, бодай у такій мірі. Проблема духового буття не була усвідомлена так глибоко, не відчувалася як найважливіше питання життя. Тим то не диво, що — не кажучи вже про скептиків, чи епікурейців, — але й стоїки потішалися ось-якими відповідями на проблему смерті: смерть — мовляв — або позбавляє зміслів і є подібна до сну, або приносить з собою розклад і знищення так тіла, як і душі, отже ні в одному ні в другому випадку не є вона — зло. Такі відповіді трактували стоїки нарівні з відповіддю, що може смерть починає довгу мандрівку,

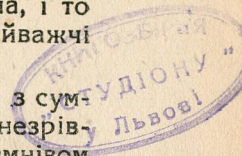
інше життя. Чому ж так? Бо в проблемі стерти непокоїло їх не що інше, а перш за все справа страждання. Тут думки Епікура сходяться з думками Сенеки, чи Ціцерона, чи Плутарха. І так Епікур потішається тим, що останній віддих безболісний; коли ж ні, то біль швидко проминає, бо сильний біль не триває довго; а в кожному разі якщо навіть розлука душі з тілом звязана з терпінням, то це вже буде останнє терпіння. Подібно міркує й Сенека: Смерть як стан без чуття, повен абсолютного спокою, не може бути ніяким злом: „Хто боїться того, чого не доведеться йому зазнати, той нерозумний так само, як той, хто боїться того, чого не буде відчувати“. (Sen. Epist. 30). На думку Плутарха (як і Сенеки), якщо смерть відбирає нам усяке чуття, то не потребуємо чекати від неї ні добра ні зла, бо вона увільнює нас від турбот і страждань та приводить до такого стану, як перед народженням, що людину мало зацікавлює. (Plut., Cons. ad Apoll.).

Як бачимо, першорядна метафізична проблема не була по-трактована глибоше. Поглиблення проблеми смерті наступило тоді, коли не страждання стало головною турботою людини, але коли все зосередилось довкола запити: має чи не має наше життя якусь духову основу, від якої залежить увесь сенс існування? Усвідомлення глибини цієї проблеми було водночас усвідомленням її тісного звязку з проблемою суті всебуття, проблемою духовости взагалі.

Антична старовина, при всьому своєму скептицизмі, мала сильне довіря до природи та до людини. Старинні могли відмовлятися від пізнання, а проте вірили, що можна й слід жити згідно з природою. Тим то й заспокоювались на думці, що смерть — явище неминуче, природне. Християнство внесло величезну зміну в світовідчуження та розуміння природи, добачивши в цій останній сили, байдужі на етичні й духові вартості. Щось демонічне відчувалося й у смерті: „Mors—malum contra naturam“ (первісної, чистої природи) — заговорив св. Августин. Смерть — „fatal tribut du crime, et non de la nature“ (Racine).

Чи та зміна усунула сумнів? Вона в деякій мірі навіть зміцнила його, бо дала глибоше відчуття суперечності буття, внесла новий неспокій у свідомість, розкрила прірву між дочасним і вічним, дала відчуття надзвичайно ваготи морального зла, і то відчуття його у власнім нутрі, де від тепер зводяться найважчі бої за саму духову суть життя.

Найкраще, здається, можемо простежити таку борню з сумнівами у св. Августина, так як він змалював її в своїй незрівняній „Сповіді“. Можна б назвати августинівський сумнів сумнівом трагічного шукання. Його величезна вибухова сила має своє джерело в тому, що він охоплює всю психіку, весь духовий процес. Тут маємо діло не тільки з усвідомленням, але й з глибоким переживанням противенства та суперечностей буття. Але сумнів цей зроджується з якоїсь своєрідної психіки: з великого смутку й великої туги, що не дає людині заспокоїтись на мар-



ному й сучасному та раз-у-раз дивиться в майбутнє. Разом з тим це найбільш творчий, конструктивний сумнів.

### V. Різниці духової структури. Проблема Ероса.

Вже з попередніх наших міркувань виходить, що відмінні прояви сумніву стоять у якомусь тісному звязку з духовою структурою окремих індивідуальностей. Чому він веде одних до внутрішнього розхитання, других до негачії, третіх до повної руїни життя, іншим приносить блаженну безтурботність на „солодкій подушці незнання“, а ще в інших становить могутній імпульс до шукання правди — хоч би крізь дебри упадку й зневіри? Чому душевний неспокій веде раз до апатії, то знов вибухає всежерущим огнем, то врешті сублімується в порив до висоти? Так що в одному випадку сумнів становить життєвий ступінь найглибших душ, у другому — веде до духової смерті. Цей останній момент, відома річ, добачив у сумніві й Альфред де Вільї (Vigny) у своїй візії „Оливна Гора“, де сумнів вкупі зо злом держать сумне покривало над землею.

Коли приймемо існування окремих духових типів, то це допоможе нам ще краще зрозуміти явище сумніву.

Сучасна психольогія кладе дуже сильний натиск на „конституцію особовости“. Конституція особовости має рішальне значення для морального поведення людини, значення багато важніше, як зовнішні обставини. Так н. пр. Siefert стверджує в своїй студії про психіатричні досліди над етично занедбаними дівчатами, що із 128 таких дівчат, узятих на виховання до установ суспільної опіки, 16% залишилися в суті речі моральними, дарма, що зростали в найгірших умовинах. На тій підставі він приходить до висновку, що „завжди тільки в грудях самих людей спочиває їх доля: це питоменний їм спосіб бути й ставатися, відчувати й реагувати... В конституції особовости містяться сили, що сутєво формують майбутнє й долю“. (Else Croner, *Psychika młodzieży żeńskiej*, 1932, перекл. з нім. мови).

Коли так, то ми знайшли б відповідь на те, чому не всі шукають, ба навіть не хочуть шукати „царства Божого“. Чи не маємо туг діла з якимсь чинником, що має своє коріння в характері особовости? Чи не лежить на тих, що шукають, печать „Божої ласки“?

Таким чином ми мали б у сучасній типольогії науково сформульоване вчення св. Августина про Божу ласку.

Та вже давно дав нам великий Плятон своєрідну відповідь на повищі питання Він збагнув психіку „вічного ідеаліста“, вказавши на Ероса, що живе в її таємних глибинах та веде людину — нехай і крізь сумніви та упадки — до ідеального.

