

Методологія як сфера мислєдїяльностї

DOI: 10.2307/2501761

Переклад та опублікування здійснені на прохання Інституту літератури ім. Т.Г. Шевченка НАН України (лист директора академіка М.Г. Жулинського за №130/124 від 11.06.2019 року)

ДО ФІЛОСОФІЇ ВЧИНКУ

Михайло БАХТІН

УДК 111.6 : 159.923.2

Mikhail Bakhtin TOWARD A PHILOSOPHY OF THE ACT

... Й естетична діяльність безсила опанувати моментом перебігу і відкритої подїєвості буття, і її продукт у своєму змістовому наповненні не становить повно постале буття і долучається до нього у своєму існуванні через історичний акт дієвого естетичного інтуїювання. Й естетична інтуїція не вгадує єдиної подїєвості, тому що образи її об'єктивовані, тобто у своєму змісті вилучені з дійсного єдиного становлення, не причетні до нього (вони унааявлені як момент живого і живодайної свідомості споглядача).

Загальним моментом дискурсивного теоретичного мислення (природничо-наукового і філософського), історичного зображення-опису та естетичної інтуїції, важливим для нашого завдання, є наступне. Всі названі діяльності задають принципівий розкол між змістом-сенсом даного акту-діяльності та історичною дійсністю його буття, його дійсною єдиною пережиттєвістю, внаслідок чого цей акт втрачає свою ціннісну єдність живого становлення і самовизначення. Істинно реальний, причетний до єдиного буття-події тільки цей акт у його цілому, тільки він живий, повністю [?] і безвихідно є, стає, здійснюється, він – доконче живий учасник співбуття-буття, [адже саме] він задіяний до єдиничної єдності плинного буття, але ця причетність не проникає у його змістовно-сенсову сторону, яка претендує самовизначитися сповна й остаточно у єдності тієї чи іншої смислосенсової сфери: науки, мистецтва, історії, а ці об'єктивні ца-

рини, крім приєднувального їх акту, в своєму смисловому вимірі нереальні, як це було показано нами. І в результаті постають один проти одного два світи, абсолютно не поєднувані і не проникні один для одного: *світ культури і світ життя*, [себто] єдиний світ, у якому ми творимо, пізнаємо, споглядаємо, жили і вмираємо; світ, у якому об'єктивується акт нашої діяльності, і світ, у якому цей акт одного разу справді протікає, здійснюється. Акт нашої діяльності, нашого переживання, як дволикій Янус, дивиться у різні боки: в об'єктивну єдність культурної сфери і в неповторну єдиничність перечуленого життя, але немає єдиного й неповторного плану, де обидва образи взаємно себе визначали б відносно однієї унікальної єдності. Цією непересічною єдністю і може бути тільки єдина подія здійснюваного буття, все теоретичне та естетичне має бути визначено як його момент, звісно, вже не в теоретичних та естетичних термінах. Акт повинен здобути єдиний план, щоб рефлексувати себе в обидві сторони: у звичному сенсі й у своєму бутті, досягнути єдності двосторонньої відповідальності і за своє утримання (спеціальна відповідальність) і за своє буття (моральна), причому спеціальна відповідальність має бути долученим моментом єдиної й неповторної моральної відповідальності. Тільки таким шляхом могла б бути подолана ганєбна незлитість і невзаємопрониклість культури і життя.

Кожна моя думка з її змістовленням є мій індивідуально відповідальний учинок, один з учинків, із яких складається все моє єдине життя як суцільне вчинення, бо все життя загалом може бути розглянуте як деякий складний учинок: я вчиняю всім своїм життям, кожний окремий акт і переживання становлять момент мого життя-вчинення. Ця думка, як учинок, цільна: і смисловий зміст її, і факт її наявності в моїй дійсній свідомості неповторної людини, абсолютно визначеної і в певний час, і за певних умов, тобто вся конкретна історичність її звершення, обидва ці моменти, і смислосенсовий та індивідуально-історичний (фактичний) – єдині й неподільні в оцінці її [думки] як мого відповідального вчинку. Але можна взяти абстрактно її змістовно-сенсовий момент, себто думку як загальнозначущє судження. Для цієї смислової сторони абсолютно байдужий індивідуально-історичний аспект: автор, час, умови і моральна цільність його життя – це загальнозначущє судження відноситься до концептуальної єдності відповідної теоретичної сфери, і місце у цій єдності цілком вичерпно визначає її вагомість. Оцінка думки як індивідуального вчинку враховує й охоплює у собі момент теоретичної значущості думки-судження повністю; [тому] оцінка важливості судження – неодмінний момент у складі вчинку, хоча ним ще не вичерпуваний. Однак саме для теоретичної значущості судження абсолютно байдужим є момент індивідуально-історичний, перетворення судження у відповідальний учинок його автора. Мене, дійсно мислячого і відповідального за акт мого мислення, немає в теоретично цінному судженні. Останнє у всіх своїх моментах непроникно для моєї індивідуальної відповідальної активності. Які б фрагменти ми не розрізняли в теоретично значимому судженні: форму (категорії синтезу) і зміст (матерію, досвідну і чуттєву даність), предмет і зміст, вагомість усіх цих моментів абсолютно непросяжна для миті індивідуального акту-вчинку того, хто мислить.

Спроба помислити зобов'язаність як вищу формальну категорію (твердження-заперечення Ріккерта) заснована на непорозумінні. Обов'язковість може обґрунтувати дійсну наявність саме цього судження і саме в моїй свідомості за даних [окремих] умов, тобто [констатувати] історичну конкретність індивідуального факту, але не теоретичну в собі істинність судження. Момент теоретичної істинності потрібний, щоб судження для мене було тим, що зобов'язує, хоча цього й недостатньо;

істинне судження тим самим не становить ще належного вчинку мислення. Я дозволю собі дещо різку аналогію: бездоганна технічна правильність учинку ще не вирішує питання про його моральну цінність. Теоретична істинність технічна стосовно повинності. Якби повинність була формальним фрагментом судження, то не було б розриву між життям і культурою-творчістю, між актом-учинком, моментом єдності контексту мого єдиного життя і смислосенсовим наповненням судження, миттю того чи іншого об'єктивного теоретичного світу науки, а це означало б, що був би єдиний і неповторний контекст і пізнання та життя, і культури й життя, чого, звісно, немає. Утвердження судження як істинного є віднесення його до деякої теоретичної цілісності, яка, проте, зовсім не становить унікальну історичну єдність мого життя.

Не має сенсу говорити про якусь спеціальну теоретичну зобов'язаність: оскільки я мислю, я повинен мислити істинно, істинність – повинність мислення. Чи справді самій істинності притаманний момент обов'язковості? Зобов'язаність виникає лише у співвіднесенні істини (у собі значущій) з нашим достеменним актом пізнання, і ця мить віднесення є історично єдиний момент, завжди індивідуальний учинок, що абсолютно не зачіпає об'єктивної теоретичної значущості судження, вчинку, оцінюваний і розсудливий у цілісному контексті неповторного дійсного життя суб'єкта. Для зобов'язаності мало однієї істинності, але й зворотний акт суб'єкта, що виходить із середини, акт визнати в істинності покладання відповідальності, [причому] цей акт зовсім не проникає у теоретичний світ й у значимість судження. Чому, оскільки я мислю, я повинен мислити істинно? З теоретично-пізнавального визначення істинності аж ніяк не впливає її обов'язковість, цей момент зовсім не міститься у її розкриванні і не може бути виведений звідти; він може бути тільки ззовні привнесений і припнутий (Гусерль). Узагалі жодне теоретичне визначення і положення не може містити у собі момент повинності, та й він невиводимий із нього. Немає естетичного, наукового і поруч з ними етичного зобов'язання, але є лише естетично, теоретично, соціально значуще, причому до цього може приєднатися та обов'язковість, для якої всі ці значущості технічні. Вказане положення набуває своєї вагомості в естетичній, науковій, соціологічній єдності: прийнята зобов'язаність [перебуває] у єдиності мого унікального відповідального життя. Вза-

галі, і це буде нами детально розвинуто далі, не можна говорити ні про які моральні, етичні норми, про певне узмістовлене зобов'язання. [Будь-яка] повинність не має певного і спеціально теоретичного змісту. На все змістовно значуще вона може зійти, але жодне теоретичне положення не містить у своєму змісті моменту обов'язковості й не обґрунтовується ним. Немає наукової, естетичної та іншої повинності, та й немає і спеціально етичного зобов'язання у сенсі сукупності певних змістовних норм, усе важливе з боку своєї значущості обґрунтовує різні спеціальні дисципліни, [тоді як] для етики нічого не залишається (так звані етичні норми – суть головним чином соціальні положення, і коли будуть узасаднені відповідні соціальні науки, то вони будуть долучені туди). Зобов'язаність – це своєрідна категорія вчинення-вчинку (а все, навіть думка і почуття, є мій учинок), якість зорієнтування свідомості, структура якого й буде нами феноменологічно розкрита. Немає однозначно визначених і в собі значущих моральних норм, але існує моральний суб'єкт з певною структурою (звісно, не психологічною чи фізичною), на якого й доводиться покластися: він буде знати, *що і коли* виявиться морально належним, точніше кажучи, взагалі належно мусить бути (бо немає спеціально моральної обов'язковості).

І це тому, що моя відповідальна активність не проникає у змістовно-смісловий аспект судження, імовірно суперечить тому, що форма судження, трансцендентний момент у складі судження становить момент активності нашого розуму і що категорії синтезу створені нами. Ми забули коперніканське діяння Канта. Проте чи дійсно трансцендентна активність є історично індивідуальна активність мого вчинку, за яку я особисто відповідальний. Ніхто, звичайно, не стане стверджувати щось подібне. Виявлення апріорно трансцендентного складника в нашому пізнанні не відкрило виходу зсередини пізнання, тобто із його змістовно-сміслового боку в історично індивідуальний дійсний пізнавальний акт, не здолало їх роз'єднаності та взаємної непроникності, й [відтак] для цієї трансцендентної активності довелося вигадати суто теоретичний, історично недійсний суб'єкт, свідомість узагалі, наукову свідомість, гносеологічний суб'єкт. Але очевидно, що цей теоретичний суб'єкт повинен був щоразу втілюватися в деякій реальній, дійсній, мислячій людині, щоб долучитися з усім іманентним їй світом буття як предмета його пізнання до справжнього, історично подієвого буття лише як момент його.

Отже, оскільки ми відриваємо судження від єдності історично дійсного акту-вчинку його здійснення і відносимо в ту чи іншу теоретичну єдність, зсередини його змістовно-сміслового боку немає виходу в повинність і в достеменну єдину подію буття. Всі спроби подолати дуалізм пізнання і життя, думки та однієї конкретної дійсності зсередини теоретичного пізнання абсолютно безнадійні. Відірвавши змістовно-смісловий аспект пізнання від історичного акту його здійснення, ми тільки шляхом стрибка можемо з нього вийти в обов'язковість, шукати справжній пізнавальний акт-учинок у відірваному від нього смислового узмістовленні – те ж саме, що підняти самого себе за волосся. Відстороненим змістом пізнавального акту оволодіває іманентна йому законність, за якою він і розвивається немов би мимоволі. Оскільки ми увійшли в нього, себто вчинили акт відвернення, ми вже [потрапили] під владу його автономної законності, точніше, нас просто немає в ньому як індивідуально відповідально активних. Подібно світу техніки, який знає свій іманентний закон, котрому й підпорядковується у своєму нестримному розвитку, незважаючи на те, що вже давно відійшов від осмислення його культурної мети і може спричинити зло, а не добро, так за своїм внутрішнім законом вдосконалюються знаряддя, стаючи страшною, згубною і руйнівною силою із первинного засобу розумного захисту. Страшне все технічне, відірване від неповторної єдності і віддане на волю іманентного закону свого розвитку, воно може час від часу вриватися у цю унікальну цілісність життя як безвідповідально страшна і руйнівна сила.

Оскільки абстрактно-теоретичний самозаконний світ, будучи принципово чужим живій органічній історичності, залишається у своїх межах, його автономія виправдана і непорушна, [тому] виправдані й такі філософські спеціальні дисципліни, як логіка, теорія пізнання, психологія пізнання, філософська біологія, які намагаються розкрити, саме теоретично, тобто в абстрактно пізнавальний спосіб, побудову ідеально пізнаваного світу і його принципи. Але світ як предмет теоретичного пізнання прагне видати себе за весь світ загалом, не тільки за абстрактно єдине, але й конкретно одиничне буття у його можливому цілому, себто теоретичне пізнання намагається вибудувати першу філософію (*prima philosophia*) або у формі гносеології, або [нерозбірливо] біологічних, фізичних та інших різновидів [знання]. Було б абсолютно несправедливо думати, що це переважальна тенденція в історії

філософії – це специфічна особливість нового часу, можна сказати тільки XIX і XX ст.

Присутнє мислення переважає в усіх великих системах філософії, усвідомлено і чітко (особливо в середні віки) чи несвідомо і замасковано (у системах XIX і XX ст.). Спостерігається своєрідне злегчення самого терміна “буття”, “дійсність”. Класичний кантовський приклад проти онтологічного аргументу [?], що сто талерів дійсних нерівні ста талерам тільки мислимим, перестав бути переконливим; і справді, історично раз наявне у визначеній мною єдиним чином дійсності незрівнянно важче, але виважене на теоретичних вагах, хоча б і з додатком абстрактно-логічного констатування його емпіричного уявлення, у відриві від його історично ціннісної єдиності, чи насправді виявиться важче тільки мислимого? Єдине історично дійсне буття більше і важче довершеного буття теоретичної науки, проте цю відмінність у вагомості, очевидну для живої й повної переживань свідомості, не можна визначити в теоретичних категоріях.

Абстрагований від акту-вчинку смисловий зміст можна вмістити у якість... [нерозбірливо] і єдине буття, але, звісно, це не загальне буття, в якому ми живемо і помираємо, у якому протікає наш відповідальний учинок, воно принципово чуже живій історичності. У світ побудов теоретичної свідомості у відриві від відповідально індивідуального історичного акту я не можу долучити себе дійсного і своє життя як момент його, що потрібно, якщо це – увесь світ, усе буття (принципово, в завданні, все, тобто систематично, причому сама система теоретичного буття, звичайно, може залишатися відкритою). Ми опинилися б там визначеними, зумовленими, минулими [?] і завершеними, сутнісно не живучими, ми відкинули б себе із життя як відповідального ризикованого відкритого становлення-вчинку в індіферентне, принципово готове і завершене теоретичне буття (незавершене і задане лише у процесі пізнання, але задане саме як дане). Ясно, що це можна зробити тільки за умови відволікання від абсолютно довільного (відповідально довільного), абсолютно нового, творимого, прийдешнього у вчинку, себто саме від того, чим живий учинок. Ніяка практична орієнтація мого життя в теоретичному світі неможлива, в ньому не можна жити, відповідально вчиняти, в ньому я не потрібен, у ньому мене принципово немає. Теоретичний світ отриманий у категоричному відстороненні від факту мого єдиного буття і морального сенсу цього

факту, “як якби мене не було”, і це поняття буття, для якого байдужий центральний для мене факт моєї єдиної дійсної причетності до буття (і “я єсмь”) принципово не може нічого додати і відняти в ньому, в своєму розумінні і значенні залишаючись рівним собі і тотожним, є я чи мене немає, не може визначити моє життя як відповідальне вчинення, не може дати ніяких критеріїв для життя практики, життя вчинку, [адже] не в ньому я живу, і якби воно було єдиним, мене б не було.

Звичайно, найменше звідси слідує правота якого б то не було релятивізму, який заперечує автономність істини і намагається зробити її чимось відносним і зумовленим, чужедушним їй життєво практичним чи іншим моментом саме у її істинності. За нашого погляду автономність істини, її методична чистота і самовизначеність уповні зберігаються: саме за умови своєї чистоти вона і може бути відповідально причетна до буття-події, [натомість] відносна зсередики самої себе істина не потрібна життю-події. Значущість істини самотяжє, [вона] абсолютна і вічна, й відповідальний учинок пізнання враховує цю особливість її, цю її сутність. Вагомість того чи іншого теоретичного положення абсолютно не залежить від того, пізнане воно кимось чи не пізнане. Закони Ньютона були в собі значущі і до їх відкриття Ньютоном, і не це відкриття зробило їх уперше важливими, але не було цих істин як пізнаних, долучених до єдиного з моментів буття-події, і це істотно значуще, саме в цьому [полягає] сенс учинку, який їх пізнає. Вкрай неправильним було б уявлення, що ці вічні у собі істини існували раніше, до їх відкриття Ньютоном, так само як Америка існувала до її відкриття Колумбом; вічність істини не може бути протиставлена нашій тимчасовості – як нескінченна тривалість, для якої увесь наш час є лише моментом, відрізком.

Минущість дійсної історичності буття є лише момент абстрактно пізнаної історичності; абстрактна мить позачасової значущості істини може бути протиставлена лише абстрактній миті непостійності предмета історичного пізнання, але все це протиставлення не виходить за межі теоретичного світу й тільки в ньому має сенс і значущість. Однак позачасова актуальність усього теоретичного світу істини цілком укладається в дійсну історичність буття-події. Звісно, вміщує не тимчасово чи просторово (все це – суть абстрактні моменти), але як збагачувальна його миттєвість. Тільки буття пізнання в умоглядно наукових катего-

ріях принципово чуже все тому ж теоретично (абстрактно) пізаному змісту, дійсний акт пізнання не зсередини його умоглядно уявному продукту (тобто зсередини загальнозначущого судження), але як відповідальний учинок задіює всяку позачасову значущість до єдиного буття-події. І все ж звичайне протиставлення вічної істини і нашої поганої тимчасовості має не теоретичний сенс; це положення містить у собі деякий ціннісний посмак й отримує емоційно-вольове відлуння: ось вічна істина (і це добре) – ось наше минуще ганебне тимчасове життя (і це погано). Проте тут ми маємо випадок присутнього мислення, яке прагне здолати свою даність заради заданості і яке витримане в покаяльному тоні; але ця причетність мислення протікає саме в нами прийнятій архітектоніці буття-події. Така концепція Платона.

Ще більш примітивним теоретизмом є спроба долучити світ теоретичного пізнання до єдиного буття як буття психічного. Психічне буття – абстрактний продукт теоретичного мислення, і найменше допустимо мислити акт-учинок живого мислення як психічний процес і потім як задіяння його до теоретичного буття з усім його змістом. Психічне буття такий же умоглядний продукт, як і трансцендентна значущість. Тут ми впадаємо вже у суто теоретично вагому безглуздість: великий теоретичний світ (світ як предмет сукупності наук, усього теоретичного пізнання) ми перетворюємо на момент маленького теоретичного засвіту психічного буття (як предмета психологічного пізнання). Оскільки психологія, залишаючись у своїх кордонах, знає пізнання тільки як психічний процес і переводить на мову психічного буття як змістовно-смісловий фрагмент пізнавального акту, так і індивідуальну відповідальність його звершення-вчинку, то вона має рацію, адже претендує бути філософським пізнанням і видає свою психологічну транскрипцію за дійсно єдине буття, не допускаючи поруч із собою настільки ж правомірну трансцендентно-логічну транскрипцію, [тому] вона робить грубу – і чисто теоретично, і філософсько-практично – помилку.

Найменше у житті-вчинку я маю справу із психічним буттям (за винятком того випадку, коли я вчиняю як теоретик-психолог). Можна подумати, але аж ніяк не здійснити спробу, відповідально і продуктивно вчиняючи в математиці, скажімо працюючи над якою-небудь теоремою, оперувати з математичним поняттям як із психічним буттям; робота вчинку [тут] зазвичай не здійсниться: вчинок розвивається

і живе не у психічному світі. Коли я працюю над теоремою, то спрямований на її зміст, який відповідально долучаю до пізаного буття (достеменно мета науки), і рівно нічого не знаю і не повинен знати про можливу психологічну транскрипцію цього мого дійсного відповідального вчинку, хоча ця транскрипція для психолога, з погляду його цілей, є [не-розбірливо] правильною.

Подібним теоретизмом також є спроби долучити теоретичне пізнання до єдиного життя, помисленого в біологічних, економічних та інших категоріях, тобто [підтримати] всі спроби прагматизму в усіх його видах. Усюди тут одна теорія стає моментом іншої теорії, а не складником дійсного буття-події. Потрібно збагатити теорію не так теоретичною побудовою поміркованим [?] життям, а насправді здійснюваним з моральних позицій подієво-буттєво-практичним розумом, і це відповідально виконується кожним, хто пізнає, оскільки він бере відповідальність за окремий сукупний акт свого пізнання, себто тому що пізнавальний акт як мій учинок входить з усім своїм змістом у єдність моєї відповідальності, у якому і яким я реально живу-сподіюю. Всі спроби зсередини теоретичного світу пробитися в дійсне буття-подію безнадійні; не можна розімкнути теоретично пізнаний світ зсередини самого пізнання [й піднятися] до справжнього неповторного світу. Але з акту-вчинку, а не з його теоретичної транскрипції є вихід у його смисловий зміст, який цілком приймається і наповнюється зсередини цього вчинку, тому що вчинок справді здійснюється в бутті.

Світ як зміст наукового мислення – це своєрідний світ, автономний, але не відокремлений, а через відповідальну свідомість у дійсному акті-вчинку долучуваний до єдиної й унікальної події буття. Проте це неповторне буття-подія вже не мислиться, а є, реально і безвихідно здійснюється через мене та інших, між іншим, і в акті мого вчинку-пізнання, воно [– подієво буття –] переживається, утверджується емоційно-вольовим чином, й у цьому цілісному переживанні-утвердженні пізнання становить усього-на-всього момент. Єдину незрівняльність не можна помислити, але лише локально пережити. Весь теоретичний розум – тільки момент практичного розуму, тобто розуму моральної орієнтації одиничного суб'єкта у події унікального буття. В категоріях теоретичної байдужої свідомості це буття невизначено, зате лишень у категоріях дійсної причетності, тобто вчинку, в категоріях актив-

но-діяльного пережиття конкретної неповторності світу.

Характерною рисою сучасної філософії життя, яка намагається задіяти теоретичний світ у єдність мінливого повсякдення, є деяка його естетизація, котра затуманює занадто очевидну невідповідність чистого теоретизму (захоплення великого теоретичного світу малим теоретичним світком). Зазвичай елементи теоретичні та естетичні злиті у цих концепціях життя. Саме такою є найзначніша спроба філософії життя Бергсона. Головний недолік усіх його філософських побудов, що не раз відзначався в літературі про нього, – методична нерозмежованість різнорідних моментів концепції. Методично непроясненим залишається і його визначення філософської інтуїції, яка протиставляється пізнанню розсудливому, аналітичному. Немає сумніву, що в інтуїцію у її фактичному витлумаченні Бергсоном входить проте як обов'язковий елемент роздумливе пізнання (теоретизм); це було із вичерпною ясністю розкрито Лоським у його чудовій книзі про Бергсона. За [умов] відкидання цих роздумливих елементів з інтуїції залишається винятково естетичне споглядання, з незначною домішкою, з гомеопатичною часткою достеменного діяльного мислення. Але продукт естетичного споглядання також відсторонений від реального акту споглядання і не є принциповим для нього, звідси і для естетичного споглядання невловимим залишається неповторне буття-подія у його унікальності. Світ естетичного бачення, отриманий в абстракції від дійсного суб'єкта сприйняття, не становить реальний світ, у якому я живу, хоча його змістовна сторона і вкладена в живого суб'єкта. Але між суб'єктом і його життям, предметом естетичного бачення і суб'єктом-носієм акту цього бачення така ж принципова непоєднаність, як і в теоретичному пізнанні.

У змісті естетичного бачення ми не знайдемо акту-вчинку того, хто його здійснює. Єдиний двосторонній рефлекс одиничного акту, який освячує і відносить до однієї відповідальності й до змісту і буття-звершення акту-вчинку в їх неподільності, не проникає у змістовий бік естетичного бачення, [а тому] зсередини такого бачення не можна вийти в [безмежжя] життя. Цьому аж ніяк не суперечить те, що змістом естетичного споглядання можна зробити себе і своє життя, самий акт-учинок не проникає у зміст цього бачення, естетичне угледіння не перетворюється у сповідь, а, ставши такою, перестає бути естетичним. І справді, є твори,

що перебувають на перетині естетики і сповіді (моральна орієнтація в унікальному бутті).

Істотним (але не єдиним) моментом естетичного споглядання є вживання в індивідуальний предмет бачення, угледіння його зсередини у власній суті. За цим етапом вживання завжди слідує момент об'єктивації, тобто [визначення] становища зрозумілої входженням [у світ] індивідуальності поза собою, відмежування її від себе, повернення у себе, і тільки ця повернена в себе свідомість, зі свого місця, естетично оформлює зсередини схоплену вживанням індивідуальність як єдину, цілісну, якісно своєрідну. Й усі ці естетичні моменти: єдність, цілісність, самодостатність, своєрідність трансгредієнтні самій визначуваній індивідуальності, [причому] зсередини її самої для неї у її прожитті цих моментів немає, вона не живе ними для себе; вони мають сенс і здійснюються використанням вже поза нею, оформляючи й об'єктивуючи сліпу матерію використання; іншими словами: естетично рефлекс живого прожиття принципово не становить саморефлекс життєпоток, в його дійсній життєвості, він передбачає [позиціювання] *поза* – наявного, іншого суб'єкта вживання. Звичайно, не варто думати, що за чистим фрагментом вживання хронологічно відбувається момент об'єктивації, оформлення; обидва цих моменти реально нероздільні, чисте проживання – абстрактний момент єдиного акту естетичної діяльності, якого і не треба мислити як тимчасовий період; моменти вживання та об'єктивації взаємно проникають один в одного. Я активно вживаюся в індивідуальність, а отже ні на мить не втрачаю себе до кінця і свого єдиного місця поза нею. Не предмет мною пасивним несподівано заволодіває, а я активно вживаюся в нього, [тому] вживання – мій акт, і тільки в цьому продуктивність і новизна його (Шопенгауер і музика). Вживанням здійснюється щось, чого не було ні у предметі вживання, ні в мені до акту самого вживання, і цим здійсненим щось збагачується [як] буття-подія, [воно] не залишається рівним собі. І цей створювач нового акт-учинок уже не може бути естетичним відрефлектуванням у його суті, це зробило б його позаприсутнім до того, хто вчиняє, та до його відповідальності. Чисте вживання, співпадання з іншим, втрата свого унікального місця в єдиному бутті передбачають визнання моєї неповторності і непересічності місця неістотним моментом, який не впливає на характер сутності буття світу; але це визнання

неістотності своєї унікальності для концепції буття неминуче тягне за собою і втрату єдиності буття, і ми отримуємо концепцію тільки можливого буття, а не суттєвого, дійсного, одиничного, безвихідно реального, але таке буття не може ставатися, не може [бути переповнене] життям. Задум буття, для якого визнано неістотним моє неповторне місце в бутті, ніколи не зможе мене осмислити, та це й [урешті-решт] не [становить] сенс буття-події.

Але чисте вживання взагалі неможливе, якби я дійсно втратив себе в іншому (замість двох учасників став би один, [маніфестуючи] збіднення буття), себто перестав бути унікальним, то цей момент мого буття ніколи б не міг стати миттєвістю моєї свідомості, [адже] не-буття не може стати моментом буття свідомості, його просто не було б для мене й існування не здійснювалося б через мене у цьому. Пасивне вживання, поборювання, втрата себе нічого спільного не мають з відповідальним актом-учинком відволікання від себе чи самозречення, [тому що] у самозреченні я максимально активно і сповна реалізую єдиність свого місця в бутті. Світ, де я зі свого унікального місця відповідально відрікаюся від себе, не стає тим доквіллям, де мене немає, індиферентним у своєму значенні до мого буття світом; самозречення – це обіймує [?] буття-подія звершення. Великий символ активності – низходження Христове [нерозбірливо]. Світ, звідки пішов Христос, уже не буде тим світом, де Його ніколи не було, він принципово інший.

Саме цей світ, де сталася подія життя і смерті Христа у їх факті та їх сенсі, сутнісно невизначений ні в теоретичних категоріях, ні в категоріях історичного пізнання, ані естетичною інтуїцією; в одному випадку ми пізнаємо абстрактний смисл, але втрачаємо непересічний факт дійсного історичного звершення, в іншому – історичний факт, але губимо сенс, у третьому – маємо і буття факту, і сенс у ньому як моменти Його індивідуації, але позбуваємося своєї позиції відносно нього, своєї зобов'язувальної причетності, тобто ніде не маємо повноти звершення, у єдності і взаємопроникненні унікального факту-звершення-сенсу-значення і нашої причетності (адже єдиний і неповторний світ цього звершення).

Намагання знайти себе у продукті акту естетичного бачення є спроба відкинути себе в небуття, спроба відмовитися від своєї активності з непересічного, позаявного всякому естетичному буттю, місця і від повноти його реалізації у події-бутті. Акт-учинок естетич-

ного бачення підноситься над усяким естетичним буттям його продуктом і входить в інший світ, у дійсну єдність події-буття, задіюючи до нього й естетичний світ як його момент. Чисте вживання і було б відпадинням акту в його продукт, що, зазвичай, неможливо.

Естетичне бачення є виправдане угледіння, якщо не переходить за свої межі, але, оскільки воно претендує бути філософським баченням єдиного й неповторного буття у його подієвості, воно неминуче приречене видавати абстрактно виділену частину за дійсне ціле.

Естетичне вживання (відтак не чисте, або не те, що втрачає себе, а об'єктивувальне вживання) не може дати знання неповторного буття у його подієвості, але лише естетичне бачення позаявного суб'єкта буття (і його самого як позаприсутньої його активності, [себто] у його пасивності). Естетичне вживання в учасника ще не становить осягнення події. Нехай я наскрізь бачу цю людину, знаю також і себе, але я повинен опанувати правдою наших взаємостосунків, правдою поєднуваної нас єдиної й непересічної події, в якій ми учасники, тобто я та об'єкт мого естетичного споглядання мають бути визначені [?] у єдності буття, нас рівно поєднувального, у якому й протікає акт мого естетичного споглядання, але це вже не може бути естетичним буттям. Тільки зсередини цього акту як мого відповідального вчинку може бути вихід у цю єдиність буття, а не з його продукту, взятого абстрактно. Лише зсередини моєї причетності може бути зрозуміла функція кожного учасника. На місці іншого, як і на своєму, я перебуваю в тому ж безглузді. Зрозуміти предмет – значить зрозуміти мою зобов'язаність стосовно нього (моє належне настановлення), осягнути його у його ж відношенні до мене в неповторному бутті-події, що передбачає не відволікання від себе, а мою відповідальну причетність. Тільки зсередини моєї причетності можна зрозуміти буття як подію, проте всередині видимого змісту у відстороненні від акту як від учинення немає цього моменту унікальної причетності.

Але естетичне буття ближче до дійсної єдності буття-життя, ніж теоретичний світ, тому настільки і переконлива спокуса естетизму. В естетичному бутті можна жити, і живуть, але живуть інші, а не я – це любовно споглядальне минуле життя інших людей, і все поза мною унаявлене пов'язано з ними, себе я не знайду в ньому, але лише свого двійника-самозванця, я можу тільки грати в ньому роль, тобто на-

діляти у плоть-маску іншого померлого. Однак у реальному житті залишається естетична відповідальність актора і людини загалом за дочечність гри, бо вся гра у цілому є відповідальний учинок його, зайнятого грою, а не зображуваного лица-героя; весь естетичний світ уповні лишень момент буття події, правдиво долучений через відповідальну свідомість-учинення учасника, [де] естетичний розум становить фрагмент практичного розуму.

Отже, ні у теоретичного пізнання, ані в естетичної інтуїції немає підходу до неповторного реального буття події, тому що немає єдності і взаємопроникнення між смисловим змістом-продуктом та дійсним актом історичного звершення внаслідок принципового відсторонення від себе як від учасника при встановленні сенсу і бачення. Це і приводить філософське мислення, котре сутнісно прагне бути суто теоретичним, до своєрідного безпліддя, у якому воно, безумовно, нині перебуває. Деяка домішка естетизму створює ілюзію більшої життєвості, але всього лише ілюзію. Людям, які бажають і вмють активно мислити, тобто не відокремлювати свого вчинку від його продукту, а співвідносити їх і прагнути визначити в єдиному і неповторному контексті життя як неподільні в ньому, здається, що філософія, яка покликана вирішити останні проблеми (себто яка ставить проблеми в лоні єдиного й унікального буття у його цілісності), говорить якимось не про те. Хоча її положення і мають якусь значущість, проте не здатні визначити вчинку і того світу, в якому вчинок дійсно і відповідально одного разу відбувається.

Тут справа [полягає] не в одному тільки дилетантизмі, що не вміє оцінити високу важливість досягнень сучасної філософії у сфері методології окремих сегментів культури. Можна і треба визнати, що у царині своїх спеціальних завдань сучасна філософія (особливо неокантианство) досягнула очевидних висот і зуміла нарешті виробити абсолютно наукові методи (чого не зумів здійснити позитивізм в усіх своїх різновидах, включаючи сюди і прагматизм). Не можна відмовити нашому часу у високій заслугі наближення до ідеалу наукової філософії. Але ця наукова філософія може бути тільки спеціальною філософією – філософією гілок культури та їх єдності у теоретичній транскрипції зсередини самих об'єктів культурної творчості й іманентного закону їх розвитку. Зате ця теоретична філософія не може претендувати бути саме першою філософією, себто вченням не про єдину культурну

творчість, але про єдине та унікальне буття-подію. Такої першої філософії немає, і немов забуті шляхи її створення. Звідси й [виникає] глибока незадоволеність діяльно мислячих сучасною філософією, що змушує їх звернутися – одних до такої концепції, як історичний матеріалізм, що при всіх своїх недоліках і прорахунках, привабливий для причетної свідомості тим, що намагається вибудувувати свій світ так, щоб дати в ньому місце певному, конкретно й історично дійсному, вчинку, [тоді] в його світі можна орієнтуватися прагнучий і вчинково оформленій свідомості. Ми тут можемо залишити осторонь питання про те, [яким] шляхом [нерозбірливо] й [з допомогою якого] методичного безглуздя здійснює історичний матеріалізм свій вихід із самого абстрактного теоретичного світу в живий світ відповідального історичного звершення-вчинку; для нас важливо, однак, що цей вихід ним скоюється, і в цьому його сила, причина його успіху. Інші шукають філософського [нерозбірливо] у теософії, антропософії і подібних ученнях, що ввібрали у себе багато справжньої мудрості діяльного мислення середньовіччя і Сходу, але як єдина концепція, а не просто як збірки окремих прозрінь проникливого мислення століть, абсолютно незадовільних і прогрішних тією самою методологічною вадою, що й історичний матеріалізм: методологічним (?) нерозрізненням даного і заданого, буття і повинності.

Причетній і вимогливій свідомості ясно, що сфера сучасної філософії, теоретичний і теоретизований світ культури, у відомому сенсі дійсний, має значущість, але йому ясно і те, що цей світ не є той один-єдиний світ, у якому вона живе і в якому відповідально здійснюється її вчинок, [причому] ці світи несполучувані, немає принципу для долучення і задіяння значимого світу теорії і теоретизованої культури неповторному буттю-події життя. Сучасна людина відчуває себе впевнено, багато і просвітлено там, де її принципово немає в автономному світі культурної сфери та у її іманентному законі творчості, але невпевнено, бідно і неясно, де вона має із собою справу, де [становить] центр сходження вчинку в дійсному унікальному житті, тобто ми впевнено вчиняємо тоді, коли чинимо не від себе, а як одержимі іманентною потребою сенсу тієї чи іншої культурної ділянки, [тоді] шлях від ідеї до висновку відбувається свято і безгрішно, тому на цьому шляху мене самого немає; але [виникає питання:] як і куди задіяти цей процес мого мислення, всередині святий і чис-

тий, суцільно виправданий у його цілому? У психологію свідомості? Може в історію відповідної науки? Може до мого матеріального бюджету, як оплачений за кількістю рядків, що втілили його? Може у хронологічний порядок мого дня, як моє заняття від п'ятої до шостої [години]? В мої наукові обов'язки? Але всі ці можливості осмислення і контексти самі блукають у якомусь безповітряному просторі і ні в чому не вкорінені – ні лише в єдиному, ані в неповторному. І сучасна філософія не дає принципу для цього долучення, в цьому [, безперечно,] її криза. Вчинок розколотий на об'єктивний зміслений зміст і суб'єктивний процес звернення. З першого осколка створюється єдина і насправді чудова у своїй чіткій ясності системна цілісність культури, з другого, – якщо він не відкидається за повної непридатності (за винятком смислового змісту, що суто і вичерпно суб'єктивний), можна в кращому разі вичавити і прийняти якесь естетичне і теоретичне щось на кшталт Бергсоновогo *durée*, єдиного *elan vital* [нерозбірливо]. Але ні в тому, ані в іншому світі немає місця для дійсного відповідального звернення-вчинку.

Але ж сучасна філософія знає етику і практичний розум. Навіть Кантівський примат практичного розуму свято дотримується сучасним неокантіанством. Говорячи про теоретичний світ і протиставляючи йому відповідальний учинок, ми нічого не сказали про сучасні етичні побудови, які як раз і мають справу з учинком. Однак наявність етичного сенсу в сучасній філософії анітрохи не додає [нерозбірливо], [тому що] майже вся критика теоретизму цілком расповсюджувана й на етичні системи. Тому в детальний аналіз існуючих етичних учень ми тут входити не будемо; [проте] про окремі етичні концепції (альтруїзму, утилітаризму, етики Когена та ін.) і пов'язаних з ними спеціальних питань будемо говорити у відповідних місцях нашої роботи. Тут нам залишається лише показати, що практична філософія в її основних напрямках відрізняється від теоретичної тільки за предметом, а не за методом, не за способом мислення, тобто що і вона тотально пройнята теоретизмом, й відтак для вирішення цього завдання відмінності між окремими напрямками не існує.

Всі етичні системи зазвичай і вповні правильно розподіляються на матеріальні і формальні. Проти матеріальної (змістовної) етики ми маємо два принципових заперечення, проти формальної – одне. Матеріальна етика намагається віднайти й обґрунтувати спеціальні моральні змістові норми, іноді загальнозначущі,

іноді висхідно релятивні, але у всякому разі загальні норми для кожного. Етичним учинок є тоді, коли всуціль нормується тільки відповідною моральною нормою, має виразно загальний характер узмістовлення. Перше принципове заперечення, вже порушене нами у попередньому, зводиться до наступного: немає спеціально етичних норм, кожна змістова норма повинна бути окремо обґрунтована у своїй значущості відповідною наукою: логікою, естетикою, біологією, медициною, однією із соціальних наук. Звичайно, в етиці, за винятком усіх норм, які знайшли окремішнє узасаднення у відповідній дисципліні, виявиться деяка кількість норм (причому здебільшого видаваних за основні), які ніде не обґрунтовані, і навіть важко буває сказати, у якій дисципліні вони взагалі могли бути аргументовані, хоча й звучать переконливо. Однак за своєю структурою ці норми нічим не відрізняються від наукових, і надання епітету [“естетичний”] не знижує необхідності все ж довести науково їх істинність; це завдання залишається [актуальним] стосовно саме таких норм, [проте] буде воно коли-небудь вирішене чи ні – [це інше питання:] кожна змістова норма повинна бути підведена до рівня спеціального наукового положення; до цього вона залишається тільки практично корисним узагальненням і здогадкою. Майбутні філософські обґрунтовані соціальні науки (тепер вони перебувають у вельми сумному становищі) значно зменшать кількість таких блудливих, не вкорінених ні в якому науковому кодексі норм (етика ж не може бути такою науковою цілісністю, а реально [становить] реєстр практично потрібних положень, іноді недоведених). Здебільшого такі етичні норми являють собою методично нерозчленований конгломерат різних принципів та оцінок. Так, вище становище утилітаризму підлягає з'ясуванню і критиці з боку своєї наукової значущості трьома спеціальними дисциплінами: психологією, філософією права і соціологією. Власне обов'язковість, перетворення теоретичного положення в норму, в матеріальній етиці залишаються абсолютно необґрунтованими, в ній немає навіть до неї підходу: стверджуючи існування окремих етичних норм, зазначена обов'язковість тільки сліпо допускає, що моральне зобов'язання притаманне деяким змістовим положенням як таким, що безпосередньо впливають з їх смислового змісту; по-іншому, що деяке теоретичне положення (вищий принцип етики) за своїм змістом може бути належним, передбачивши, звісно, існу-

вання суб'єкта, людини. [У такий спосіб] етичне зобов'язання пристібається зовні. Матеріальна етика нездатна навіть зрозуміти прихованої тут проблеми. Спроби біологічно обґрунтувати обов'язковість – суть недомисли, що не варті розгляду. Звідси зрозуміло, що всі змістові норми, навіть [нерозбірливо] доведені наукою, будуть відносні стосовно повинності, бо вона притягнута до них ззовні. Я можу погодитися з тією чи іншою тезою як психолог, соціолог, юрист *ex-cathedra*, але стверджувати, що тим самим обов'язковість постає унормувальною мій учинок нормою, означає перестрибнути через основну проблему. Навіть для самого факту моєї дійсної згоди з важливістю цієї тези *ex-cathedra* як мого вчинку мало однієї її значущості і моєї психологічної здатності розмірковування, потрібно ще щось таке, що з мене виходить, а саме морально належне настановлення моєї свідомості стосовно теоретично у собі вагомому положення: саме цієї моральної настанови свідомості і не знає матеріальна етика, очевидно перестрибуючи через приховану тут проблему, не бачачи її. Жодне теоретичне положення не може безпосередньо обґрунтувати вчинку, навіть учинку-думки у її достеменній досконалості. Взагалі ніяких норм не повинно знати теоретичне мислення. Норма – окремішня форма волевиявлення одного відносно інших, і як така, присутньо властива тільки праву (закону) і релігії (заповіді), і тут її достеменна обов'язковість як норми оцінюється не з боку її смислового змісту, але з боку справної авторитетності її джерела (волевиявлення), або справжності і точності передачі (посилання на закон, на писання, визнані тексти, інтерпретації, перевірки автентичності чи не менш важливого базису життя, основи законодавчої влади, доведена богонатхненність писання). Її змістово-сміслова значущість аргументована тільки волевиявленням (законодавцем, Богом), однак у свідомості, котра продукує норму в процесі її створення, обговорення її теоретичної, практичної вагомості, вона ще не становить норму, а є теоретичним настановленням (формою процесу обговорення: правильно чи корисно буде то-то, тобто чи комусь на користь). В усіх інших сферах норма являє собою словесну форму простої передачі умовного пристосування деяких теоретичних положень до певної мети: якщо ти хочеш чи тобі потрібно то-то і те-то, то з огляду на те, що... (теоретично значиме положення) ти повинен вчинити так-то і так-то.

Тут вочевидь і немає волевиявлення, а отже й авторитету – вся система відкрита: якщо ти хочеш. Проблема авторитетного волевиявлення (що створює норму) – це проблема філософії права, філософії релігії та одна з проблем дійсної моральної філософії як основної науки, першої філософії (проблема законодавця).

Друга хиба матеріальної етики – її спільність-припущення, що обов'язковість може бути поширена, стосуватися кожного. Ця помилка, звичайно, впливає з попереднього. Раз зміст норм взято з науково значимого судження, а форма [нерозбірливо] привласнена від права чи заповіді, то абсолютно неминуча спільність норм. Спільність зобов'язаності – недолік, властивий також і формальній етиці, до якої ми тому й перейдемо зараз.

Формальній етиці чужерідний (звісно, у її засновку як формальної, а не у її дійсному конкретному здійсненні, де зазвичай відбувається [нерозбірливо] і привнесення змістових норм, також у Канта) розібраний нами докорінний недолік матеріальної. Вона виходить із цілком правильного розгляду, що обов'язковість є категорія свідомості, форма, яка не може бути виведена з якогось певного матеріального змісту. Але формальна етика, що розвинулася виключно на ґрунті кантіанства, далі мислить категорію обов'язковості-повинності як категорію теоретичної свідомості, тобто теоретизує її, і внаслідок цього втрачає індивідуальний учинок. Але зобов'язаність є саме категорія індивідуального вчинку, навіть більше – це категорія самої індивідуальності, [самобутньої] єдиності вчинку, його незамінності і незамістимості, непересічної марудності, його історичності. Категоричність імперативу підміняється його загальною значимістю, [тобто] мислима подібно до теоретичної істини.

Категоричний імператив визначає вчинок як загальнозначущий закон, але позбавлений певного позитивного змісту, це сам закон як такий, ідея чистої законності, тобто [тут] змістом закону є сама законність: учинок повинен бути законовідповідний. У цьому сенсі виголошені вірні моменти: 1) вчинок має бути абсолютно не випадковий, 2) обов'язковість справді абсолютно примусова, категорична для мене. Але поняття законності незрівнянно ширше і, крім зазначених моментів, містить такі, які зовсім несумісні з повинністю: юридична спільність і перенесення сюди її світу теоретичної всезначущості; ці сторони законності передають учинок чистій теорії, тільки теоретичній правдивості судження і саме у цій

своїй абстрактній виправданості [*нерозбірливо*] категоричний імператив [постає] як загальний і загальноважливий. Кант і вимагає цього; закон, що нормує мій учинок, повинен бути виправданий, як той, що може стати нормою загальної поведінки, але [ставимо питання:] як станеться це виправдання? Очевидно – лише шляхом суто теоретичних настановлень: соціологічних, економічних, естетичних, наукових. [Отож] учинок відкинутий у теоретичний світ з порожньою вимогою законності.

Друга хиба така: закон приписаний собі самою волею, вона сама автономно робить своїм законом чисту законовідповідність – це іманентний закон волі. Тут ми бачимо повну аналогію з побудовою автономного світу культури. Воля-вчинок створює закон, якому підпорядковується, тобто як індивідуальна вмирає у своєму продукті. Воля описує коло, замикає себе, виключаючи індивідуальну та історичну дійсну активність учинку. Ми маємо тут ту саму ілюзію, що і в теоретичній філософії: там активність розуму, з якою нічого спільного не має моя історична, індивідуально відповідальна активність, для якої ця категорійна активність розуму пасивно обов'язкова, тут те ж саме виявляється із волею. Все це докорінно спотворює достеменне моральне зобов'язання і зовсім не відкриває підходу до дійсності вчинку. Воля справді творчо активна у вчинку, але зовсім не задає норми, загального положення. Закон – це справа особливого вчинку, вчинку-думки, але і вчинок як думка у змістовно значущому вимірі унааявлення неактивний, він продуктивно активний тільки в момент задіяння у собі ціннісної істини [стосовно] реального історичного буття (момент достеменної пізнаності – визнаність), активний учинок у дійсному єдиному [рідкісному] продукті, ним створеному (реальній живій дії, сказаному слові, помисленій думці, причому абстрагована у собі значимість дійсного юридичного закону тут лише момент). Стосовно закону, взятому з боку його смислової значущості, активність учинку виражається тільки у достеменно здійснюваному визнанні, у реальному його утвердженні.

Отже, фатальний теоретизм – відволікання від себе унікального, має місце і в формальній етиці, тут її світ практичного розуму є насправді теоретичний світ, а не той світ, у якому насправді здійснюється вчинок. Учинок, уже звершений у суто теоретичному світі, який потребує виняткового теоретичного розгляду, міг би бути, і то тільки *post factum*, описаний

і зрозумілий з точки зору формальної етики Канта і кантіанців. До живого вчинку в реальному світі тут немає підходу. Примат практичного розуму – це насправді переважання однієї теоретичної сфери над усіма іншими, і тільки тому, що це володіння самого, бодай і непродуктивного, загального. Норма законовідповідності є пуста формула чистого теоретизування. Найменше подібний практичний розум може обґрунтувати першу філософію. Принцип формальної етики зовсім не становить принцип учинку, а є принцип можливого узагальнення вже здійснених учинків у їх теоретичній транскрипції. Формальна етика сама непродуктивна і просто [*нерозбірливо*] – сфера сучасної філософії культури. Інша справа, коли етика прагне бути логікою соціальних наук. За такої постановки трансцендентальний метод може стати набагато продуктивнішим. Але навіщо тоді називати логіку соціальних наук етикою і говорити про переважання практичного розуму? Звичайно, не варто сперечатися про слова: подібна моральна філософія може бути і повинна бути створена, але можна і треба створити й іншу, ту, яка ще більш заслуговує цієї назви, якщо не вповні винятково.

Відтак нами визнані безпідставними і принципово безнадійними всі спроби орієнтувати першу філософію, філософію єдиного й унікального буття-події на змістово-смислового боці, об'єктивованому продукті, в абстрагуванні від неповторного дійсного акту-вчинку та його автора, теоретично мислячого, естетично споглядального, етично вчинкового. Тільки зсередини реального вчинку – неповторного, цілісного та єдиного у своїй відповідальності – є підхід і до єдиного та унікального буття у його конкретній дійсності, тільки на нього може орієнтуватися перша філософія.

Вчинок не з боку свого змісту, а у самому своєму здійсненні якимось знає, як-то має єдине й неповторне буття прожиття, орієнтується в ньому, причому весь і у своєму змістовому вимірі, й у своїй дійсній унікальній фактичності; зсередини вчинок бачить уже не тільки єдиний, але й незрівнянний та чітко визначений контекст, останній контекст, куди відноситься і свій сенс, і свій факт, де він намагається відповідально здійснити непересічну правду і факту і смислу в їх конкретній єдності. Для цього, звичайно, потрібно взяти вчинок не як факт, ззовні споглядальний чи теоретично мислимий, а зсередини, у його відповідальності. Ця відповідальність учинку є врахування

в ньому всіх факторів: і смислової вагомості, і фактичного звернення в усій його реальній історичності та індивідуальності; відповідальність учинку знає єдиний план, єдиний контекст, де це врахування можливе, де і теоретична значущість, й історична фактичність, й емоційно-вольової тон фігурують як моменти єдиного рішення, причому всі ці різнозначні при абстрактному погляді моменти не збіднюються і беруться в усій повноті й усій своїй правдивості; отож бо й у вчинку [існує] єдиний план і єдиний принцип, їх осяжний у його відповідальності.

Відповідальний учинок один долає будь-яку гіпотетичність, адже він є здійснення рішення вже безвихідно, непоправно і безповоротно; вчинок – останній підсумок, усебічний остаточний висновок; він стягує, співвідносить і дозволяє у єдиному та унікальному і вже останньому контексті і сенс і факт, і загальне й індивідуальне, і реальне та ідеальне, бо все входить у його відповідальну мотивацію; у вчинку вихід із тільки можливості в неповторність [реалізується] раз і назавжди.

Найменше можна побоюватися, що філософія вчинку повернеться до психологізму та суб'єктивізму. Суб'єктивізм, психологізм корелятивні саме до об'єктивізму (логічного) і [нерозбірливо] лише при абстрактному поділі вчинку на його об'єктивний зміст та суб'єктивний процес звернення; зсередини самого вчинку в його цілісності немає нічого суб'єктивного і психологічного, у своїй відповідальності вчинок задає перед собою свою правду як об'єднувальну обидва ці моменти, так само як і момент загального (загальнозначущого) та індивідуального (дійсного). Ця єдина і неповторна правда вчинку стається як синтетична правда.

Не менш безпідставним є побоювання, що ця єдина та унікальна синтетична правда вчинку ірраціональна. Вчинок у його цілісності більш ніж раціональний – він відповідальний. Раціональність тільки момент відповідальності [1 або 2 нерозбірливо], світло “як відблиск лампи перед сонцем” (Ніцше).

Вся сучасна філософія вийшла з раціоналізму і наскрізь просякнута його упередженням, навіть там, де прагне свідомо звільнитися від нього, [стверджуючи,] що лише логічне зрозуміло і раціонально, поміж того як воно стихійне і темне поза відповідальною свідомістю, як і всяке у собі буття. Логічна ясність і бажана послідовність, будучи відірваними від єдиного і неповторного центру відповідаль-

ної свідомості, – це темні та стихійні сили саме внаслідок властивої логічному закону іманентної потреби. Та ж помилка раціоналізму знаходить відображення і в протиставленні об'єктивного як раціонального суб'єктивному, індивідуальному, одиничному як ірраціональному і випадковому. Тут об'єктивному, абстрактно відокремленому від учинку, надана вся раціональність учиненню (щоправда, неунікно збіднена), а все основне, за винятком цього, було названо [?] суб'єктивним процесом. Між тим як уся трансцендентна [?] єдність об'єктивної культури насправді темна і стихійна, всуціль відірвана від єдиного й унікального центру відповідальної свідомості: звісно, цілокупний відрив у реальності неможливий і, тому що ми його дійсно мислимо, він зіє земним світлом нашої відповідальності. Тільки вчинок, узятий зовні як фізіологічний, біологічний і психологічний факт, може постати стихійним і темним, як усіляке відсторонене буття, але із середини вчинку той, хто сам відповідально вчиняє, знає ясне і чітке світло, у якому й орієнтується. Подія може бути зрозумілою й упрозороною для причетного у його вчиненні в усіх своїх моментах. Чи означає це, що він його логічно розуміє? Тобто що йому зрозумілі тільки загальні, транскрибовані (від лат. *transcribe* – переписувати. – Перекл.) у поняття миттєвості і відношення? Ні, він чітко бачить і цих індивідуально непересічних людей, яких він любить, і небо, й землю, і ці дерева, і [9 нерозбірливо], і [плин] часу, водночас йому дана й цінність, конкретно, дійсно узаконена цінність цих людей, цих предметів, він інтує і їх внутрішні життя та бажання, йому зрозумілий й унявлений та належний сенс взаємостосунків між ним і цими людьми та предметами, [доступні] правда даного спричинення і його вчинкове зобов'язання, невідокремлений закон учинку, а реальна конкретна повинність, зумовлена його унікальним місцем у цьому контексті події, – і всі ці моменти, що становлять подію у її цілому, дані й задані йому в єдиному світлі, в лише одній і неповторній відповідальній свідомості, і здійснюються в неподільному й незрівняному відповідальному вчинку. [Примітно, що] ця подія у цілому не може бути транскрибована в теоретичних термінах, щоб не втратити самого смислу своєї подієвості, саме того, що відповідально знає і на чому орієнтується вчинок. Неправильно буде вважати, що ця конкретна правда події, яку і бачить, і чує, і переживає, і розуміє той, хто

вчиняє у єдиному акті відповідального вчинку, невисловлена, що її можна тільки якось прожити в момент учинення, але не можна чітко і зрозуміло виголосити. Я думаю, що мова незрівнянно більше пристосована висловлювати саме її, а не абстрактний логічний етап у його чистоті. Відвернене у своїй чистоті справді невиказуване, всяке висловлювання для ідеального сенсу занадто коректне, спотворює й затуманює його смислову у собі значимість і прозорість. Тому ми ніколи не розкриємо думки в усій її повноті при абстрактному мисленні.

Мова історично зростала у прислугуванні причетному мисленню і вчинку, й абстрактному мисленню вона починає догоджати лише у сьогоднішній своїй історії. Для оприявлення вчинку зсередини і неповторного буття-події, у якому здійснюється вчинок, потрібна вся повнота слова: і його змістовно-смилова сторона (слово-поняття), і наочно-виразна (слово-образ), й емоційно-вольова (інтонація слова) у їх єдності. І в усіх цих моментах єдине повне слово може бути відповідально значущим – правдою, й аж ніяк не суб'єктивно випадковим [фактом]. Не варто, звичайно, перебільшувати силу мови: єдине й унікальне буття-подія і вчинок, до нього причетний, безкомпромісно виразні, але фактично це винятково важке завдання, і [тут] повна адекватність недосяжна, хоча завжди задана.

Звідси очевидно, що перша філософія, яка намагається розкрити буття-подію як його знає відповідальний учинок, – це не світ, створюваний учинком, а той, у якому він відповідально себе усвідомлює і [де] здійснюється, не може конструювати загальних понять, положень і законів про цей світ (теоретично абстрактна чистота вчинку), але може бути тільки описом, феноменологією цього світу вчинку. [Інакше кажучи,] подія може бути описана лише присутньо. Але цей світ-подія не становить тільки світ буття, даності, жоден предмет, жодне відношення не існує тут як просто дане, просто всуціль наявне, проте завжди дана пов'язана з ними заданість: повинно, бажано. Предмет, абсолютно індиферентний, суцільно готовий, не може дійсно усвідомлюватися, переживатися: переживаючи предмет, я тим самим щось виконую відносно нього, він вступає у відношення із заданістю, зростає в ній у моєму ставленні до нього. Переживати чисту даність не можна. Оскільки я справді переживаю предмет, хоча б переживаю-мислю, він стає мінливим моментом здійс-

нюваної події переживання-мислення його, тобто набуває заданості, точніше, даний у деякій подієвій єдності, де нероздільні миті заданості і даності, буття і повинності, буття і цінності. Всі ці абстрактні категорії є тут моментами якоїсь живої, конкретної, унаочненої неповторної цілості події. Так і живе слово, повновагоме слово геть не знає даного предмета, вже тим, що я заговорив про нього, я став до нього в деяке неіндиферентне, а зацікавлене діяльне відношення, тому-то слово не тільки позначає предмет як деяку наявність, але своєю інтонацією (дійсно вимовлене слово не може не інтонуватися, інтонація впливає із самого факту його виголошення) висловлює і моє ціннісне ставлення до предмета, бажане і небажане в ньому й саме цим призводить його в рух-поступ у напрямку заданості його, робить моментом живої подієвості. Все доконче пережите переживається як даність-заданість, інтонується, має емоційно-вольовий тон, вступає у діяльне відношення до мене у єдності всеохватної подієвості. Емоційно-вольовий тон – невід'ємний складник учинку, навіть самої абстрактної думки, оскільки я її дійсно думаю, себто тому що вона справді здійснюється в бутті, долучається до події. Усе, із чим я маю справу, дано мені в емоційно-вольовому тоні, бо все дано мені як момент події, у якій я беру участь. Оскільки я подумав предмет, то вступив з ним у подієве відношення. Предмет невіддільний від своєї функції у події в його співвіднесенні зі мною. Але ця функція предмета у цілісності нас і всеохопної дійсної події – це її найреальніша, закорінена цінність, її емоційно-вольовий тон.

Оскільки ми абстрактно відокремлюємо зміст переживання від його насправді переживаного, зміст уявляється нам абсолютно індиферентним до цінності як дійсної й усталеної, навіть думку про цінність слушно відмежовувати від правдешньої оцінки (відношення до цінності у Ріккерта). Але ж тільки у собі значимий зміст можливого переживання-думки, щоб стати достеменно здійсненим і долученим цим до історичного буття реального пізнання, має вступити в сутнісний зв'язок із дійсною оцінкою, і тільки як справжня цінність воно переживається мною, мислиться, тобто справді активно мислимо в емоційно-вольовому тоні. Адже воно не потрапляє в мою голову випадково, як метеор з іншого світу, залишаючись там замкнутим і непроникним [1 *нерозбірливо*], не уплетеним в єдину тканину мого емоційно-вольового [й] діяльно живого мислення-

переживання як його суттєвий момент. Жодний зміст не був би реалізований, жодна думка не була б достеменно помислена, якби не встановлювався сутнісний зв'язок між змістом і його емоційно-вольовим тоном, себто насправді шляхом утвердження його цінності для мислячого. Активно переживати переживання, мислити думку – значить не бути до нього [чи до неї] абсолютно індиферентним, емоційно-вольовим чином утверджувати його [або її]. Дійсне вчинкове мислення – це завжди емоційно-вольове мислення, інтонавальне мислення, і ця інтонація істотно проникає в усі змістовні фрагменти думки. Емоційно-вольовий тон обтікає всі смислові змістовлення думки у вчинку і відносить його до неповторного буття-події. Саме він орієнтує [людину] в єдиному бутті, зорієнтовує в ньому і воістину зміцнює смислосенсовий зміст.

Але можна намагатися обстоювати неістотність, випадковість зв'язку між значимістю смислового змісту і його емоційно-вольовим тоном для активно мислячого. Хіба не може бути рушійною емоційно-вольовою силою мого активного мислення славолюбство або [1 *нерозбірливо*] жадібність [?], а змістом цих думок ідеалізовані гносеологічні побудови? Хіба не має одна й та сама думка абсолютно різні емоційно-вольові забарвлення у різних дійсних свідомостях мислячих цю думку людей? Думка може бути вплетена у тканину моєї живодайної емоційно-вольової свідомості з міркувань вельми сторонніх і не належних у жодному відношенні до змістовно-смислового наповнення даної думки. Що подібні факти можливі і справді мають місце, не підлягає сумніву. Але чи можна звідси висновувати про принципову неістотність і випадковість зв'язку з цим? Це означало б визнати вкрай непередбаченою всю історію культури відносно до нею створеного світу об'єктивно значимого змісту. (Ріккерт і його віднесення (?) цінності до... [1 *нерозбірливо*]). Таку рішучу несподіваність насправді здійсненого сенсу чи хто-небудь став би схвалювати до кінця. В сучасній філософії культури наявна спроба встановити сутнісний зв'язок, але зсередини світу культури. Культурні цінності – суть самоцінності, і жива свідомість має пристосуватися до них, прийняти їх для себе, тому що в кінцевому підсумку створення (?) і є пізнання. Оскільки я творю естетично, я тим самим відповідально визнаю цінність естетичного і повинен тільки експліцитно, реально визнати його, і цим відновлюється єдність мотиву і мети, дійсного звер-

шення і його змістовленого сенсу. Цим шляхом жива свідомість стає культурною, а культурне втілюється у живому [потоці свідомості]. Людина одного разу дійсно утвердила всі культурні цінності і тепер є пов'язаною ними. Так, влада народу, за Гобсом, здійснюється лише один раз, в акті відмови від себе і передачі себе государю, а потім народ стає рабом свого довільного рішення. Практично цей акт первинного рішення, узаконення цінності, звісно, перебуває за межею кожної живої свідомості, [адже] всяка жива свідомість уже переднаходить культурні цінності як дані її, вся її активність зводиться до визнання їх для себе. Визнавши раз цінність наукової істини в усіх [1 *нерозбірливо*] [упредметненнях] наукового мислення, я вже підпорядкований її іманентному закону: хто сказав “а”, повинен сказати і “б”, “в” і так весь алфавіт. Хто сказав один раз, повинен сказати два – іманентна необхідність ряду-ланцюга його тягне за собою (закон ряду). Це означає: переживання пережиття, емоційно-вольової тон можуть віднайти своє згармонювання тільки в єдності культури, поза нею вони випадкові; фактична свідомість, щоб бути цілісною, має відобразити у собі систематичну єдність культури з відповідним емоційно-вольовим тоном [1 *нерозбірливо*], який відносно кожної даної сфери може бути просто винесений за дужки всеохватної стосовно нас реальної події, котра є її дійсна, прийнята цінність, власне її емоційно-вольовий тон.

Подібні погляди докорінно недостатні, зважаючи на наведені нами міркування з приводу зобов'язаності. Емоційно-вольової тон, дійсна оцінка зовсім не відносяться до змісту як до такого у його ізоляції, а стосуються його у співвідношенні зі мною у всеохватній для нас єдиній події буття. Емоційно-вольове підтвердження знаходить свій тон не в контексті культури, [адже] вся культура в цілому інтегрується в єдиному й унікальному контексті життя, до якого я причетний. Інтегрується і культура в цілому, і кожна окрема думка, кожен окремий продукт живого вчинку в непересічному індивідуальному форматі достеменного подієвого мислення. Емоційно-вольової тон розмикає замкнутість і собі тяжіння можливого змісту думки, задіює його до єдиного і неповторного буття-події. Будь-яка загальнозначуща цінність стає реально важливою тільки в індивідуальному контексті.

Емоційно-вольової тон відноситься саме до всієї конкретної неповторної єдності у його

цілісності, виявляє всю повноту стану-події у даний момент і в його даності-заданості з мене як його належного учасника. Тому він не може бути ізольований, виділений з окремишнього й унікального контексту живої свідомості як той, що стосується самодостатнього предмета, не становить його загальну оцінку незалежно від того єдиного тла, у якому він мені в цей момент даний, але висвітлює всю правдивість положення у його повноті як єдиної і непересічної миті подієвості.

Емоційно-вольової тон, всеохватний і всепрониклий [у рамках] неповторного буття-події, – це не пасивна психічна реакція, а якесь належне спрямування свідомості, морально значуще і відповідально активне. Це відповідально усвідомлений потік свідомості, що перетворює можливість у дійсність здійсненого вчинку, вчинку-думки, почуття, бажання та ін. Емоційно-вольовим тоном ми позначаємо саме момент моєї активності у переживанні, переживання пережиття як мого: я мислю й відтак учиняю думкою. Цей термін, що вживається в естетиці, має там більш пасивне значення. Для нас важливо віднести дане переживання до мене як до того, хто його активно переживає. Це віднесення до мене як активної [особи] має чуттєво-оцінювальний і вольовий, власне здійснюваний, характер і в той же час воно відповідально раціональне. Всі ці моменти дані тут в деякій єдності, що прекрасно знайома кожному, хто переживає свою думку, своє почуття як власний відповідальний учинок, тобто хто уболіває активно. Термін психології, яка фатальним для неї чином зорієнтована на пасивно потерпаючого суб'єкта, не повинен тут вводити в оману. Момент звершення думки, почуття, слова, справи є моя активно відповідальна установка, [повновагомо] емоційно-вольова відносно важких обставин у її цілісності в контексті дійсного – єдиного і неповторного – життя.

Що цей активний емоційно-вольової тон, який проникає все доконче пережите, відображає всю індивідуальну неповторність даного моменту події, аж ніяк не робить його імпресіоністськи безвідповідальним й надумано значущим. Тут-то і знаходиться коріння активної, моєї відповідальності; саме тон прагне виразити правду даної миті, і це відносить його до останньої – цілісної й унікальної – єдності.

Сумне непорозуміння, спадщина раціоналізму, що правда може бути тільки істиною, котра утворюється із загальних моментів, що правда

[реального] положення є саме те, що повторюване і постійне в ньому, причому загальне й ідентичне принципово (логічно тотожне), тоді як індивідуальна правда художньо безвідповідальна, себто ізолює дану індивідуальність. Якщо й говорять про активний незрівняний акт (факт), то все ж мають на увазі його узмістовлення (зміст, собі тотожний), а не мить дійсного, дієвого звершення акту. Але чи буде ця єдність сутнісною єдністю буття, змістова собі рівність, тотожність і постійне повторення цього ідентичного моменту (принцип ряду) – необхідного етапу в [розвитку] поняття єдності. Але сам цей момент – абстрактне похідне, що визначається вже окремою і дійсною єдністю. У цьому сенсі саме слово [“єдність”] мало б залишатися як занадто затеоретизоване; не єдність, а неповторність себе, ніде неповторюваного цілого і його дійсності, і звідси для охочого теоретично мислити це [становить] ціле-джерело [?] категорії єдності (в аспекті повторюваного постійно). Так зрозумілішою стане спеціальна категорія тільки теоретичної свідомості в ній конче потрібна і певна, [тоді як] вчинкова свідомість долучена до дійсної унікальності як момент її. Єдність же реальної відповідально вчинкової свідомості не повинна мислитись як змістова сталість принципу, права, закону, ще менше буття: тут точніше [ситуацію] може охарактеризувати слово “вірність”, як воно вживається відносно любові і шлюбу, але тільки не розуміючи любов з точки зору психологічної пасивної свідомості (тоді виявилось б постійно актуалізованого в душі почуття, щось на зразок безупинно відчутного тепла, між тим незмінного відчуття у сенсі змісту немає в дійсному переживанні його). Емоційно-вольовий тон неповторної достеменної свідомості тут краще переданий.

Утім, у сучасній філософії має місце деякий ухил у розумінні єдності свідомості та єдності буття як неподільності певної цінності, але й тут цінність теоретично транскрибується, мислиться або як тотожний зміст можливих цінностей, або як постійний, ідентичний принцип оцінки, тобто як деяка змістовна стійкість можливої оцінки та цінності, і [тому як] факт дії очевидно відступає на задній план. Але в ньому-то вся справа. Не зміст зобов'язання мене зобов'язує, а мій підпис під ним, те, що я одного разу визнав, підписав дане визнання. І в момент підписання не зміст даного акту змусив [поставити] підпис, цей зміст не міг ізольовано спонукати до вчинку-підпису-виз-

нання, але лише у співвіднесенні з моїм рішенням брати зобов'язання – підписанням-визнанням-учинком; у цьому останньому також змістовна сторона була лише моментом, і вирішило справу [1 *нерозбірливо*] дійсно колишнє визнання, твердження-відповідальний вчинок і т. д. Отож скрізь ми знайдемо постійну [?] єдність відповідальності, не змістовну сталість і непостійний закон учинку – весь зміст тільки момент, а деякий дійсний факт визнання, єдиного і неповторного, емоційно-вольового та конкретно-індивідуального. Звичайно, все це можна транскрибувати в теоретичних термінах і висловити як постійний закон учинку, двозначність мови це дозволяє, але ми отримуємо порожню формулу, яка сама потребує достеменно непересічного визнання, щоб потім ніколи більше не повертатися у свідомості у свою змістовну тотожність. Можна, звісно, вдосталь філософувати про нього, але для того щоб знати й пам'ятати і про раніше здійснене визнання як дійсно колишнє і саме мною скоєне, а це передбачає єдність апперцепції і весь мій апарат пізнавальної єдності, але всього цього не знає жива вчинкова свідомість, усе це з'являється лише за теоретичної транскрипції *post* факту. Для вчинкової свідомості все це тільки технічний [?] апарат учинку.

Можна встановити навіть деяку зворотню пропорцію між теоретичною єдністю і дійсною єдиничністю (буття або свідомості буття). Чим ближче до теоретичної єдності (змістовна сталість чи актуальна тотожність), тим бідніше й загальне, [тоді] справа [?] зведена до спільності змісту й останньою єдністю виявляється порожнє собі-тотожне можливе узмістовлення: чим далі відходить індивідуальна єдиність, тим вона стає конкретніше і повніше: неповторність достеменно здійснюваного буття-події у всьому його індивідуальному багатоманітті, до межі якого доходить учинок у його відповідальності. Відповідальне задіяння у визнану єдиничну унікальність буття-події і є правда становища. Момент абсолютно нового, що не було і неповторним тут на першому плані, відповідально продовжений в дусі цілого, одного разу визнаного.

У підґрунті єдності відповідальної свідомості перебуває не принцип як початок, а факт дійсного визнання своєї причетності до єдиного буття-події, факт, що не може бути адекватно виражений у теоретичних термінах, а лише описаний й причетно пережитий; тут [знаходиться] джерело вчинку й усіх категорій конкретного неповторного примусового зобов'язання.

І я є у всій емоційно-вольовій, вчинковій повноті цього твердження, і справді є у цілому й зобов'язуюсь сказати це слово, і я причетний до буття незрівняним і неповторним чином, я займаю в унікальному бутті непересічне, неповторне, незамінне і непроникле [?] для іншого місце. В даній єдиничній точці, у якій я тепер перебуваю, ніхто інший у цей один час і в цьому однісінькому просторі нероздільного буття не перебував. І навколо цієї єдиничної точки розташовується все неповторне буття єдиним і неповторним чином. Те, що мною може бути скоєне, ніким і ніколи сподіане бути не може. Не пересічність наявного буття примусово обов'язкова. Цей факт мого не-алібі в бутті, що перебуває у засновках самої конкретної й унікальної зобов'язаності вчинку, не впізнається і не пізнається мною, а єдиний спосіб визнається та утверджується. Просте пізнання його – це переведення його на нижчий емоційно-вольовий щабель можливості. Пізнаючи, я його узагальнюю: всякий перебуває на одному-єдиному і неповторному місці, всяке буття єдиничне. Тут ми маємо теоретичне настановлення, котре прагне до межі досконалого звільнення від емоційно-вольового тону. З цим становищем мені немає чого робити, воно нічим мене не зобов'язує. Оскільки я мислю мою єдину єдиничність як момент мого буття, загального з усім буттям, [то] я вже вийшов з моєї непересічної неповторності, став поза нею і теоретично мислю буття, тобто до змісту своєї думки я не долучений, єдиність як поняття можна локалізувати [?] у світі загальних понять і тим встановити наступність логічно аргументованих співвідношень. Це визнання унікальності моєї участі в бутті є дійсний і дієвий фундамент мого життя і вчинку. Активний учинок *implicite* [?] утверджує свою конкретність і незамінність у сфері буття і в цьому сенсі внутрішньо долучений до його меж, орієнтований у ньому як у цілому. Це не становить просте схвалення себе чи просто закорінення дійсного буття, але незлитне і нероздільне узаконення себе в бутті: я беру участь у бутті як його неповторний діяч; ніщо в бутті, крім мене, не є для мене я. Як я – в усьому емоційно-вольовому наповненні сенсу цього слова – я тільки себе унікального переживаю в усьому бутті: всілякі інші я (теоретичні) не становлять я для мене; а те однісіньке моє (не-теоретичне) я причетне до цілісного буття: я є в ньому. Далі тут незлитно і неподільно дані й момент пасивності, і момент активності: я опинився у бутті (пасивність) і

я активно до нього причетний: і мені дане і задане: моя єдиність дана, але водночас є лише остільки, оскільки насправді здійснена мною як неповторність, вона завжди в акті, у вчинку, себто задана; і буття і зобов'язаність: [відтак] я – дійсний, незамінний і тому повинен зреалізувати свою унікальність. Відносно всієї дійсної єдності виникає моя непересічна обов'язковість з мого незамінного місця у бутті. Я-однісінький жодного моменту не можу бути байдужим до достеменного і безвихідно-примусово-неповторного життя, я повинен мати зобов'язання; стосовно всього, яке б воно не було і за яких би умов не було дано, я покликаний учиняти зі свого єдиного [у своєму роді] місця, хоча б учиняти тільки внутрішньо. Моя виняткова одиничність як примусова розбіжність ні з чим, що не становить я, завжди уможливує й унікальну і незамінну мою дію відносно всього, що не є я [сам]. Те, що я з мого незамінного в бутті місця хоча б тільки бачу, знаю іншого, думаю про нього, не забуваю його, те, що і для мене він є [насправді], – це лише я можу для нього здійснити в даний момент у всьому бутті, і це є дія, що поповнює його існування, абсолютно прибуткове та нове і тільки для мене можливе. Саме ця продуктивна одинична дія і становить зобов'язальний момент у ній. Повинність уперше можлива там, де є визнання факту буття непересічної особистості зсередини її, де цей факт стає відповідальним центром, там, де я беру відповідальність за свою індивідуальність, за своє буття.

Звичайно, цей факт може дати тріщину, може бути збіднений: можна ігнорувати активність і жити однією пасивністю, можна спробувати довести своє алібі в бутті, можна бути самозванцем, [урешті-решт] можна відмовитися від своєї зобов'язальної унікальності.

Відповідальний учинок і є вчинок, [здійснюваний] на підґрунті визнання зобов'язувальної неповторності. Це узаконення не-алібі в бутті й становить засновок дійсної примусової даності-за-даності життя. Тільки не-алібі у бутті перетворює порожню можливість у відповідальний реальний учинок (через емоційно-вольове віднесення до себе як до активного [діючого]). Це живий факт матірнього вчинку, що вперше створює відповідальний учинок, його дійсну тяжкість, примусовість, це запорука життя як учинення, тому що дійсно бути у житті означає вчиняти, бути не індиферентним до єдиного цілого.

Закорінити факт своєї єдиної неповторної причетності буттю – це значить увійти в буття

саме там, де воно не дорівнює собі самому – увійти в подію буття.

Все змістовно-сислове: буття як деяка змістова визначеність, цінність як у собі значуща істина, добро, краса та ін. – все це лише можливості, які можуть стати дійсністю тільки у вчинку на ґрунті визнання моєї самотньої причетності. Зсередини самого смислового змісту неможливий перехід із можливості в окремішню дійсність. Світ смислового змісту нескінченний і собі достатній, його у собі значущість унепотрібнює мене, мій учинок для нього випадковий. Це сфера нескінченних запитань, де можливе й питання про те, хто мій ближній. Тут не можна почати, всякий початок буде випадковим, він потоне у світі сенсу. Останній не має центру, не дає принципу для вибору: все, що є, могло б і не бути, могло б бути іншим, якщо воно просто мислимо як змістово-сислова визначеність. З точки відліку сенсу можливі лише нескінченність оцінки та абсолютна незаспокоюваність. З позиції абстрактного змісту ймовірної цінності будь-який предмет, як би він не був хороший, повинен бути краще, всяке втілення з погляду сенсу – погане і випадкове обмеження. Потрібна ініціатива вчинку стосовно змісту, і ця ініціатива не може бути випадковою. Жодна сислова у собі значущість не може бути категоричною і примусовою, оскільки в мене є моє алібі в бутті. Тільки визнання моєї неповторної причетності з мого єдиного місця дає дійсний центр походження вчинку й уневипадковує початок, тут істотно потрібна ініціатива вчинку, [коли] моя активність стає вагомою, зобов'язувальною активністю.

Але можлива неінкарнована [невтілена] думка, неінкарнована дія, неінкарноване випадкове життя як пустопорожня можливість: життя на мовчазній (?) підставі свого алібі в бутті відпадає у байдуже, ні в чому некорінене буття. Будь-яка думка, не співвіднесена зі мною як зобов'язуюче єдиним, є тільки пасивна можливість, вона могла б і не бути, могла б бути іншою, немає примусовості, незамінності її буття в моїй свідомості; випадковий й емоційно-вольовий тон такої неінкарнованої у відповідальності думки, тільки віднесення до єдиного й неповторного контексту буття-події через дійсне визнання моєї реальної співучасті в ньому створює з неї мій відповідальний учинок. І таким учинком має бути все в мені, кожен рух, жест, переживання, думка, почуття – тільки за цієї умови я справді живу, не відриваю себе від онтологічних

коренів дійсного буття. Я [перебуваю] у світі безвихідній дійсності, а не випадкової можливості.

Відповідальність можлива не за сенс у собі, а за його неповторне схвалення-несхвалення. Адже можна пройти повз сенсу і можна безвідповідально провести сенс повз буття.

Абстрактно-смилова сторона, яка не співвіднесена з безвихідно-дійсною одиничністю, [все ж] проєктивна; це якась чернетка можливого звершення, документ без підпису, що нікого і ні до чого не зобов'язує. Буття, відчужене від єдиного емоційно-вольової центру відповідальності – чорновий ескіз, невизнаний можливий варіант цілісного буття; тільки через відповідальну причетність неповторного вчинку можна вийти з нескінченних чорнописів, переписати своє життя набіло раз і назавжди.

Категорія пережиття дійсного світу-буття як події є категорія єдиності, пережити предмет – означає мати його як достеменну одиничність, але ця цілісність предмета і світу передбачає співвіднесення з моєю неповторністю. Все загальне і смислове знаходить свою тяжкість і примусовість теж лише у співвіднесенні з реальною унікальністю.

Причетне мислення й становить емоційно-вольове розуміння буття як події в конкретній єдиності на засадах не-алібі в бутті, тобто вчинкове мислення, себто віднесення до себе як до неповторного відповідально вчинкового мислення.

Але тут виникає низка конфліктів з теоретичним мисленням і світом теоретичного мислення. Дійсне буття-подія, дане-задане в емоційно-вольових тонах, співвіднесене з єдиним центром відповідальності у своєму подієвому, непересічно важливому, важкому, примусовому сенсі, у своїй правді визначається не саме собою, а тільки у зіставленні з моєю зобов'язувальною одиничністю, насильно урельнена картина події визначається з мого і для мене неповторного місця. Але ж це означає, що скільки індивідуальних центрів відповідальності, самодостатньо причетних суб'єктів, а їх нескінченна множинність, стільки й різних світів події; якщо вигляд події визначається з унікального причетного місця, то скільки різних образів, скільки різних неповторних місць, але де ж один-незрівняний і єдиний характер? Оскільки моє ставлення [?] істотно для світу, дійсно в ньому його емоційно-вольова цінність визнана [1 *нерозбірливо*], то для мене ця визнана цінність, емоційно-вольова картина світу одна, для іншого – інша. Або доводиться прийняти своєрідною цінністю сумнів? Так, ми визнаємо такою цінністю

сумнів, саме він перебуває у засновках нашого реально вчинкового життя, при цьому анітрохи не вступає в суперечність із теоретичним пізнанням. Ця цінність сумніву аж ніяк не дисонує єдиній і самотній правді, саме вона, ця [доконче] єдина і самотня правда світу, його вимагає.

Саме вона вимагає, щоб я реалізував сповна свою унікальну причетність до буття з мого непересічного місця. Єдність цілого зумовлює єдині й ні в чому неповторювані ролі всіх учасників. Безліч індивідуально цінних особистих світів зруйнувало б буття як змістовно певне, готове і застигле, але воно саме вперше створює єдину подію. Подія як собі рівне, єдине, могла б прочитати *post factum* байдужу, не зацікавлену в ній свідомість, але і тут для останньої залишилася б недоступною сама подієвість події; для реального учасника уна-явленої події все зводиться до його майбутньої незрівняної дії, у її абсолютно непередвизначеній, конкретно суперечній і примусовій зобов'язаності. Справа в тому, що між ціннісними картинами світу кожного учасника немає і не повинно бути суперечності і зі свідомості [?] і просто з унікального місця окремого учасника. Правда події не становить тотожність собі рівної змістовної істини, а є правда неповторної позиції кожного учасника, правда його конкретного дійсного зобов'язання. Простий приклад пояснить сказане. Я люблю іншого, але не можу любити себе, інший любить мене, але себе не любить; кожен правий на своєму місці, і правий не суб'єктивно, а відповідально. З мого єдиного місця тільки я-для-себе я, а всі інші – інші для мене (в емоційно-вольовому сенсі цього слова). Адже вчинок мій (і почуття – як учинок) узаasadнюється саме на тому, що зумовлено одиничністю і неповторністю мого місця. Інший саме на своєму місці [перебуває] в моїй емоційно-вольовій причетній свідомості, оскільки я його люблю як іншого, а не як себе. Любов іншого до мене емоційно зовсім інакше звучить для мене – в моєму особистісному контексті, ніж ця ж любов до мене для нього самого, і до зовсім іншого зобов'язує мене та його. Але, зазвичай, тут немає суперечності. Вона могла б виникнути для якоїсь третьої, неінкарнованої байдужої свідомості. Для тієї свідомості були б собі рівні самоцінності – люди, а не я та інший, котрий має принципово інакше ціннісне звучання.

Не може виникнути також суперечності між єдиними і встановленими ціннісними контекстами. Що [для мене] означає вкорінений

контекст цінностей: сукупність вартостей, цінних не для того чи іншого індивіда і в ту чи іншу епоху, а для всього історичного людства. Але я єдиний повинен розвивати і певне емоційно-вольове ставлення до історичного людству, я покликаний утвердити його як справді цінне для мене, цим самим стане для мене важливим і все для нього вартісне. Що значить положення, що історичне людство визнає у своїй історії чи у своїй культурі тією чи іншою цінністю, – пустопорожня у змістовному аспекті можливість, не більше. Що мені до того, що у бутті є **a**, якому цінне **b**, інша справа, коли я єдиноосібно причетний до неповторного одного-єдиного місця в цілісному бутті історичного людства, оскільки я не-алібі його, стою до нього в активному емоційно-вольовому відношенні, [то] я виробляю емоційно-вольове ставлення до визначених цінностей. Звичайно, коли говоримо про вартості історичного людства, ми інтонуюмо ці слова, не можемо відволіктися від певного емоційно-вольового ставлення до них, вони не покриваються для нас своїм змістовним сенсом, а співвідносяться з унікальним причетним [учиненням] і спалахують світлом дійсної цінності. З мого неповторного місця відкритий підхід до всього одноцілого світу, і для мене – тільки з нього. Як разутілюваний дух я втрачаю моє належне примусове ставлення до світу, втрачаю реальність світу. Немає людини взагалі, є я, є хтось конкретний інший: мій близький, мій сучасник (соціальне людство), минуле і майбутнє справдешних людей (дійсного історичного людства). Все це суть ціннісні моменти буття, індивідуально значущі й такі, що не узагальнюють єдину буттєвість, що відкриваються [?] для мене з мого непересічного місця як засновку мого не-алібі в бутті. А сукупність загального пізнання визначає людину взагалі (як homo sapiens); до прикладу, те, що вона смертна, знаходить ціннісний ценс лише з мого незрівняного місця, оскільки я, близький, усе історичне людство вмирає; і звісно, ціннісний емоційно-вольовий сенс моєї смерті, смерті іншого, близького, факт смерті всякої живої особи глибоко різні в кожному випадку, адже все це різні моменти єдиної події-буттєвості. Для разутілюваного байдужого суб'єкта можуть бути всі смерті рівні. Але ніхто не живе у світі, де всі люди ціннісно однаково смертні (потрібно пам'ятати, що жити із себе, зі свого неповторно єдиного місця, аж ніяк ще не означає жити лише собою, тільки зі свого непересічного місця саме

й можливо жертвувати – моя відповідальна центральність може бути жертвовною осередністю).

Собі рівної, загальнозначущої, визнаної цінності немає, оскільки її схвалена вагомість спричинена не абстрактно взятим змістом, а у співвіднесенні його із цим єдиним місцем учасника, але з цього першого й останнього місця можуть бути визнані всі цінності й будь-яка інша людина з усіма своїми вартостями, але вона має бути визнана, [воднораз] просте теоретичне встановлення факту, що хтось визнає якісь цінності, ні до чого не зобов'язує і не виводить за межі буття-даності, порожньої можливості, поки я [вчинково] не закріпив свою єдину унікальну причетність до цього буття.

Теоретичне пізнання предмета, самодостатньо існуючого, незалежно від його дійсного стану в єдиному світі з одиничного місця учасника, абсолютно виправдано, але це не становить останнє пізнання, а лише є допоміжний технічний момент його. Моє відволікання від свого унікального місця, моє як би разутілення саме являє собою відповідальний акт, здійснюваний з мого єдиного місця, і все отримане цим шляхом змістовне пізнання – можлива собі рівна даність буття, має бути інкарноване мною, перекладене мовою причетного мислення, повинно піддатися запитанню: до чого мене непересічного, з мого самобутнього місця, зобов'язує дане знання? Тобто воно має бути співвіднесене з моєю одиничністю на підґрунті мого не-алібі у бутті в [контексті] емоційно-вольового тону, [причому] знання змісту предмета у собі стає знанням його для мене, постає відповідально зобов'язувальним для мене дізнаванням. Відволікання від себе – технічний прийом, який виправдовує себе вже з мого неповторного місця, де я, знаючий, стаю відповідальним і зобов'язальним за своє дошукування. Весь нескінченний контекст можливого людського теоретичного пізнання, науки, повинен стати відповідально дізнаванням для моєї причетної індивідуальності, і це анітрохи не знижує і не спотворює його автономної істини, але поповнює її примусово значущою правдою. Найменше подібне перетворення знання в дізнавання є негайне використання його як технічного моменту для задоволення якої-небудь практичної життєвої нестачі; повторюємо, жити із себе не означає жити для себе, а означає бути із себе відповідально причетним, стверджувати своє примусове дійсне не-алібі в бутті.

Чи не збігається, з нашого погляду, причетність буття-події світу в його цілому з безвідпо-

відальним саможертвуванням буттю, поборенням буттям; тут однобічно підтримується лише пасивний момент причетності і знижується задана активність. До цього поборення буттям (одностороння причетність) значною мірою зводиться пафос філософії Ніцше, доводячи її до абсурду сучасного діонісійства.

Пережитий факт реальної причетності тут збіднюється тим, що підтримуване буття заволодіває тим, хто його узаконює, вживання у його дійсний причетний безмір призводить до втрати себе в ньому (не можна бути самозванцем), до відмови від своєї зобов'язувальної неповторності.

Причетна інкарнована свідомість може уявлятися вузьким, обмежено суб'єктивним [утворенням] тільки тоді, коли вона протиставлена свідомості культури як самодостатньої [сфери]. Унаявлено як би два ціннісних контексти, два життя: існування всього нескінченного світу в його цілому, що може бути тільки об'єктивно пізнаним, і моє маленьке особисте прожиття. Суб'єктом першого життя є світ як ціле, суб'єкт другого – випадковий одиничний суб'єкт. Однак це не математичне кількісне протиставлення нескінченно великого світу і дуже маленької людини, однієї одиниці і нескінченної кількості одиниць-істот. Звісно, можна провести з боку загальної [?] теорії [?] це протиставлення світу та окремої людини, але не в цьому його дійсний сенс. Маленький і великий тут [становлять] не теоретичні категорії, а суто ціннісні. І варто запитати: у якому плані здійснюється це ціннісне зіставлення, щоб бути примусово і дійсно значущим? Тільки у причетній свідомості. Пафос мого маленького життя і нескінченного світу, пафос мого причетного не-алібі в бутті, це є відповідальне розширення контексту дійсно визнаних цінностей з мого єдиного [у своєму роді] місця. Оскільки ж я абстрагований від цього єдиного місця, відбувається розкол між можливим нескінченим світом пізнання і маленьким світом мною прийнятих цінностей.

Тільки зсередини цього маленького, але примусово дійсного світу має відбуватися це розширення, принципово нескінченне, але не шляхом роз'єднання і протиставлення; тоді зовсім незначний світ дійсності буде з усіх боків омиватися хвилями нескінченної пустої можливості, для цієї можливості неминучий розкол моєї маленької дійсності, розгнужана гра вихолощеної об'єктивності [15 *нерозбірливо*]. Тоді народжується нескінченність піз-

нання: замість того щоб залучати все теоретичне можливе пізнання світу достеменного із себе прожиття як відповідального допізнання, ми намагаємося своє справжнє життя долучати до мислимого теоретичного контексту, або визнаючи в ньому істотними лише загальні його моменти, або осмислюючи його як маленький клаптик простору і часу великого просторового і часового цілого, або даючи йому символічне тлумачення.

В усіх цих випадках його жива примусова і безвихідна одиничність розбавляється водою тільки мислимої пустопорожньої можливості. Любляча [?] плоть [?] оголошується значущою лише як момент нескінченної матерії, нам байдужою, або ж екземпляр *homo sapiens* [оповіщається] представником своєї етики, втіленням абстрактного початку вічної жіночності; завжди доконче найважливіше виявляється миттєвістю можливого: моє життя – як життя людини взагалі, а це останнє – як один із проявів життя світу. Але всі ці нескінченні контексти цінностей ні в чому не вкорінені, й тільки можливі в мені незалежно від буття об'єктивного і загальнозначущого. Але досить нам відповідально інкарнувати сам [процес] мислення до кінця, підписатися під ним, і ми опинимося дійсно причетними до буттєвого [горизонту] події зсередини її з нашого неповторно єдиного місця.

Тим часом як мій дійсний учинок на підґрунті мого не-алібі в бутті, і вчинок-думка, і вчинок-почуття, і вчинок-справа чинно прилаштовані до останніх країв буття-події, орієнтовані в ньому як єдиному й унікальному цілому, якими б не були змістовна думка і конкретний індивідуальний учинок, у своєму малому, але дійсному вони причетні [до існування] нескінченного цілого. І це аж ніяк не означає, що я повинен мислити себе, вчинок, це ціле як змістову визначеність, [та] це й неможливо і не потрібно. Ліва рука може не знати, що робить правиця твоя, а ця права чинить правду. І не у тому розумінні, в якому говорить Гете: “У всьому тому, що ми безпомилково проводимо, ми повинні бачити подібність усього, що може бути правильно створено”. Тут [маємо] один із випадків символічного тлумачення паралелізму світів, що привносить момент ритуальності в конкретно уреальнений учинок.

Орієнтувати вчинок у цілому єдиного буття-події зовсім не означає перевести його на мову вищих цінностей, тільки уявленням чи відображенням яких виявляється та конкретна ре-

альна подія-причетність, де безпосередньо дає собі життя вчинок. Я причетний події персонально, і також будь-який предмет та особа, з яким чи з якою я маю справу в моєму неповторному житті, персонально причетні. Я можу здійснювати політичний акт і релігійний ритуал як представник, але це вже спеціальна дія, яка передбачає факт дійсного уповноваження мене, але й тут я не відмовляюся остаточно від своєї персональної відповідальності, хоча саме моє представництво й [надані мені] уповноваження її враховують. Мовчазною передумовою ритуалізму життя є зовсім не смиренність, а гордість. Потрібно змиритися зі станом персональної причетності і відповідальності. Намагаючись розуміти все своє життя як приховане представництво і кожен свій акт як ритуальний, ми стаємо самозванцями.

Будь-яке представництво не скасовує, а лише спеціалізує мою персональну відповідальність. Дійсне визнання-схвалення цілого, якому я буду оприсутнюватись, є мій персонально відповідальний акт. Оскільки він випадає і я залишаюся тільки особливо відповідальним, я роблюся одержимим, а мої вчинки, відірвані від онтологічних коренів персональної причетності, стають випадковими відносно останньої єдності, у якій не вкорінені, як не вкорінена для мене і та сфера, яка спеціалізує моє вчинення. Такий відрив від єдиного контексту, втрата при спеціалізації неповторної персональної причетності винятково часто мають місце у ситуації політичної відповідальності. До тієї самої втрати унікальної єдності призводить і спроба бачити в кожному іншому, в кожному предметі даного вчинку не конкретну одиничність, персонально причетну до буття, а представника якогось великого цілого. Цим не підвищується відповідальність та онтологічна невідповідність мого вчинку, а лише полегшується і деяким чином дереалізується: вчинок невинувато гордий, і це зумовлює тільки те, що достеменно конкретність примусово дійсної неповторності починає розкладатися абстрактно-сміисловою можливістю. На першому плані для вкорінення вчинку повинна перебувати персональна причетність до єдиного буття і єдиного предмета, бо якщо ти і представник великого цілого, то перш за все персонально; і саме це велике ціле саме [?] не становить загальне, а уконкретнює його індивідуальні [?] моменти.

Примусово-конкретно-реальна значущість дії в даному цілісному контексті (яким би він не був), момент очевидності в ньому і є його

орієнтація в дійсному єдиному бутті у його ж [безмежному] цілому.

Світ, у якому орієнтується вчинок на підґрунті своєї неповторної причетності до буття, – такий предмет моральної філософії. Але ж учинок не знає його як деяку змістовну визначеність, він має справу лише з однією-єдиною особою та [окремим] предметом, причому вони дані йому в індивідуальних емоційно-вольових тонах. Це – світ власних імен цих предметів і певних хронологічних дат життя. Пробне описання світу непересічного життя-вчинення зсередини самого вчинку на засновках його не-алібі в бутті було б індивідуальним і незрівняним самозвітом-сповіддю. Але ці конкретно індивідуальні, неповторні світи дійсно вчинкових свідомостей, з яких, як із дійсних реальних складових, утворюється і єдино неповторне буття-подія, мають спільні моменти, не у форматі загальних понять чи законів, а в розрізі загальних фрагментів їх конкретних архітектонік. Цю архітектоніку достеменного світу вчинку й повинна описати моральна філософія, не абстрактну схему, а чітко визначений план світу єдиного і неповторного вчинку, основні конкретні виміри його побудови та їх взаємне розташування. Ці виміри: я-для-себе, інший-для-мене і я-для-іншого; всі цінності дійсного життя і культури розташовані навколо цих основних архітектонічних точок реального світу вчинку: наукові цінності, естетичні, політичні (включаючи й етичні та соціальні) і, нарешті, релігійні. Всі просторово-часові і змістовно-сміслові цінності та відносини стягуються до цих емоційно-вольових центральних моментів: я, інший і я-для-іншого.

Перша частина нашого дослідження буде присвячена розгляду саме основних моментів архітектоніки дійсного світу, не мислимого, а переживаного. Наступна буде адресована естетичному діянню як учинку, не зсередини його продукту, а з точки зору автора, як відповідально причетного, і [2 *нерозбірливо*] етиці художньої творчості. Третя – етиці політики та остання – релігії. Архітектоніка цього світу нагадує архітектоніку світу Данте і середньовічних містерій (у містерії і в трагедії дія також просунута до останніх меж буття).

Сьогоднішня криза у своєму підґрунті становить кризу сучасного вчинку. Утворилася прірва між мотивом учинку і його продуктом. Але внаслідок цього з'яв і продукт, відірваний від онтологічних коренів. Гроші можуть стати мотивом учинку, який вибудовує моральну систему. Економічний матеріалізм

правдивий відносно теперішнього моменту, але не тому, що мотиви вчинку проникли всередину продукту, а, скоріше за все, навпаки, продукт у своїй значущості захищається від учинку в його достеменній мотивації. Але вже не зсередини продукту можна виправити стан справ, тут не пробитися до вчинку, а [треба підійти] зсередини самого вчинку. Теоретичний та естетичний світи відпущені на волю, проте зсередини цих світів не можна їх пов'язати і долучити до останньої всеєдності, інкарнувати їх. Унаслідок того, що теорія відірвалася від вчинку і розвивається за своїм внутрішнім іманентним законом, учинок, котрий відпустив від себе теорію, сам починає деградувати. Всі сили відповідального звершення йдуть в автономну сферу культури, і відчужений від них учинок спадає на щабель елементарного біологічного та економічного мотивування, втрачає всі свої ідеальні моменти: це щось і є стан цивілізації. Все багатство культури віддається на поталу біологічному акту. Теорія залишає вчинок в обмеженому бутті, висмоктує з нього всі моменти ідеальності у свою автономну замкнену сферу, збіднює вчинок. Звідси пафос толстовства і всякого культурного нігілізму.

За такого стану може здаватися, що за винятком смислових моментів об'єктивної культури залишається гола біологічна суб'єктивність, акт-потреба. Звідси і здається, що тільки як поет, як учений я об'єктивний і духовний, тобто лише зсередини створеного мною продукту; зсередини цих об'єктів і повинна вибудовуватися моя духовна біографія; за винятком цього залишається суб'єктивний акт; все об'єктивно значиме у вчинку входить у ту сферу культури, куди відноситься створений ним об'єкт. [Вочевидь маємо] надзвичайну складність продукту та елементарну простоту мотиву. Ми викликали привид об'єктивної культури, який не вміємо зачаклувати. Звідси критика Шпенглера. Звідси його метафізичні мемуари і фундування історії між дією і його значущим учинком. У підґрунті вчинку перебуває прилучення до неповторної єдності, відповідальне не розчиняється у спеціальному (політика), в іншому разі ми маємо не вчинок, а технічну дію. Але такий учинок не повинен протиставляти себе теорії і думці, проте охоплювати їх як необхідні моменти, повністю відповідальні. У Шпенглера цього немає. Він протиставив учинок теорії, і щоб не опинитися в порожнечі, підставляє історію. Якщо ми візьмемо сучасний учинок відірвано від замкненої

у собі теорії, то отримаємо біологічний чи технічний акт. Історія не рятує його, тому що він не вкорінений в останній унікальній єдності.

Життя може бути усвідомлене тільки в конкретній відповідальності. Філософія життя може бути лише моральною філософією. Можна зрозуміти життя тільки як подію, а не як буття-даність. Відпале від відповідальності життя не може мати філософії: воно принципово випадкове й не вкорінене.

Світ, де дійсно протікає, здійснюється вчинком, – єдиний і неповторний світ, що конкретно переживається: видимий, чутний, відчутний і мислимий, весь просякнутий емоційно-вольовими тонами визнаної ціннісної значущості. Єдину незрівнянність цього світу, не змістовно-сміслову, а емоційно-вольову, важку і примусову, гарантує дійсності визнання моєї непересічної причетності, мого не-алібі в ньому. Ця визнана моя причетність створює конкретну зобов'язаність – реалізувати всю єдиність як незамінну в усьому всеєдність буття, [причому] стосовно всякого моменту, а відтак перетворює кожний мій прояв – почуття, бажання, настрої, думку – в мій активно відповідальний учинок.

Цей світ наданий мені з мого єдиного місця як конкретний та унікальний. Для моєї причетної вчинкової свідомості він, мов архітектонічне ціле, розташований навколо мене як неповторного центру сходження мого вчинку: він знаходиться мною, оскільки я виходжу із себе в моєму вчинку-баченні, вчинку-думці, вчинку-ділі. У співвіднесенні з моїм єдиним місцем активного сходження у світі всеміслими просторові й тимчасові відношення набувають ціннісного центру, організуються навколо нього в деяке стале конкретне архітектонічне ціле – можлива спільність стає дійсною одиничністю. Моє активне єдине місце не становить тільки абстрактно-геометричний центр, але є відповідальним емоційно-вольовим, конкретним центром безпосереднього багатоманіття світу, в якому просторовий і часовий моменти – реальне одиничне місце і достеменний неповторний історичний день і година – звершення [злиті] [5 *нерозбірливо*]. Тут стягуються в конкретно непересічну єдність різні з абстрактного погляду плани: і просторово-часова визначеність, й емоційно-вольові тони та смисли. *Високо, над, під, нарешті, пізно, ще, вже, потрібно, повинно, далі, ближче* (курс. – Перекл.) і т. ін. набувають не змістовно-смісловий – тільки можливий – мислимий [характер], але дійсну, переживальну,

важку примусову, конкретно певну значущість з єдиного місця моєї причетності до буття-події. Ця справжня моя причетність із чітко вираженої єдиної точки буття створює реальну тяжкість часу й унаочнену на дотик цінність простору, робить обтяженими, не випадковими, важливими всі межі – світ як достеменно і відповідально переживане неподільне й унікальне ціле.

Якщо я відволікся від цього центру сходження моєї неповторної їх причетності буттю, до того ж не тільки від її змістовної визначеності (просторово-часової та ін.), але й від емоційно-вольової дійсності її закорінення, неминуче розкладеться конкретна одиничність і примусова очевидність світу, він розпадеться на абстрактно загальні, тільки ймовірні моменти і відношення, що можуть бути зведеними до такої ж усього лише можливої, абстрактно загальної єдності. Конкретна архітектоніка переживаного світу заміниться [?] не-часовою і не-просторовою і не-ціннісною систематичною неподільністю ідеально загальних моментів. Кожен момент цієї неподільності всередині системи логічно необхідний, але сама вона в цілому тільки відносно можлива: лише у співвіднесенні зі мною – активно думачим, як учинок мого відповідального мислення – вона долучається до фактичної архітектоніки переживаного світу, як його момент, вкорінюється в достеменно ціннісно значущу єдиність його. [Отож,] все абстрактно загальне не становить безпосередньо мить пережитого реального світу, як ця людина, це небо, це дерево, а опосередковано, як змістовно-сміслова сторона цієї дійсної неповторної думки, цієї справжньої книги: тільки так вона жива і причетна, а не в собі у своїй смисловій самодостатності.

Але ж сенс вічний, а ця дійсність свідомості та реальність книги минуці? Хоча вічність сенсу, крім його реалізації, є можлива неціннісна, незначуща вічність. Адже якби ця в собі [?] вічність сенсу була і самостійно ціннісно значущою, був би зайвий і непотрібний акт її втілення, її мислення, її справдешнього здійснення вчинковим мисленням, лише у співвіднесенні з ним вічність сенсу стає доконче цінно вагомою. Тільки у співвіднесенні з дійсністю вічний сенс стає рушійною цінністю вчинкового мислення як момент його: ціннісна вічність цієї думки, цієї книги. Але і тут ціннісний світ позичковий: примусово цінна в останній інстанції [є] достеменно вічність самої конкретної дійсності у її цілому: цю людину, цих людей і їх світу з усіма очевидними мо-

ментами його; звідси загоряється ціннісним світлом і вічний сенс фактично здійснюваної думки.

Все, взяте незалежно, безвідносно до єдиного ціннісного центру висхідної відповідальності вчинку, деконкретизується і дереалізується, втрачає вартісну вагомість, емоційно-вольову примусовість, стає порожньою абстрактно загальною можливістю.

З єдиного місця моєї причетності до буття єдиносутні час і простір індивідуалізуються, долучаються як моменти ціннісної конкретної неповторності. З теоретичної точки зору, простір і час мого життя – нікчемні (абстрактно-кількісно, але причетне мислення зазвичай вкладає сюди ціннісний тон) відрізки єдиноплинних часу і простору, і, звісно, тільки це гарантує смислову однорідність їх визначень у судженнях; але зсередини мого причетного життя ці відрізки отримують єдиний ціннісний центр, що й перетворює дійсні час і простір в унікальну, хоча й відкрити, індивідуальність.

Математичні час і простір гарантують можливість смислову єдність імовірних суджень (для істинного судження потрібна справжня емоційно-вольова зацікавленість), а моя тотальна причетність до них з мого єдиного місця у їх безвихідно примусову дійсність та у їх ціннісну неповторність немов би наливає їх плоттю і кров'ю: зсередини її і відносно неї математично можливі час і простір (імовірно нескінченні минуле і майбутнє) ціннісно ущільнюються; з моєї індивідуальності неначе розходяться промені, які, проходячи крізь час, утверджують людство історії [?], просякають світлом цінності весь можливий час, саму темпоральність як таку, тому що я справді причетний до неї. Такі часово-просторові визначення, як нескінченність, вічність, безмежність, якими рясніє наше емоційно-вольове причетне мислення у житті, у філософії, в релігії, в мистецтві, у їх реальному вжитку аж ніяк не є чистими теоретичними (математичними) поняттями, але живими в [лоні] мислення моментами ціннісної [вагомості] сенсу, який їм притаманний, загоряються ціннісним світлом у співвіднесенні з моєю причетною одиничністю.

Вважаємо за потрібне нагадати: жити із себе, виходити із себе у своїх учинках зовсім не означає ще жити і вчиняти для себе. Центральність моєї непересічної причетності до буття в архітектоніці переживаного світу зовсім не становить осередність позитивної [?] цінності, для якої все інше у світі лише допоміжний початок. Я-для-себе – центр сходження

вчинку та активності підтримки і визнання будь-якої цінності, адже це єдина точка, де я відповідально причетний до всеєдиного буття, – оперативний штаб, ставка головнокомандувача для мого можливого зобов'язання у події буття, тільки з мого єдиного місця я можу бути активний і повинен бути такий. Моя визнана причетність до буття не лише пасивна (радість буття), але, щонайперше, активна (зобов'язаність реалізувати моє неповторне місце). Це [, звісно,] не вища життєва цінність, яка систематично обґрунтовує всі інші життєві вартості для мене як відносні, нею зумовлені; ми не маємо на меті побудувати систему цінностей, логічно єдину, із стрижневою цінністю – із моєю причетністю до буття на чолі, [тобто] ідеальну систему можливих різних значущостей, не маємо на увазі й теоретичну транскрипцію дійсно історично прищеплюваних людиною вартостей задля встановлення між ними логічних відношень підпорядкування, співпідпорядкування та ін., себто систематизувати їх. Не систему і не систематично інвентарний перелік цінностей, де чисті поняття (змістовно собі тотожні) пов'язані логічним співвідношенням, збираємося ми дати, а зображення, опис дійсної конкретної архітекtonіки ціннісного переживання світу не з аналітичним основоположенням у базиси, а з реально конкретним центром (і просторовим і часовим) сходження правдивих оцінок, тверджень, учинків, де члени – суть дійсно реальні предмети, пов'язані конкретними подієвими відношеннями (тут логічні відношення є лише моментом поруч із конкретно просторовим і часовим та емоційно-вольовим) у єдиноцілісній події буття.

Щоб висвітлити попереднє поняття про можливість такої конкретної ціннісної архітекtonіки, ми дамо тут аналіз царини естетичного бачення світу мистецтва, який своєю конкретністю і проникливістю емоційно-вольовим тоном з усіх культурно абстрактних (?) світів (у їх ізоляції) ближче до єдиного і неповторного світу вчинку. Він і допоможе нам підійти до розуміння архітекtonічної побудови дійсного світу-події.

Єдність світу естетичного бачення не становить смислово систематичну, але конкретно архітекtonічну цілісність, цей світ розташований навколо чітко визначеного ціннісного центру, який і мислиться, і бачиться, і любить. Цим центром є людина, все у цьому світі набуває значення, сенсу і цінності лише у співвіднесенні з людиною, як людське. Все можливе

буття і весь можливий сенс розміщуються навколо людини як центру й унікальної цінності; все і тут естетичне бачення не знає меж [і тому] має бути співвіднесене з людиною, стати людським. Це не означає, однак, що саме герой твору повинен бути змальований як змістовно-позитивна цінність у сенсі надання йому певного доброго важливого епітету: “хороший, красивий”, і під ці епітети можуть бути [підведені] геть усі негативні риси, [адже] він може бути поганий, жалюгідний, у всіх відношеннях [?] переможений і перевершений, але до нього прикута моя зацікавлена увага в естетичному баченні, навколо нього, поганого, як навколо все ж непересічного ціннісного центру, розташовується все в усіх відношеннях змістовно краще. Людина тут зовсім не від добра люба, а від любові добра. У цьому [полягає] вся специфіка естетичного бачення.

Весь вартісний топос, вся архітекtonіка бачення були б іншими, якби ціннісним центром був не він. Якщо я споглядаю картину загибелі і цілком виправданої ганьби єдино улюбленої мною людини – ця картина буде зовсім інша, ніж тоді, коли гине для мене байдужа [особа]. І зовсім не тому, що я буду прагнути виправдати її всупереч сенсу і справедливості, все це може бути вилучено, картина може бути змістовно справедливою і реалістичною, і все ж вона буде інша за своїм сутнісним топосом, за ціннісно конкретним розташуванням частин і деталей, за всією своєю архітекtonікою, я буду бачити інші ціннісні риси й інші моменти, розташування їх, тому що конкретний центр мого бачення і моєї думки щодо картини будуть іншими. Це не буде упереджене об'єктивне спотворення самого бачення, адже його архітекtonіка не стосується змістовно-сислового аспекту. Змістовно-сислова сторона події, уявно взята, дорівнює собі і тотожна при різних конкретних ціннісних центрах (долучаючи сюди і смислову оцінку з позиції тієї чи іншої змістовно окремішньої цінності: добра, краси, істини), але ця змістовно-сислова собі рівна сторона сама [становить] тільки сегмент усієї конкретної архітекtonіки в її цілому, і становище цього абстрактного моменту різноманітне за [актуалізації] різних ціннісних центрів бачення. Бо ж один і той же із змістовно-сислового погляду предмет, споглядуваний із різних точок єдиного простору кількома людьми, займає різні місця й інакше даний у конкретному архітекtonічному цілому поля бачення цих різних людей, котрі його спостерігають,

причому смислова тотожність його входить як момент у конкретне бачення, вона лише обростає індивідуалізованими і приземленими рисами. Але при спогляданні події відсторонено просторове положення – це лише момент єдиної емоційно-вольової позиції її учасника.

Так і змістовно тотожна оцінка однієї й тієї ж особи (він [– актор –] поганий) може мати різні дійсні інтонації залежно від правдешнього конкретного ціннісного центру в даних обставинах: чи люблю його дійсно, чи мені дорога та реальна цінність, стосовно якої він неспроможний, а він [насправді] байдужий: ця відмінність, звичайно, не може бути абстрактно виражена у вигляді певної субординації цінностей, це конкретне архітектонічне взаємовідношення. Не можна підняти вартісну архітектоніку системою логічних відношень (субординація) цінностей, витлумачуючи відмінності в інтонації наступним систематичним чином (у міркуванні: він – поганий): у першому випадку найвищою цінністю є людина, а підлеглою – добро, а в другому навпаки. Таких відношень між абстрактно-ідеальним поняттям і реальним одиничним предметом не може бути, відволіктися ж у людині від її конкретної дійсності, залишивши смисловий кістяк (*homo sapiens*), теж не можна.

Отже, ціннісним центром подієвої архітектоніки естетичного бачення є людина не як змістовне собі тотожне щось, а як любовно визнана конкретна дійсність. При цьому таке бачення аж ніяк не відсторонюється від можливого набору цінностей, не стирає межу між добром – злом, красою – потворністю, істиною – брехнею; всі ці розрізнення знає і знаходить естетичне бачення всередині спогляданого світу, але всі вони не підносяться над ним як останні критерії, як принцип розгляду та оформлення видимого, вони залишаються всередині нього як моменти архітектоніки і всерівно охоплюються всеприйнятним любовним схваленням людини. Естетичне бачення знає, звичайно, і вибіркові принципи, але всі вони архітектонічно підпорядковані верховному ціннісному центру споглядання, людині.

У цьому сенсі слушно говорити про об'єктивну естетичну любов, не надаючи тільки цьому слову пасивного психологічного значення, як про принцип естетичного бачення. Ціннісне різноманіття буття як людського (співвіднесеного з людиною) може бути дано тільки любовному спогляданню, лише любов здатна утримати і закріпити це багато- і різно-

маніття, не розгубивши і не розсіявши його, не залишивши лише голий кістяк основних ліній і смислових моментів. Тільки безкорислива любов за принципом (не від добра любий, а від любові добрий), тільки любовно зацікавлена увага здатна розвинути досить напружену силу, щоб охопити й утримати конкретне розмаїття буття, не збіднивши і не схематизувавши його. Байдужа чи неприязна реакція – завжди збіднювальне і розкладальне предмет відреагування: пройти повз предмета у всьому його багатоманітті, ігнорувати або подолати його. Сама біологічна функція байдужості – це звільнення нас від розмаїття буття, відволікання від практично неістотного для нас, як би економія, збереження його від розсіювання в різноманітті. Така само і функція забуття.

Безлюбність, байдужість ніколи не розвинуть достатньо сил, щоб напружено уповільнити над предметом, закріпити, виліпити кожен його найдрібнішу подробицю чи деталь. Тільки любов може бути естетично продуктивною, лише у гармонії з коханим можлива повнота багатоманіття.

Стосовно ціннісного центру (конкретної людини) світ естетичного бачення не повинен розрізняти форму і зміст: людина і формальний, і змістовний принцип бачення, [причому] в їх єдності і взаємопроникненні. Тільки відносно абстрактно-змістових категорій можливо це розрізнення. Всі ідеально-формальні моменти стають визначеними фрагментами архітектоніки лише у співвідношенні з чітко окресленою цінністю смертної людини. Всі просторові і часові відношення співвідносяться тільки з нею і тільки щодо неї знаходять вартісний зміст: *високо, далеко, над, під, безодня, безмежність* – усе відображають життя і напруження смертної людини, звісно, не в абстрактно-математичному значенні їх, а в емоційно-вольовому ціннісному сенсі.

Тільки цінність смертної людини умасштабнює просторово-часовий шерех: простір ущільнюється як можливий її кругозір, її потенційне оточення, а час має ціннісну вагомість і силу як протягом життя тлінної особи, причому [?] і зміст часового визначення, і формальна тяжкість, і значущий плин ритму. Якби людина не була смертна, емоційно-вольової тон цього протікання, цього: *раніше, пізніше, ще, коли, ніколи* – і формальних моментів ритму, був би інший. Знищимо масштаби [?] життя смертної людини – згасне цінність того, що переживається: і ритму, і змісту. Звичайно, справа тут не у певній

математичній тривалості людського життя (70 років), вона може бути довільно велика чи мала, а тільки у тому, що є терміни, межі життя – народження і смерть, і тільки факт наявності цих термінів створює емоційно-вольове забарвлення потоку часу обмеженого життя: і сама вічність має ціннісний сенс у співвіднесенні з детермінованим життям.

Найкраще ми можемо пояснити [?] архітектонічне розташування світу естетичного бачення навколо ціннісного центру – смертної людини, проаналізувавши (формально-змістовно) конкретну архітектоніку якогось твору. Зупинимося на ліричній п'єсі О. Пушкіна 30-го року: “Розлука”.

У цій ліричній п'єсі дві дійові особи: ліричний герой (об'єктивований автор) і вона (Різнит), а відтак два ціннісних контексти, дві конкретні точки [відліку] для співвіднесення до них визначених вартісних моментів буття, при цьому другий контекст, не втрачаючи своєї самостійності, ціннісно охоплюється першим (реально стверджується ним); й обидва цих контексти, своєю чергою, обіймаються єдиним ціннісно схвалюваним, естетичним контекстом автора-художника, який перебуває поза архітектонікою бачення світу твору (не автор-герой, член цієї архітектоніки) і спостерігача. Неповторне місце в бутті естетичного суб'єкта (автора, споглядача), точка сходження його естетичної активності – об'єктивної любові до людини, має тільки одне визначення – позазнаходження стосовно всіх моментів архітектонічної єдності [нерозбірливо] естетичного прозріння, що й уможливорює уперше охоплення всієї – і просторової, і часової – архітектоніки ціннісно єдиною підтверджуваною активністю. Естетичне вживання бачення героя предмета зсередини активно здійснюється з цього унікального позаприсутнього місця, і тут же на ньому втілюється естетичне прийняття – схвалення й оформлення матерії вживання в єдиній архітектоніці бачення. Позаприсутність суб'єкта – і просторова, і часова, і ціннісна – [тут] не я предмет вживання і бачення, що вперше уможливорює естетичну активність оформлення.

Всі конкретні моменти архітектоніки стягуються до двох ціннісних центрів (герой і героїня) й однаково охоплюються стверджувальною ціннісною людською естетичною активністю у єдиній події. Простежимо це розташування конкретних миттєвостей буття:

*Для берегів вітчизни дальньої
Ти покидала край чужий (О. Пушкін).*

“Береги вітчизни” перебувають у ціннісному просторово-часовому контексті життя героїні. Для неї вітчизна, [де] у її емоційно-вольовому тоні можливий просторовий кругозір стає вітчизною (в конкретно-ціннісному сенсі слова, у повноті його узмістовлення), з її одиничністю співвіднесено і подією конкретизовано у “край чужий” простір. І момент просторового руху з чужини у вітчизну даний, подією здійснюється у її емоційно-вольовому тоні. Однак він конкретизований тут одночасно і в контексті життя автора як подія у ціннісному контексті його прожиття: “ти покидала”. Для нього (у його вказаному тоні) вона б поверталася, тобто переважав би більш позитивний ціннісний тон. Це з його неповторного місця у події вона “покидає”. Унікальна єдність події життя у його емоційно-вольовому тоні дана й реальна архітектонічна мить, виражена епітетом “дальня”. У цей час подією не суттєво, що їй доведеться здійснити довгий шлях, а важливо, що вона буде далеко від нього, хоча “далечинь” має вартісну вагу і в її лоні. Тут [має місце] взаємопроникнення та єдність подій при ціннісній незлитості контекстів.

Це взаємопроникнення і ціннісна незлитість – єдність події – ще виразніше у другій половині строфи:

*У час незабутній, у час сумний
Я довго плакав перед тобою.*

І час і його епітети (“незабутній”, “сумний”), і для нього і для неї подієві, набувають вагомості у її та у його часовому вимірі спричиненого смертного життя. Але його емоційно-вольовою тон переважає. У співвіднесенні з ним вартісно [нерозбірливо] цей часовий момент [постає] як ціннісно заповнений розлукою час його єдиного життя.

У першій редакції і початок був даний у ціннісному контексті героя:

*Для берегів чужини далекої
Ти покидала край рідний.*

Тут “чужина” (Італія) і “рідний край” (Росія) дані в емоційно-вольовому тоні автора-героя. У співвіднесенні з нею той самий простір – у події її життя – посідає [?] протилежне місце.

*Мої холодніючі руки
Тебе намагались утримати.*

У ціннісному контексті героя “холодніючі руки” намагались утримати у своєму просторовому оточенні, в безпосередній близькості до тіла – до єдиного просторового центру, того конкретного фокусу, який осмислює, ціннісно ущільнює і вітчизну, і чужину, і далечинь, і

близькість, і минуле, і стислість часу, і довготривалість плачу, і вічність незабутнього.

Нудне чекання страшної розлуки

Мій стогін благав не обривати.

І тут переважає контекст автора. Відтак змістовна і ритмічна напруженість, і деяке прискорення темпу – наструненість смертного спричиненого життя, ціннісне пришвидшення життєвого темпу в напруженій подієвості.

Ти говорила: в день побачення

Під небом вічно блакитним.

Її і його контексти в мобілізованому взаємопроникненні, просякнуті єдністю ціннісного контексту смертного людства: “*вічно блакитне небо*” в лоні кожної смерті і життя. Але тут цей момент загальнолюдської подієвості даний не безпосередньо естетичному суб’єкту (позаявної архітектоніці світу у творі автору-споглядачеві), а зсередини контекстів [кожного з героїв], тобто входить як ціннісно наснажений момент у подію [їхнього] побачення. Побачення – зближення конкретних ціннісних центрів життя (його і її), у якому б то не було плані (земному, небесному, часовому, позачасовому) – важливіше [?] подієвої близькості в одному кругозорі, в одному ціннісному оточенні. Наступні дві строфи поглиблено конкретизують побачення.

Але там, на жаль, де неба склепіння

Сяють у блиску блакитному,

Де під скелями дримають води

Заснула ти останнім сном

Твоя краса, твої страждання

Зникли в урні гробовій

Зник і поцілунок побачення.

Але чекаю його: він за тобою!

Перші три рядки цих останніх двох строф зображують подієві моменти [?] загальнолюдського контексту цінностей: краса Італії постає у вартісному форматі героїні (її світ) і звідси таке схвалення входить і в особисте поле героя. Це оточення події її неповторної смерті і для неї і для нього. Тут можливе довілля її життя і майбутнього побачення стало дійсним оточенням її смерті. Ціннісно-подієвий зміст світу Італії для героя – це світ, де її вже немає, світ, ціннісно освітлений її вже-небуттям у ньому. Для неї – світ, де вона могла б бути. Всі наступні рядки дані в емоційно-вольовому тоні автора-героя, але у цьому тоні [нерозбірливо] передбачається останній рядок: упевненість, що обіцяне побачення все ж відбудеться, що незамкнуте коло подієвого взаємопроникнення їх ціннісних контекстів [усуцільниться]. Емоційно-вольова тональність розлуки і невідбутого побачення тут переходить у тон, підготовляючи його, вірного і неминучого побачення там.

Такий розподіл подієвих моментів буття навколо двох ціннісних центрів. Один і той же із цієї точки зору змістовно-смысловий предмет (Італія) [постає] різним подієвим моментом відмінних ціннісних контекстів: для неї – *батьківщина*, для нього – *чужина*, факт її відбуття для неї – *повернення*, для нього – *покидання* і т. ін. Єдина і собі-тотожна Італія і відокремлювана її від Росії математично собірівна “*далечинь*” тут увійшли в єдність події, і живі в ній не своєю змістовною ідентичністю, а тим унікальним місцем, яке вони займають у єдності архітектоніки і яке розташоване навколо самотніх ціннісних центрів. Чи можна, однак, протиставити єдину собі-тотожну Італію як дійсну й об’єктивну тільки випадковому, суб’єктивному переживанню Італії – *батьківщини, чужини*, Італію, де вона тепер спить, суб’єктивно-індивідуально переживаній? Таке протиставлення докорінно неправильне. Подієве пережиття Італії охоплює як засадовий момент її дійсну цілісність в одиничному і непересічному бутті. Але ущільнюється ця єдина Італія, обростає плоттю і кров’ю лише зсередини своєї закоріненої причетності до єдиності буття, моментом якого і є незрівняна Італія. Проте цей подієвий контекст неповторної причетності незамкнутий і неізолюваний. Для подієвого контексту автора-героя, де Італія – *чужина*, зрозумілий і схвалений також і ціннісний контекст, де Італія – *батьківщина* (її контекст). Через причетність героя до буття в унікальному місці його неподільна собі-тотожна Італія ущільнилася для нього в *чужину* і для нього ж у *батьківщину* його коханої, бо вона ціннісно підтримана ним, а отже [прийнятий] і весь її ціннісно-подієвий контекст, де Італія – *батьківщина*. І всі інші можливі подієві відтінки непересічної Італії, співвіднесені з конкретно-ціннісно-схваленими людьми, – Італія людства входить у [лоно] причетної свідомості з його єдиного місця. Вона повинна вступити у якесь подієве відношення до конкретно підтримуваної цінності, щоб стати моментом реальної свідомості, хоча б суто теоретичної, свідомості географа. Тут немає ніякого релятивізму: правда буття-події цілком вміщає у себе всю позачасову абсолютність теоретичної істини. Єдність світу – момент його конкретної єдиності й необхідна умова нашої думки зі сторони її змісту, себто думки-судження, але для справжньої думки-вчинку мало однієї єдності.

Зупинимось ще на деяких особливостях архітектоніки розглядуваної ліричної п’єси. Ціннісний контекст героїні задіяний і долуче-

ний до контексту героя. Герой перебуває у точці справжнього неповторного часу свого життя, події розлуки і смерті коханої розташовані в його єдиному минулому (переведені у план спогадів) і через теперішнє потребують заповненого майбутнього, жадають подієвої вічності, це ущільнює й увагомлює всі часові межі і відносини-причетність до переживання часу події. Вся ця конкретна архітектоніка у її цілому дана естетичному суб'єкту (художнику-споглядачеві), котрий поза межі її. Для нього герой і весь конкретний подієвий контекст його співвіднесені з цінністю людини і людського, оскільки він – естетичний суб'єкт, узаконено причетний єдиному буттю, де цінним моментом є людина і все людське. Для нього оживає і ритм як вартісно напружений перебіг життя смертної людини. Вся ця архітектоніка й у своїй змістовності, і у своїх формальних моментах жива для естетичного суб'єкта лише остільки, оскільки ним справді схвалена цінність усього людського.

Така [, власне,] конкретна архітектоніка світу естетичного бачення. Всюди тут момент цінності зумовлений не основоположенням як принципом, а єдиним місцем предмета в конкретній архітектоніці події з неповторного становища причетного суб'єкта. Всі ці акценти узаконені як моменти конкретної людської унікальності. Тут і просторове, і часове, і логічне, і ціннісне ущільнені у їх реальній єдності (*вітчизна, далечинь, минуле, було, буде* тощо), співвіднесені з конкретним цінним центром, несистематично, а архітектонічно підпорядковані йому, осмислені і локалізовані через нього і в ньому. Кожен момент тут живий як унікальний, і сама єдність [становить] тільки мить конкретної одиничності.

Однак ця зображена нами в основних на черках естетична архітектоніка є спосіб вираження продукованого в естетичному вчинку споглядання світу, сам же вчинок і я – той, хто вчиняє, перебуваємо поза цією архітектонікою, виключені з неї. Це світ закоріненого буття інших людей, але мене, висловлюваного, в ньому немає. Це світ єдиних вихідних із себе інших людей і ціннісно співвіднесеного з ними буття, хоча мною вони віднаходяться, я-неповторний, із себе поширюваний, – принципово перебуваю поза архітектонікою. Я причетний лише як споглядач, але споглядання становить дієву активну поза межовість глядача [відносно] предмета споглядання. Естетично споглядальна неповторність людини сутнісно не вмщує моєї одиничності. Естетична діяльність – це спеціальна, об'єктивована причет-

ність, [тому] зсередини естетичної архітектоніки немає виходу в світ того, хто вчиняє, він знаходиться поза полем об'єктивованого естетичного бачення.

Переходячи тепер до істинної архітектоніки переживаного світу життя, світу причетно вчинкової свідомості, ми перш за все вбачаємо принципову архітектонічну різнозначність моєї єдиної непересічності і неповторності всякого іншого й естетичного і справжнього – людини, конкретного переживання себе і пережиття іншого. [При цьому] цілком схвалена цінність особи і моя-для-себе цінність докорінно відмінні.

Ми тут говоримо не про абстрактну оцінку разутіленої теоретичної свідомості, яка знає тільки загальну змістово-смыслову цінність будь-якої особистості, кожної людини, подібна свідомість не випадково не може породити неповторного конкретного вчинку, але лише його оцінку *post factum* як окремого екземпляра. Ми говоримо про дієву реальну оцінку вчинкової свідомості, про вчинок-оцінку, який шукає собі виправдання не у системі, а в цілісній і достеменно неповторній дійсності. Ця свідомість протиставляє себе для себе всім іншим, як іншим для неї, своє вихідне я решті віднаходжуваним, непересічним людям, себе-причетного-світу, в котрому я перебуваю разом з усіма інакшими людьми. Я-єдиний із себе виходжу, а всіх інших знаходжу, і в цьому глибока онтологічно подієва різнозначність.

Вищий архітектонічний принцип дійсного світу вчинку є конкретне, виражально значуще протиставлення я та іншого. Два сутнісно різних, але співвіднесених між собою ціннісних центри знає життя: себе та іншого, і навколо цих центрів розподіляються і розміщуються всі повсякденні моменти буття. Один і той же змістовно тотожний предмет [як] момент буття, співвіднесений зі мною або з іншим, має ціннісно різний вигляд, і весь єдино змістовлений світ, зіставлений зі мною чи з іншим, просякнутий зовсім іншим емоційно-вольовим тоном, по-різному вартісно значущий у своєму самому живому найістотнішому сенсі. Цим не порушується смислова єдність світу, але підноситься до межі подієвої неповторності.

Ця двоплановість ціннісної визначеності світу – для себе і для іншого – набагато глибша і принциповіша, ніж та відмінність у витлумаченні предмета [?], яку ми спостерігали всередині світу естетичного бачення, де одна і та ж Італія була *батьківщиною* для однієї і *чужиною* для іншої людини й де ці відмінності в значущості архітектонічні, хоча всі вони перебувають в одному ціннісному вимірі, у світі

інших для мене. Це – архітектонічне взаємовідношення двох значуще схвалених інших. Й Італія-батьківщина, й Італія-чужина витримані в одній тональності, обидві знаходяться у світі, співвідносному з іншим. Світ у зіставленні зі мною сутнісно не може увійти в естетичну архітектоніку. Як ми докладно побачимо далі, естетично споглядати – це означає переносити предмет у ціннісний план іншого.

Вказане ціннісне архітектонічне розпадання світу на я і всіх інших для мене не становить пасивно випадкове, а активне й належне. Ця архітектоніка дана і задана, адже це є архітектоніка події. Вона не дана як готова і застигла, в яку я поміщений пасивно, це заданий план моєї орієнтації у події-бутті, [причому] архітектоніка, невпинно активно здійснювана моїм відповідальним учинком, учинком піднесена і тільки у його відповідальності стійка. Конкретна обов'язковість є архітектонічна повинність: здійснити своє неповторне місце в унікальній події-буттєвості, де вона перш за все визначається як ціннісне протиставлення я та іншого.

Це архітектонічне протиставлення здійснює кожний моральний учинок, і його розуміє елементарна моральна свідомість, однак теоретична етика не має для його вираження адекватної форми. Форма загального положення, норми чи закону принципово не здатна відобразити це протиставлення, сенс якого становить [форма], абсолютна себе [нерозбірливо]. Неминуче виникне двозначність, суперечність форми і змісту. Тільки у формі опису конкретного архітектонічного взаємовідношення можна відобразити цей момент, але такого опису моральна філософія поки ще не знала. Звідси зовсім не випливає, звичайно, що це протиставлення залишилося вповні не вираженим і невисловленим, адже у цьому [полягає] сенс всієї християнської моральності, від нього відштовхується й альтруїстична мораль; [проте] адекватного наукового осмислення і повної принципової продуманості цей [нерозбірливо] принцип моральності донині не отримав.

Друкується за виданням:
Бахтин М.М. К философии поступка.
Философия и социология науки и техники.
Ежегодник. Москва, 1986.

Переклад проф. Анатолія В. ФУРМАНА

Рецензенти:
д. психол. н., проф. Москальцев В.П.,
к. психол. н., доц. М'ясоїд П.А.

Надійшла до редакції 12.12.2018.
Підписана до друку 11.06.2019.