



**А.С. Канарський**

**ДІАЛЕКТИКА ЕСТЕТИЧНОГО ПРОЦЕСУ.**

**Книга 1. ДІАЛЕКТИКА ЕСТЕТИЧНОГО ЯК ТЕОРІЯ ЧУТТЄВОГО  
ПІЗНАННЯ**

# Зміст

ПЕРЕДМОВА .....	3
ВСТУП .....	4
РОЗДІЛ I. ПРО МЕТОДОЛОГІЮ ДОСЛІДЖЕННЯ ЧУТТЄВИХ ПРОЦЕСІВ.....	8
1. 1. ПРОБЛЕМА ЕСТЕТИЧНОГО ЯК ПРОБЛЕМА САМОЦІЛЬНОСТІ ЧУТТЄВОГО. ....	8
1.2. «ПРИНЦИП ОНТОЛОГІЗМУ», АБО ПРО СТАВЛЕННЯ ДО ДІАЛЕКТИКИ ЯК ТЕОРІЇ ПІЗНАННЯ .....	37
1.3. «ПРИНЦИП ГНОСЕОЛОГІЗМУ», АБО ПРО СТАВЛЕННЯ ДО ДІАЛЕКТИКИ ЯК ЛОГІКИ ПІЗНАННЯ .....	64
РОЗДІЛ II. ПРО СПЕЦИФІЧНИЙ ПРИНЦИП І «ПОЧАТОК» ТЕОРІЇ ЕСТЕТИЧНОГО. ЕСТЕТИЧНЕ І БАЙДУЖЕ .....	85
2.1. ЄДНІСТЬ ДІАЛЕКТИКИ, ЛОГІКИ І ТЕОРІЇ ПІЗНАННЯ ЩОДО СПЕЦИФІКИ ЕСТЕТИЧНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ. ПОНЯТТЯ «ПОЧАТКУ» ТЕОРІЇ ЕСТЕТИЧНОГО .....	85
2.2. ЕСТЕТИЧНЕ І БАЙДУЖЕ. ПРО ТЕОРЕТИЧНИЙ І БЕЗПОСЕРЕДНЬО ЧУТТЄВИЙ ЗМІСТ ЦИХ ПОНЯТЬ.....	100
РОЗДІЛ III. ПРИРОДА ФЕНОМЕНА ЧУТТЄВОГО .....	122
3. 1. СУБ'ЄКТ І ОБ'ЄКТ ЧУТТЄВОЇ ДІЯЛЬНОСТІ.....	122
3. 2. ЧУТТЄВЕ ЯК ПРОЦЕС. РОЗСУДЛИВЕ І РОЗУМНЕ В ЧУТТЄВОМУ ВІДНОШЕННІ ЛЮДИНИ .....	138
РОЗДІЛ IV. БЕЗПОСЕРЕДНЄ. ЗАКОНОМІРНІСТЬ ЕСТЕТИЧНОГО СТАНУ .....	157
4. 1. ПРИРОДА БЕЗПОСЕРЕДНЬОГО. МЕТА І ЗАСІБ У ЧУТТЄВІЙ ДІЯЛЬНОСТІ.....	157
4. 2. ЕСТЕТИЧНЕ ЯК СТУПІНЬ БЕЗПОСЕРЕДНОСТІ ЧУТТЄВОГО. ФОРМА ЕСТЕТИЧНОГО СТАНУ.....	176
4. 3. ПРО ОБРАЗНІСТЬ ЕСТЕТИЧНОГО ВІДНОШЕННЯ, АБО ПРО СПІВ-ОБРАЗНІСТЬ ФЕНОМЕНА ЧУТТЄВОГО .....	196
4. 4. ЗАКОНОМІРНІСТЬ ЕСТЕТИЧНОГО ПРОЦЕСУ І ОСОБЛИВОСТІ ЙОГО ІСТОРИЧНОГО АНАЛІЗУ. ДО ПЕРЕДУМОВ ПОБУДОВИ ТЕОРІЇ РОЗВИТКУ ЕСТЕТИЧНОГО .....	208
СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ .....	221
Посилання .....	224

## ПЕРЕДМОВА

Вважаю за можливе сказати: це розумна, серйозна і цікава книга, гідна уваги і роздумів.

Проблема, що позначена в заголовку роботи, належить, поза сумнівом, до числа фундаментальних і найважчих проблем, дослідження яких вимагає не тільки серйозної теоретичної підготовки, а й значної інтелектуальної мужності. Автор добре розуміє ці труднощі, вміло і глибоко, з марксистських позицій розкриває суперечливі погляди на феномен естетичного, що склалися в нашій літературі. Тут переконливо показано, що сама можливість виникнення таких, здавалося, несумісних точок зору закладена в гостро діалектичній природі предмета аналізу, в самій суті досліджуваного явища. Тому автор справедливо вбачає свою задачу в тому, щоб уважно проаналізувати ті загальні умови і причини, на ґрунті яких взагалі виникає естетичний процес як необхідний компонент і аспект людської культури в цілому.

Такий - гранично загальний - план розгляду проблеми зумовив підвищений інтерес автора до методологічної сторони справи і тому призводить до необхідності проаналізувати такі категорії, як «потреба», «мета», «самоціль», «засіб», «безпосереднє», «образ», «доцільне» і т.д. Може здатися, що автор уходить тут занадто далеко від предмета свого безпосереднього дослідження - явища естетичного як такого, занадто розширює рамки предмета естетики. На наш погляд, в цьому проявляється власне достойність, перевага його підходу до проблеми. Усвідомити сутність естетичного процесу неможливо, мабуть, шляхом формального аналізу існуючих естетичних явищ, що вже склалися в готовому вигляді. Єдино вірним шляхом є тут пошук відповіді на більш змістовне питання: звідки і як виникає та своєрідна людська потреба, яка призводить пізніше до появи особливої, відносно самостійної галузі суспільного виробництва, а саме - мистецтва? Автор переконливо і, на мій погляд, абсолютно

правильно вказує, що у формуванні мистецтва слід бачити передусім процес розвитку специфічно людської чуттєвості в тому широкому сенсі цього слова, який був наданий йому в класичній філософській літературі, що представлена іменами Канта і Гегеля, Фойєрбаха і Чернишевського, і який чітко прочитується в філософських роботах К. Маркса і Ф. Енгельса. Розуміння активності мистецтва тим самим доводиться до осмислення сутності людської сприйнятливості, живого руху культури, представленої як сукупність форм виробництва самої людини.

Тут немає потреби в викладі цілого ряду помітних ідей, які читач знайде в тексті роботи. Хочу лише зазначити, що подібного роду дослідження в естетичній науці вкрай важливі і необхідні.

Доктор філософських наук Е.В. Ільєнков

## **ВСТУП**

Успішне розв'язання різноманітних теоретичних питань тісно пов'язано з розробкою найважливіших, фундаментальних проблем науки, що складають методологічний стержень побудови специфічних знань. Кожна наукова дисципліна має такі проблеми, і їх розробка є надзвичайно відповідальною справою. В естетичній науці однією з таких проблем, яка впродовж багатьох років привертає найпильнішу увагу дослідників, є проблема естетичного, питання специфіки естетичних відношень. Така увага не випадкова. В естетиці немає жодного більш-менш важливого в теоретичному відношенні питання, розв'язання якого не впиралося б у тлумачення суті естетичного, його природи і особливостей прояву. Так чи інакше, будь-яке дослідження, що здійснюється в межах естетики як науки, не може не виходити з того чи іншого уявлення естетичного без того, щоб не втратити специфіку аналізу, а тим самим і не допустити помилки власне методологічного порядку. Ця обставина робить проблему

естетичного однією з центральних в нашій науці, і звернення до неї завжди супроводжувалося подоланням труднощів не тільки вузькоспеціального, а й філософського плану.

Тлумаченню естетичного присвячена величезна кількість літератури. Об'ємність, багатоплановість її настільки значна, що вона сама вже потребує особливого аналізу і цілком заслуговує самостійного філософського дослідження. Однак загальний її недолік (при всьому тому, що в ній знайшли висвітлення багато сторін проблеми, намітилися точки зору дослідників, зроблено чимало важливих для естетики висновків) залишається все-таки відчутним: значна частина такої літератури вкрай суперечлива в специфічно методологічному відношенні, що не може не відбиватися на розумінні найважливіших принципів підходу до естетичного. Уже стало доволі звичним зіштовхуватися з ситуацією, коли що не дослідник - то своя концепція естетичного, своє тлумачення природи і закономірностей його прояву. Цікаво відзначити, що навіть програма з курсу основ марксистсько-ленінської естетики, враховуючи, напевно, цю строкатість сформованих поглядів на естетичне, вже протягом багатьох років не дає якогось однозначного тлумачення його сутності, а разом з тим - і дуже багатьох питань, які так чи інакше зачіпають цю сутність. З цим, можливо, пов'язані і ті потоки критичної літератури, які часом захльостували суть проблеми, створювали навколо неї ореол таємничості, викликали не завжди необхідні і достатньо компетентні суперечки серед фахівців різних кіл.

Сьогодні про естетичне пише і психолог, і кібернетик, і економіст, не кажучи вже про філософа чи мистецтвознавця. І це в певній мірі зрозуміло. Активне вторгнення прикладних галузей естетики в різні сфери життєдіяльності людей так чи інакше штовхає і різних фахівців до заняття естетичною проблематикою. Однак навряд чи таке заняття може принести хороші плоди без створення самими естетами єдиної наукової теорії естетичного, без вироблення загальних методологічних засад його пізнання.

Зрозуміло, це завдання не під силу одному досліднику. Більш того, вже своєрідна «популярність» проблеми і накопичення літератури по ній роблять самих естетиків доволі обережними у судженнях. І справді, сьогодні неупередженому дослідникові, який розуміє всю складність обставин, що склалися у вирішенні проблеми, надзвичайно важко взяти на себе сміливість якогось узагальненого тлумачення естетичного без загрози бути запідозреним якщо не в зайвому абстрагуванні, то просто в банальності. Склалася навіть думка, що позитивне вирішення нашої проблеми - це справа не стільки самих естетиків, скільки колективу фахівців із різних галузей знань: психологів і фізіологів, кібернетиків і мистецтвознавців, тощо.

Певна частка істини тут є. Однак, не заперечуючи ролі інших, в тому числі і нефілософських наук, було б невиправданим не довіряти самій естетиці в її можливості розкрити на належному рівні природу свого ж поняття. Мабуть, навпаки, проблема естетичного саме й залишається тією найзагальнішою і специфічною проблемою естетичної науки, умовою вирішення якої є не стільки вузький і окремих, скільки гранично широкий до неї підхід: осмислення основних понять естетики на категоріальному рівні, розкриття вузлових моментів, принципів, законів руху естетичних знань і виявлення в них місця і функцій поняття естетичного.

Такий підхід вкрай необхідний, і здійснити його дуже важливо. Звичайно, певної абстрактності тут не уникнути. Але, з іншого боку, і маючи справу з так званім «конкретним аспектом» аналізу проблеми (коли інший аспект відносять на рахунок психолога або мистецтвознавця), навряд чи можна уникнути постановки питання, що цікавить нас, оскільки при перевірці завжди виявиться, що певним чином цілісне, узагальнене уявлення естетичного вже з самого початку буде вводиться, бодай заднім числом, в живий контекст розв'язання задачі або у всякому разі якось мається на увазі в ній.

З урахуванням цих обставин визначився і головний задум даного дослідження. Не прагнучи до вичерпного аналізу діалектики різних форм буття естетичного (його проявів в природі, суспільстві, мистецтві), ми зробили спробу розглянути його в певній цілісності, до того ж в тому розумінні його діалектичного розвитку, в якому це останнє можна уявити як завершене в чуттєвому стані людини. Іншими словами, завдання зводилося до того, щоб осмислити діалектику естетичного процесу як теорію пізнання феномена чуттєвого взагалі, а тим самим - і як теорію розвитку, і як логіку становлення такого феномена. Говорячи філософською мовою, уявлялося важливим здійснити свідоме застосування відомого в філософії принципу збігу діалектики, логіки і теорії пізнання до вирішення одного з окремих, але по-своєму фундаментальних питань естетичної науки.

Поставлене в такому вигляді завдання дослідження спричинило і відповідний спосіб його вирішення.

По-перше, в силу специфічності підходу вже з самого початку довелося відмовитися від поділу діалектики на так звану «об'єктивну» і «суб'єктивну», тобто на діалектику естетичної речі і діалектику сприйняття (пізнання) цієї речі. На наш погляд, справжня діалектика естетичного - це природний історичний (і практичний) процес переходу об'єктивності чуттєвого явища в суб'єктивний стан, самопочуття людини, іншими словами, - своєрідне «дооформлення» буття естетичного до рівня його завершення в людському переживанні і ствердженні.

По-друге, якщо саме в такому переживанні і ствердженні естетичне може бути зрозуміле як процес, до того ж закономірний і дійсно суперечливий, то тільки в такій формі його належало розглянути від початку і до кінця.

З цих міркувань в дослідженні опущені і різноманітні аспекти підходу до естетичного - онтологічний, гносеологічний, аксіологічний та ін. Зберегти повноту і єдине вираження

діалектики в реальному естетичному процесі можна лише за умови збереження її в самій теорії. Це означає, що якщо і можна було допускати її якийсь поділ або розчленування, то аж ніяк не на шляху звернення до різних сфер виявлення естетичного або до різних аспектів її опису, а на шляху осмислення її або як теорії пізнання, або як логіки, або як теорії розвитку. А втім, мабуть, навіть такий поділ діалектики залишається чисто умовним. Позаяк головне покладено в необхідності збереження самого принципу її збігу з теорією пізнання, теорією розвитку, логікою.

Наскільки вдалася поставлена задача - можна судити по спробі її вирішення в пропонованій частині роботи. У всякому разі, практика сучасних досліджень в естетиці наполегливо спонукає до самої постановки її в зазначеному плані, з урахуванням того надто важливого в методологічному відношенні матеріалу, який представлений філософськими розробками матеріалістичної діалектики як логіки і марксистської теорії пізнання.

## **РОЗДІЛ І. ПРО МЕТОДОЛОГІЮ ДОСЛІДЖЕННЯ ЧУТТЄВИХ ПРОЦЕСІВ.**

### **1. 1. ПРОБЛЕМА ЕСТЕТИЧНОГО ЯК ПРОБЛЕМА САМОЦІЛЬНОСТІ ЧУТТЄВОГО.**

Складним і багатогранним є людський чуттєвий стан. Але в процесі, в живій зміні цих станів доволі чітко простежується і стійка особливість їх прояву. Жоден з таких станів не може бути абсолютно відірваним від іншого. У кожному з них відбивається і певна міра небайдужості людини до предмету діяльності, і така ж міра небайдужості її до самої себе, до свого цілісного уявлення про життя, сенсу людського буття. До того ж ставлення до цього останнього завжди представлено в значенні якоїсь найближчої і безпосередньої зацікавленості людини, так що в певному сенсі можна завжди стверджувати: навіть в емпірично простому акті задоволення потреби людини міститься вираження її ствердження



у всій сукупності її сформованих відношень, запитів і прагнень до життя. І «взагалі безглуздо припускати .., - писав К. Маркс, - що можна задовольнити одну якусь пристрасть, відірвану від всіх інших, що можна задовольнити її, не задовольнивши разом з тим себе, цілісного живого індивіда» [1, т. 3, 252].

Людина віддає предмету діяльності не тільки час (як це зазвичай фіксується виразом «втратив час»), не тільки мускульну чи інтелектуальну енергію, а й буквально момент життя, як він представлений єдністю свого чуттєвого вираження - безпосередністю стану людини. Виявлення цієї безпосередності вочевидь свідчить про вкрай важливі й істотні сторони зв'язку людини як з предметним світом взагалі, так і зі світом її суб'єктивності, духовності. Чуттєвий стан немислимий без руху безпосередності. Саме тому надзвичайно важливо зрозуміти, чим є це життя «у моменті», яким чином чи способом має виявитися цей чуттєвий стан, щоб можна було констатувати в діяльності людини прояву чогось воістину незвичного, величного естетичного.

А втім, це важливо зрозуміти не заради знань, і - нехай це й прозвучить тривіально - заради людського ствердження самого життя в будь-якій наявній ситуації, в будь-якому моменті буття. Адже навіть в цьому моменті, як у краплі води, може відбитися все життя людини, всі протиріччя її реального соціального стану: трагізм чи комізм, падіння чи піднесення тощо, що, взяте в значенні не тільки чужих бід або радощів, а й своїх, так само повчальне і гідне співучасті, як повчальне і гідне того все життя людства.

Але, напевно, і це не все. Ми говоримо тут про співучасть як про певну схильність до справді практичної дії. Адже, як це не дивно, саме так звана «точка зору практики» (і, мабуть, не теорії, де все наперед і до деталей може бути з'ясовано) часом штовхає нас, всупереч тому, що знаємо, на зовсім інший хід роздумів і дій.

Мовляв, яка користь від якогось моменту життя, якщо у нас «в запасі» п'ятдесят, вісімдесят, сто років життя і таких «моментів» в ньому не перерахувати? І потім: чи розумно вбачати в минушому стані людини щось незвичайне і над особливе, якщо наперед відомо, що цим станом не вичерпується життя, вся його велич і розмаїття? Швидше, навпаки, практика показує, що найчастіше слід принести в жертву часу чималу частину життя, щоб прозу останнього змінити на свято.

Здається, навряд чи можна спростувати цю «точку зору» чисто теоретичним шляхом, апелюючи до свідомості, до переконання в найвищу цінність і моменту життя, не кажучи вже про все життя, як воно вистраждано в людському ідеалі, - позаяк така «точка зору» має ще й цілком реальні підстави. У світі ще існують передумови того, щоб людина перетворювала момент життя, а разом з ним - і все життя лише в простий засіб для продовження буття, в своєрідний «понеділок», до якого слід просто «дожити». При цьому всі інші прояви такого життя вже іншими і не можуть бути, як тільки зрівняльними і безликими за своєю цінністю. В рівній мірі не може бути іншою і все подальше за цим «понеділком» життя. Оскільки живий процес, тенденція останнього і приноситься тут в жертву голому результату цього «дожити», досить наблизитися до нього не тільки в думках, а й наяву, як згідно повторюваності все тих же одноманітних станів життя з'явиться новий «понеділок», так само безликий і безцільний, як і попередній. І так до нескінченності.

Ми обрали об'єктом критики зовсім не містечкове, ходяче уявлення про людські цінності життя. Живучість згаданої «точки зору» доволі відчутна, щоб не помітити її слід навіть в тій самій «науці про людські цінності» (Ю. Борєв), в естетиці, з висоти якої створюються цілі теорії, виробляється найширше уявлення про цінності, формуються наукові поняття. Сміємо думати, що такий слід цілком помітний і в відомих концепціях естетичного.

Але це окрема розмова. В даному випадку ми зовсім не згущаємо фарби. Адже, по суті, саме таку метаморфозу цінностей можна спостерігати і в чисто теоретичній ситуації, коли, скажімо, той-таки момент життя, чуттєвий стан, може представлятися для естетика чимось випадковим і таким, що не заслуговує особливої уваги, якщо не оформиться у відповідний «аспект» аналізу, на рівні певної термінології, і взагалі - не стане розглядатися в руслі того ще часом модного напрямку мислення, яке ганяється за новизною «підходів» до об'єкту і незвичністю викладу знань. Адже, виявляється, і тут мета і засіб можуть бути поставлені на голову. Позаяк в даному випадку вже зовсім не об'єкт починає складати цю мету, як вона повинна визначитися сенсом існування естетичної науки взагалі і справжнім значенням досліджуваного об'єкта зокрема, а сам цей «аспект» чи «підхід» до об'єкта, процедура пошуку його якоїсь незвичної, «нової сторони» і такий же незвичний виклад її в теорії.

Але предмет розмови і справді простий - безпосередність людського чуттєвого стану. І «аспект» осягнення цього стану може бути, по суті, один: взяти його живим, не збідненим, коротше кажучи, таким, яким він в дійсності є, несучи в собі тягар всіх визначень життя, нехай навіть в одному з окремих його проявів. Нарешті, і цінність його така, що під стать цінності будь-якого руху знання чи роздумів. Адже, напевно, тривіальною виглядатиме думка, що для того, щоб померти, достатньо втратити життя бодай в одному з його моментів. Мабуть, і немає потреби доводити важливість предмета розмови. Справа швидше за тим, щоб це стало важливим і в сенсі власне практичному: йдеться про активну зміну того прозаїчного руху життя, яке, утім, теж виступає певною сукупністю актів чуттєвої діяльності людини, а тому завжди буде залишатися чимось складнішим, ніж наше міркування про нього.

Зі сказаного випливає й інше. Мабуть, не можна не лише спростувати, а й довести якусь «іншу» точку зору на цінність життя і його проявів тим шляхом, яким це тільки і можливо в суто

теоретичному дослідженні. І якщо необхідність такого дослідження ми все-таки відстоюємо, то робимо це не з прихованою надією спростувати ту звичну практику і прозу життя, якою, на жаль, ще можемо керуватися в оцінці себе і оточуючого, а з глибоким переконанням, що саме цією ж практикою і прозою життя (не тільки однією свідомістю) ми виявляємо і стверджуємо все дійсно важливе і непрозаїчне для нас; що, таким чином, свідомо сприяти такому ствердженню чи, як сказав би Платон, створювати схильність до нього принаймні у свідомості, - ймовірно, єдино правильний вихід у напрямку забезпечення подібним дослідженням їх практичної значущості.

Не хотілося б починати тут з якихось повчальних роздумів. Але, дійсно, є щось повчальне в тому, що сучасний екзистенціалізм, спекулюючи на уявленні про людські цінності, залишається як і раніше живучим і популярним. При всій не строгості викладу своїх загальнотеоретичних постулатів він, тим не менш, доволі чітко фіксує таємницю збайдужіння людського моменту життя, взятого в проекції на цінність життя в цілому. Цю таємницю, звичайно, видає не сам екзистенціаліст: для нього вона захована за сімома печатками. Її видає вся одноманітність буття сучасного буржуазного індивіда і в першу чергу те вираження такого буття, яке покладається ним в ідеалі: покладається не як щось здійсненне чи здатне до здійснення, а як щось вічно сумуюче за таким здійсненням. Екзистенціаліст, мабуть, видає лише таємницю безпосередності (самоцільності) цього смутку. І видає його тим, що з вражаючою легкістю, як само собою зрозуміле, перетворює цей смуток в єдино можливий стан людини і людства, в кінцеву мету і засіб життя одночасно.

Якщо не відмовляти в цій безпосередності і самому екзистенціалісту, то, принаймні стосовно його власного «бунту свідомості» (якщо вже такий «бунт» ним сповідується), це буде означати, що і момент життя людей може бути таким же великим і значним, як все їхнє життя; що і окремий стан людини (нехай це

буде навіть людський смуток) може бути таким же величним або остогидлим, як і якість життя всього суспільства, в якому людина живе. Тим самим перетворення, що здійснюється розумом екзистенціаліста, є не просто логічний прийом, так би мовити, підведення одиничного до значення загального, а відображення цілком реального факту перетворення всього одноманітного життя буржуазного індивіда в один по суті нічого не значущий момент існування. Ось, виявляється, в ім'я однієї лише безпосередності цього моменту, інакше кажучи, в ім'я повернення йому значимості не «в принципі», не для «потім», а в «цю хвилину», для «зараз», буржуазний ідеолог і розпинає на хресті не тільки все минуле, а й все майбутнє людства.

В цьому і справді є щось повчальне. Якщо момент буття, яким би малим він не був, тільки тим і цінний для нас, що слугує засобом (і тільки засобом) для досягнення іншого, скажімо словами М.Г. Чернишевського, «кращого життя», то, очевидно, не виключено і те, що це «краще життя» теж може виступити в такій же цінності: стати тим самим засобом, але для досягнення якогось третього стану життя; і так - до безконечності. Ми говоримо «не виключено», позаяк навіть за найвищим проявом життя має слідувати те саме життя (а не смерть) і, таким чином, знову бути по-своєму необхідним, хоча й відмінним від того, до якого ми до цього прагнули.

Якщо такий хід думки з точки зору логіки не викликає заперечень, то, слідуючи вже відомій нам «точці зору практики», або «бажаного понеділка», ми повинні були б погодитися і з екзистенціалістським висновком: все життя - це, по суті, лише вічне прагнення до якогось бажаного і нездійсненого стану, який віддаляється від нас тим далі, чим ближче ми підходимо до нього в своїх думках, в уявленні, в ідеалі. І цінність такого життя вимірюється не самим життям, не багатством безпосередньо чуттєвої діяльності, а лише думкою, уявленням, в кращому випадку - безпосередністю цієї замкненої в собі туги.

Не потребує особливого доведення те, що такому висновку протистоїть сама суть комуністичного погляду на зміст і цінність людського буття. Вся реальна історія руху людини до комунізму є кращим практичним (а тому - і теоретичним) доведенням того, що якщо цей сенс мислити лише в винесеному в нескінченність «результаті» життя (а фактично - в богові, в примарі, неважливо, як сказати), то на частку всьому реальному життю людини і людства випадає воістину безглузда «екзистенція», існування; що, з іншого боку, і весь предметний світ, що втягнутий в орбіту такого життя, не тільки в загальному, а й в одиничному буде бачитися людьми не інакше як сукупність застиглих, зрівняльних і зовні чужих для них безликих цінностей.

Нам залишається лише нагадати, що навіть взятий в значенні ідеалу, мети людини комунізм не припускає і не може припускати у вигляді умови свого досягнення перетворення цієї людини в засіб, в бездушну машину, а предметного світу - в безлике накопичення цінностей. Взагалі рабська, механічна, неусвідомлена праця виключає дійсно комуністичну дію, а тому - і справді чуттєвий акт життя. У цьому сенсі комунізм може функціонувати як ідеал не просто бажанням «кращого», тим більше - в якомусь «результаті», підсумку життя, а як усвідомлена, необхідна потреба людини в постійній реалізації всього суспільного потенціалу життя в будь-якому з проявів самого життя. Тільки в такій реалізації може мати місце вираження свободи, а разом з нею - і багатство виражених чуттєвих відношень людини. Саме тому комуністичному погляду, з іншого боку, протівна і та «точка зору», яка пов'язує сенс і цінність буття людей лише з наявними проявами їх життя, без врахування об'єктивної тенденції і процесу становлення цього буття.

Логіка цієї «точки зору» теж доволі проста в теорії і не менш складна на практиці. А вся премудрість її зводиться до того, що, мовляв, якщо не в «ідеалі», не в «меті» (читай: «в примарі», «в богові») покладено шуканий сенс буття, то його слід шукати тільки

в «теперішньому». «Теперішнє» мислиться тут як той самий застиглий «результат» життя - певний стан благополуччя, до якого і після якого вже, природно, може панувати лише щось позбавлене сенсу. А оскільки будь-яке благополуччя, що перетворене в єдино кінцеву мету або замкнену самоціль, рано чи пізно стає остогидлим і загрожує обернутися тим самим безглуздом, то практичний бік такої «точки зору» зводиться просто до того, щоб жити якимись «сприятливими хвилинами» часу або сподіватися на настання «слухного моменту» життя як на якесь позбавлення від всього остогидлого і безглузлого. Це уповання нічим не відрізняється від уже відомої нам «екзистенціалістської туги». І те й інше припускають крайню пасивність і бездіяльність. Але якщо друге ще приховує в собі якусь можливість «бунту», бодай у вигляді «мук свідомості» екзистенціаліста, то перше завжди задовольняється оптимізмом надій, самозаспокоєння, самовтіхи.

Не можемо не привести газетну витримку, де один з літераторів цікаво розмірковував з цього приводу: «Ах, ця наївна віра в сприятливий момент! Мало не з часів достопам'ятного Обломова оманливо пестить вона надії жадаючих самовтіхи. Гаразд, мовляв, почекай, поки ми до життя лише приміряємось, а ось вже, завтра... А що завтра? Ні, одна з основних властивостей особистостей непересічних, характерів сильних полягає в постійному переконанні, що саме сьогодні, зараз, в цю хвилину і відбувається головне, що цього дня, години, миті не повернути, і якщо проспий їх безтурботно, то омріяне завтра може обернутися безглуздом, непотрібним очікуванням. Можливо, це прописна істина - не стану сперечатися. Але це істина з тих, дотримання яких вимагає від нас принаймні мужності»[5].

Не станемо і ми сперечатися, наскільки виправдано в строгому теоретичному дослідженні так популярно викладати суперечливість двох відомих в філософії тез: «рух - все, мета - ніщо» або «мета - все, рух - ніщо». Відзначимо лише, що як та, так

і інша «точки зору» ще можуть імпонувати повсякденній свідомості. Хоча, по суті, це - одна «точка зору». І стосується вона уявлення життя як засобу, і тільки засобу. Різниця лише в тому, що якщо в першому випадку в такий засіб перетворюється чуттєвий стан (момент) життя людини, то в другому - все життя людини, що виходить за межі такого стану.

Особливо ж підкреслимо, що за будь-яких обставин протиріччя, що зафіксовані в цих двох поглядах на цінність людського буття, залишаються протиріччями насамперед самого життя, практики, а потім - і суперечностями уявлень, думки, теорій. Тому і розв'язання їх повинно бути виявлено насамперед в межах практики життя як її безпосередньо живій справі, а не тільки в межах самої по собі логіки, в теоретичних суперечках і дискусіях про цінності. Саме живий, практичний бік людського буття становить пункт остаточного доведення всіх реальних цінностей до їх дійсного сприймання і завершення в свідомості і самопочутті людей. Але саме тому вона повинна знайти певне місце і в самій теорії цінностей, увійти в неї як основний аргумент доведення істинності або неістинності тієї чи іншої ціннісної орієнтації людини.

Якщо говорити конкретніше, то ми з самого початку прагнули торкнутися далеко не звичну цінність людини. Якщо історія людських знань виробила поняття естетичного (прекрасного, піднесеного, величного і т.д.) для позначення явища у вищій мірі небайдужого (небезразличного) [1], то питання про саморух життя, взятого з боку його безпосереднього, людського чуттєвого вираження, може і повинне стати вузловим питанням всієї естетичної проблематики. Адже в правильній, марксистській його постановці це і є питання про найвищу людську цінність - цінність, незрівнянну з жодними властивостями чи якостями речей, з жодною оцінкою чи самою по собі думкою. Нам видається, що успішне вирішення цілого ряду проблем в естетиці багато в чому залежатиме від того, наскільки глибоко ми усвідомлюємо смисл



такої постановки питання і наскільки правильно розв'яжемо його в теорії.

У власне теоретичному відношенні питання про естетичне залишається далеко не рядовим насамперед в тому смислі, що воно тісно пов'язане з розумінням специфічності предмета естетики. У такому вигляді воно не може не виконувати і великі методологічні функції, значення яких має прирівнюватися до значення діючих в естетиці певних принципів і законів. Усвідомлення останніх передбачає не тільки правильну відповідь на питання про природу естетичного, про його буття, функції тощо, а й створення такої специфічної теорії пізнання чуттєвих явищ взагалі, логіка якої була б одночасно і глибоким філософським узагальненням усіх основних положень естетики на рівні методу матеріалістичної діалектики. Звісно, що як своєрідний окремий випадок марксистської гносеології така теорія повинна скласти основу для вирішення будь-якої естетичної проблематики.

Зрештою без здійснення цього фундаментального завдання не можна правильно розв'язати і практичні питання естетики, що, в свою чергу, знову повернеться в теорію своєрідним бумерангом: емпіризмом, нагромадженням «вічних проблем», дріб'язковістю порушуваних проблем і т.д.

Мабуть, є прямий зв'язок між невирішеністю згаданого завдання і появою тієї маси різних «відомчих естетик» (починаючи від «естетики побуту» і закінчуючи «естетикою тари і упаковки»), які, ніде правди діти, породили і неабияку кількість стихійних, філософськи незрілих «теорій естетичного».

Не хотілося б вже тут накликати на себе упередженого до таких «естетиків» опонента, для якого всі вони пояснені «потребами життя». Але й не можна не зупинитися на тому, що підставою для виникнення таких «естетик» є почасти спрощене розуміння сенсу естетичного, нівелювання його ціннісного

значення, а в підсумку - і нерозуміння естетики як єдиної наукової теорії.

Не підлягає сумніву те, що з удосконаленням матеріально-технічної бази нашого суспільства безперервно удосконалюються запити, інтереси, смаки людей. Це - природний процес, і про нього можна говорити тільки з задоволенням. Але чи означає це, що такий процес повинен неодмінно вінчатися естетичної формою навіть там, де предмети запитів та інтересів людей повинні залишатися просто утилітарними? Іншими словами, невже в такому вдосконаленні не потребує і сама утилітарна потреба людини, а якщо потребує, то чому її слід бачити естетичною?

Візьмемо, наприклад, сучасний одяг. Він, безумовно, став добротнішим і в кращих своїх зразках цілком відповідає зростаючим потребам людей. Але, виявляється, це вже сигнал до того, щоб споживач, а заодно з ним і прихильник «естетики одягу», бачив його не просто одягом, а... з «елементом краси». В результаті і аналогічні речі втягуються в орбіту розгляду естетикою, бо мовиться нібито не просто про стільці, торшери і т.п., а про естетично оформлені стільці, торшери, тощо.

Однак звернемося до простої логіки. Якщо потребу в більш-менш необхідній речі зводити до рівня естетичної, то, дозволено запитати, яка потреба тоді залишиться не естетичною? А потім - чи не обернеться все це болісним пошуком критерію всіх цінностей, а одночасно і тим старим питанням про сутність краси і естетичного, з приводу якого ми ведемо такі довгі дискусії, але яке так поспішно вирішуємо на практиці?

Логіка ця доволі серйозна. Адже саме через підведення, а точніше - зведення всіх потреб людини до рівня естетичних, багато дослідників змушені вже зараз ставити питання про естетичність... самого естетичного, тобто звертатися далеко не до того смислу останнього, який йому може повсюдно надавати буденна практика. Адже, мабуть, слід було до цього оголосити естетичною

мало не кожному необхідну людині річ [2], щоб наразі вже з усього «естетичного» відшукувати... справді естетичне. Іншими словами, слід було раніше подавати ці речі в якійсь зрівняльній (нехай навіть найвищій) цінності, щоб тепер вже шукати відповіді на запитання про можливу диференціацію такої цінності.

Але чи можна допустити зворотне: коло тих речей і заходів, з якими часом пов'язується необхідність існування «естетики побуту» або «естетики одягу», має дуже віддалене відношення до естетичної науки? Йдеться, зрозуміло, не про те, повинні чи не повинні вдосконалюватися ці речі, ставати якіснішими з точки зору їх кінцевого функціонального призначення. Питання зводиться до того, чи повинно саме це вдосконалення припускати естетичну форму такого функціонування, інакше кажучи, перебувати в сфері компетенції естетики як науки?

Це не просте питання. Навряд чи логічно, на нашу думку, навряд чи історично виправдано ставити знак рівності між, скажімо, естетичністю (красою, величністю і т.п.) шевської щітки і естетичністю «Сікстинської мадонни». Певно, тільки непорозуміння єдиного, наукового смислу понять «краса», «піднесеність», «величність» і т.п. може штовхати нас на приблизно такі міркування: мовляв, в одній речі «менше» краси, в іншій - «більше», але як в тому, так і іншому випадку вона має місце. І в зв'язку з цим, мовляв, не варто бути занадто суворим: ніхто не ставить знак рівності між естетичністю предмета побуту і художністю творів мистецтва, між красою тієї й іншої речі. Головне в тому, щоб дати можливість виявитися цій красі. Іншими словами, можна і не ототожнювати цінність тієї чи іншої речі, але не тому, що з точки зору дійсно наукової, вони в принципі не ототожнюванні, а тому, що сама ця «науковість», «принциповість» ще дозволяє нам надто довільно тлумачити поняття «прекрасне», «піднесене» і т.п.

І це так. Здається, що саме не розробленість понятійного апарату науки естетики, відсутність єдиного уявлення про зміст категорій прекрасного, піднесеного, низького, величного і т.п. (але ж цей зміст визначається не тільки завданнями сьогодення) ще дозволяє нам, м'яко кажучи, надто вільно поводитися з естетичною термінологією, а звідси - і ставати на позиції своєї «естетичної всеїдності».

Позитивне вирішення питання полягає, очевидно, в тому, щоб, не заперечуючи необхідності вдосконалення будь-яких людських потреб, визначити межі цього вдосконалення, визначити міру їх значущості в контексті загального формування людської небайдужості до світу. Видається в даному випадку, що згадане коло речей, з яким пов'язується необхідність існування «естетики побуту» або «естетики одягу», повинен бути віднесений до сфери компетенції особливої, специфічної галузі знання, що займається формуванням людської потреби в утилітарному (назвемо її «утилітарикою» або «утилітарологією» - неважливо, як сказати). Ми не маємо тут на увазі дизайн - про це окрема розмова.

Однак визнання цього положення передбачає з'ясування принаймні двох питань: 1) чи існує якась принципова грань між двома роду цінностями - утилітарними і естетичними, якщо навіть враховувати їх відносність і найтісніший зв'язок?; 2) якщо така межа існує, то де причина їх змішання в уявленні людей, інакше кажучи, причина зведення утилітарного до рівня естетичного?

Напевно, відповідь на друге з поставлених питань безпосередньо стосується і відповіді на перше. Мабуть, тільки тому, що, скажімо, те саме взуття чи одяг людини ще в силу певних обставин можуть залишатися, образно висловлюючись, і «ненормальними», тобто не в повній мірі відповідають зростаючій утилітарній нормі людини, поява більш-менш «нормального»

взуття чи одягу готова сприйматися часом як поява чогось особливого, «естетичного». Однак за таким «естетичним» ховається не що інше, як те саме утилітарне, але саме таке, яке породжується, розвивається, вдосконалюється потребою людини і яке (в умовах незадоволення такої потреби) саме ж і піднімається до вираження «ідеалу виробництва», тобто з чогось необхідного перетворюється в найнеобхідніше - «естетичне». Інакше кажучи, «естетичність» утилітарному надають ті особливі можливості суспільного виробництва, з якими пов'язано повне задоволення людей предметами їх безпосередньо практичного користування. Тільки певна неможливість такого задоволення в зазначеній мірі перетворює саму цю міру в особливу ідеальну вимогу - в «естетичний запит». Хоча, з іншого боку, абсолютно очевидно, що така вимога нічого не додає до сутності утилітарної норми людини, яка і без того залишається суспільно значущою, а тому і не потребує особливого прикрашання її «естетичним елементом». Справа швидше за тим, щоб правильно, науково розкрити цю її справді утилітарну сутність, без фетишизації і зведення до рівня надзвичайної норми.

Повторюємо, справа зводиться не до того, щоб озброїтися проти повсякденного уявлення «естетики побуту» або «естетики одягу» (часом ратують за підведення під нього «наукової основи»), а до з'ясування того, що не всяка потреба людини, з точки зору тієї ж науки естетики, повинна бачитися естетичною, хоча це не виключає тлумачення її як справді людської.

Виробити в собі багатство і цілісність людських потреб (а саме з таким виробленням К. Маркс пов'язував розвиток всебічно багатой в своїх почуттях і ствердженні людини) - процес винятково складний і важкий [1, т. 42, 125]. Він не залежить безпосередньо від матеріального багатства, сукупності речей, якими користується людина.

Така психологія має давню історію і була чудово розкрита К. Марксом: «Приватна власність, - зазначав він, - зробила нас настільки дурними і однобічними, що який-небудь предмет є нашим лише тоді, коли ми ним володіємо, тобто коли він існує для нас як капітал або коли ми його безпосередньо споживаємо, їмо його, п'ємо, носимо на своєму тілі, живемо в ньому і т.п. ... Тому на місце усіх фізичних і духовних почуттів стало просте відчуження всіх цих почуттів - почуття володіння»[1, т. 42, 120].

Ніде правди діти, почуття володіння нерідко може і понині виступати для людини критерієм її інтересів, своєрідною призмою, крізь яку вона переломлює всі свої бажання, запити, спонукання. При цьому єдина людська потреба - потреба в комуністичному способі виробництва, присвоєнні і ствердженні оточуючого - залишається нею зовсім не зрозумілою. Тут вона мислиться суто абстрактною потребою, відірваною від конкретних запитів, або, в кращому випадку, зведеною до простої суми цих запитів.

Для власне теоретичного боку справи особливої уваги тут заслуговує метаморфоза чисто естетичних цінностей. Адже в тій мірі, в якій може дробитися сама цілісність дійсного ідеалу життя людини, в тій самій мірі може принижуватися і сама цінність естетичного предмета як певного засобу його ствердження. Іншими словами, можливо, саме тут і створюється та дуже важлива для теорії ситуація, коли зміст такого ідеалу, який тільки і спроможний обумовити дійсну само-цільність всіх потреб людини, все-таки може відчужуватися від самої людини, тобто застигати у вигляді абстрактно вираженої цінності самих речей: у вигляді їх особливої привабливості і «гармонії», їх «досконалості», тощо. При цьому незалежно від свідомості людини ці форми можуть жити самотійним життям, уявлятися чимось одвічно даним, незмінним, «природним».

Однак в історії подібні відчужені форми вираження естетичного ідеалу (а це саме так) означали лише моменти

ідеально виражених, але нездійснених взаємин між людьми. Звичайні речі тоді і підносилися до рангу особливих, гармонійних, досконалих за «своєю» природою, коли дійсна гармонія життя людей в суспільстві вже перетворювалася в дисгармонію, вся досконалість їх відносин - в однобічність, все багатство - в зубожіння. Утилітарна цінність якогось стола тільки тому і ставала рівнозначною естетичній цінності, що дійсний естетичний ідеал тут перетворювався вже в ідеал утилітарний, а точніше - утилітаристський.

Фактична загибель приватновласницьких інтересів є початком не тільки живого становлення комуністичної самодіяльності, а й якісно іншого чуттєвого світосприйняття. Саме в цьому світосприйнятті кожна людина, говорячи словами К. Маркса, може і повинна виявити багатство «власних сутнісних сил», а оточуючі її речі - «повернути собі» свою натуральну природу або свою справді суспільну значущість [1, т. 42, 121]. «... Знищення приватної власності, - писав К. Маркс, - означає повну емансипацію всіх людських почуттів і властивостей; але воно є цією емансипацією саме тому, що почуття і властивості ці стали людськими як в суб'єктивному, так і об'єктивному сенсі»[1, т. 42, 120].

Мабуть, тільки з такою емансипацією може з'явитися і реальна передумова того, щоб всі речі і явища світу стали називатися своїми іменами, а ставлення до них людей, не злітаючи до нелегких вершин власне художнього бачення світу чи мистецтва як такого, стали справді чуттєвими і єдиними за своїм людським вираженням і різноманіттям.

На наш погляд, перед естетикою як наукою може стояти лише одна її специфічна і найзагальніша задача: бути теорією чуттєвого освоєння дійсності, але чуттєвого не в повсякденному його уявленні, а в тому його розумінні, з яким К. Маркс пов'язував цілісність суспільного ствердження людини, а в цьому

ствердженні - і цілісність всебічного відношення людини до навколишнього світу взагалі. Якщо ми визнаємо, що межі естетичної науки визначаються саме таким розумінням чуттєвого, то відпадає необхідність і в простому перерахуванні її завдань: і наука про прекрасне, і наука про мистецтво, і наука про творчість, не кажучи вже про такі тавтологічні визначення її, як наука про естетичне освоєння дійсності, наука про естетичні властивості і т.п. І це природно. Те, що насправді об'єднує і творче, і художнє, і естетичне, без збіднення перерахованих тут компонентів може бути цілком представлено як чуттєве. Це дуже важливо, тому що йдеться, по суті, про нагальну потребу виокремлення єдності предмета естетики, з яким пов'язано розуміння і єдиної методологічної основи останньої.

Трудність визнання за естетикою цієї єдиної її задачі пов'язана з трудностю усвідомлення соціальної природи чуттєвих явищ і чуттєвого взагалі. Чуттєве - це не просто предметність діяльності людини, яка байдуже споглядається або сприймається. Це - особлива предметність, передусім в тому сенсі, що з нею пов'язано і виявлення певних цінностей існуючого (чи то у вигляді властивостей, якостей або особливостей речей) і - що дуже важливо - виявлення такого стану людини, який стосовно не лише самої людини, а й суспільства виступає справді безпосереднім або по-людськи самоцільним. Ця цільність стану визначається не стільки тим, що людина сприймає або привласнює, скільки тим, як здійснюється таке сприйняття і привласнення або який соціальний зміст даного акту діяльності взагалі. Іншими словами, така цілісність залежить не тільки від особливостей предмета і його властивостей, які, безумовно, диктують спосіб сприйняття речі, а й від характеру соціального буття людини в цілому, зрештою, від характеру суспільного виробництва.

Чуттєве завжди несе на собі відбиток цього виробництва - головного і істотного в способі життєдіяльності та світосприйнятті людини. Тільки в результаті соціального антагонізму стало



можливим збайдужіння людини до цілей суспільного виробництва, а звідси - і до цілей людської життєдіяльності людей. І тільки завдяки такому збайдужінню стала можливою власне, нехудожня, нетворча, не сприйнята (неприйнятна) діяльність людей. Але саме таку діяльність не можна назвати і чуттєвою, причому саме з тих обставин, з яких з неї з самого початку виключається той по-суспільному цілісний спосіб її вираження, в якому людина тільки і може проявити невинуваткову, універсальну сприйнятливості до світу, тому, і таке ж універсальне ствердження своєї сутності. Навпаки, естетичне, сприйняте, творче, художнє і т.п. цілком представляються синонімами чуттєвого, якщо стати на точку зору розуміння необхідності перетворення єдності мети суспільного виробництва в єдність сенсу реального здійснення комуністичного буття людей взагалі. Позаяк тільки така мета, що концентрує в собі найвищий людський інтерес, здатна зцементувати всі потреби людини, надати їм єдину спрямованість, а тим самим визначити і єдиний спосіб їх людського ствердження.

Таким чином, естетика є наука не про сприйняття і сприймане, як їх традиційно тлумачить психологія або фізіологія, а про чуттєве, яке рівне значенню способу суспільного ствердження людини у всьому багатстві її сформованих потреб.

Яким би спочатку не уявлявся цей спосіб, але з точки зору його дійсного руху немає і не може бути самостійних «естетик» побуту або одягу з їх особливими цілями і завданнями. В іншому випадку ми повинні будемо визнати, що і проблеми побуту, і проблеми одягу повинні ставитися не інакше як проблеми ідеалу, сенсу буття людей взагалі. Адже, мабуть, слід звести найвище прагнення людини - її естетичний ідеал - до простого запиту в одязі (і справді, до простого - при сучасних можливостях виробництва), щоб сам одяг бачити не інакше як естетично. Або, навпаки, сам цей запит слід підняти, ймовірно, до вираження ідеалу, сенсу буття, щоб виношувати його не інакше як естетичний запит.

Сказаним ми зовсім не знімаємо питання естетичної діяльності людини в сфері виробництва, побуту, поведінки, тощо. Взагалі було б нерозумно обмежувати прояв естетичного якимись сферами (природними чи суспільними), звужувати їх або розширювати. Що і в сфері виробництва можлива естетична діяльність людини - це не припущення, а реальний факт. Але справа тут не в умовності термінів або виразів «естетика виробництва» чи «питання про естетичну діяльність людини в сфері виробництва», а в принциповості ставлення до єдності предмета естетики, її методу, принципів, у плані будь-яких «естетик» і з висоти будь-яких їх окремих завдань (саме окремих - в іншому випадку втрачався б сам сенс існування їх як «естетик») не була зроблена спроба з'ясування суті естетичної діяльності, це навряд чи приведе нас до бажаного результату. Позаяк така діяльність визначається не характером лише тих потреб, які специфічні для побуту чи виробничого підприємства як такого, а характером вже згаданої єдиної і найбільш зацікавленої потреби людини (якщо об'єктивну необхідність в комуністичному способі вираження життя взагалі можна назвати потребою в звичному значенні слова). А оскільки історичний смисл останньої, сама ступінь покладеного в ній інтересу не зводяться до простої суми можливих інтересів, що пов'язані, скажімо, зі сферою побуту чи поведінкою людини, то і сама естетика не може бути подана як проста сума «естетик», позаяк залишається наукою з єдиними вимогами, принципами і законами.

Відомо, яка велика увага приділяється зараз матеріальному і моральному стимулюванню людини в сфері виробництва. І це зрозуміло. Однак - вдумайтесь! - є щось порозумному обережне в тому, що ми не ставимо і, ймовірно, ще не можемо ставити питання про власне естетичне стимулювання людини в цій сфері. Бо хоча таке стимулювання не протистоїть матеріальним або моральним інтересам людини, але разом з тим воно не складає і простої єдності цих інтересів. Адже з естетичною

діяльністю пов'язано задоволення по-своєму невичерпного інтересу людини. Сутність його полягає в тому, що людина діє з таким інтересом і задля «само-дії», тобто і задля сенсу комуністичної самодіяльності як такої - цієї найвищої «норми» вираження будь-якого людського інтересу, - а не заради зарплати, заохочення, винагороди тощо, в якій би формі вони не представлялися.

Ми не можемо сказати, що вже існують підприємства, де людина, скажімо, взагалі не потребувала б відпустки, де найкращим відпочинком і винагородою для людей є години їх безпосередньо виробничої діяльності, а не години, що проводяться ними поза такою діяльністю. А справа саме в тому, що естетичний процес є немислимим без того, щоб не бути рухом такого інтересу людини, реалізація якого дорівнювала б акту всебічного відтворення людини, а в цьому - і всебічного задоволення його. Важко сказати, якими будуть заводські цехи майбутнього - можливо, їх як таких взагалі не буде, - але, мабуть, всебічне відтворення людини, а звідси, реалізація найвищого інтересу людей матиме місце там і тоді, де і коли діяльність кожного (включаючи її високу продуктивність, усупільнення і т.п.) підніматиметься до вираження вільної самодіяльності, або, кажучи словами К. Маркса, - до своєрідної гри фізичних і інтелектуальних сил людини. Зрозуміло, що заняття такою діяльністю не потребує звичного для нас стимулювання, оскільки вона і є найвищим людським задоволенням, а тому - і сама собі стимул, мета і засіб одночасно.

Можливо, в цьому будуть помічені занадто високі критерії, що пред'являються до суті естетичної діяльності. Але, по-перше, немає сенсу називати діяльність (річ, середовище і т.п.) естетичною (тобто, знову-таки, і прекрасною, і піднесеною), якщо вона не братиметься мірою якогось найвищого людського інтересу. Ця міра все одно існуватиме, і незалежно від наших бажань по ній вимірюватимуть все найбільш значуще і небайдуже

для людей. По-друге, від того, що ми навмисно принижуватимемо цю міру, керуючись міркуваннями якнайшвидшої «естетизації» навколишнього, сфера справді естетичної діяльності не розшириться. Швидше, поспішність проголошення такого розширення загрожує обернутися новими непорозуміннями в теорії.

Якщо ж говорити конкретніше, то, на наш погляд, питання про те, яким має бути все предметне оточення людини в кожній із сфер її діяльності, якими мають бути, скажімо, знаряддя праці, робоче місце і взагалі вся обстановка на підприємстві - це питання не стільки безпосередньо естетика, скільки інженера, лікаря, психолога, зрештою - будь-якого фахівця, більш-менш знайомого з вимогами науки естетики і зацікавленого в суспільних формах здійснення діяльності.

На долю ж естетика випадає, мабуть, більш складне завдання. Якщо перекласти його на практичну мову, то воно могло б звестися насамперед до того, щоб у кожній із сфер діяльності досліджувати людину у всій сукупності її суспільних відносин (станів) і на основі розуміння необхідності їх певної єдності (цільності) дати відповідь на головне питання естетики: може чи не може людина в даній ситуації або обстановці відтворювати себе всебічно або у тій-таки сукупності історично сформованих людських здібностей і сутнісних сил? Тільки в залежності від відповіді на таке питання можна правильно ставити і вирішувати всі конкретні завдання. Які це завдання - ймовірно, завжди залежить від даних обставин і даної сфери діяльності. Але якими б вони не були і хто б практично їх не вирішував – той-таки інженер, лікар або дизайнер, - їх не можна правильно сформулювати без урахування цього головного естетичного питання, що зачіпає сенс ствердження людини, міру її соціальної небайдужості до предмета діяльності і до самої діяльності .

Типові заперечення, що виникають при цьому, як правило, зводяться до нарікання на надмірну абстрактність такого підходу. Мовляв, той же фахівець в сфері технічної естетики повинен не стільки теоретизувати, скільки займатися конкретною справою: формувати естетичне середовище, покращувати виробничу обстановку, в гіршому випадку - принаймні давати з цього приводу якісь рекомендації чи пропозиції.

Це правда. Ми і не вимагаємо від дизайнера розв'язувати згадане естетичне питання. І вже тим більше не перекреслюємо все те значне, що створено в галузі художнього конструювання. Йдеться про інше. Якщо дизайнер хоче бути естетиком, то уявлення про красу, взагалі естетичне він повинен узгоджувати з науковою естетикою і в цьому сенсі він не може обійти питання, що цікавить нас. Якщо він бажає бути конструктором, так би мовити, людиною, що має конкретну справу з речами або сукупністю речей і тільки, то, питається, з яким уявленням про феномен естетичного має узгоджуватися ця його справа?

Припустимо, перед нами модельєр з предметів побуту. Припустимо також, що йому необхідно створити не просто стілець, а естетично оформлений. Нехай будуть враховані при цьому різні параметри: і профіль спини людини, що сидить на ньому (з урахуванням даних фізіології і медицини), і відповідна обробка, коротше - все, що тільки потрібно від стільця. Можна погодитися, що така річ, безумовно, буде помітно відрізнятися від рядових стільців, тим більше тих, які ми справедливо можемо називати незручними, некрасивими, непрактичними. Однак чи достатньо всього цього, щоб стверджувати про народження дійсно естетичної речі? Чи не логічніше припустити, що в даному випадку створена просто нормальна утилітарна річ, якщо мати на увазі, що саме утилітарне - це не тільки груба корисність.

Ми говоримо, по-перше, «нормальна річ», бо, їй-богу, самим створенням її ми лише підтвердимо те, що до сих пір могли

сидіти і «ненормально», тобто могли задовольнятися порою і поганими стільцями (як кажуть, сядемо на що завгодно, аби тільки не стояти). По-друге, ми говоримо «утилітарна річ», адже виключаємо положення, що як такий стілець дано нам ще для чогось: щоб споглядати і насолоджуватися ним без практичного користування чи користування не за прямим його призначенням (скажімо, щоб стояти або танцювати на ньому). Просто кажучи, це була б нова «ненормальність» користування річчю.

Якщо сказане в якійсь мірі справедливе, то так звана «естетика побуту» абсолютно безболісно перетворюється в своєрідну «утилітарику побуту» (від лат. *utilitas* - корисний, практичний, до того ж корисний не без задоволення). [3]

Насправді, утилітарне - це не просто груба корисність, а корисність, яка містить в собі іманентне вираження задоволення, тобто доведена до певної досконалості і функціонального завершення її в самому акті присвоєння. Причому сама ця досконалість зовсім не означає зовні пристебнутий «елемент краси» як якесь заповнення обмеженості самого корисного, для усвідомлення якого, слід було притягувати естетику. Воно і є тим самим корисним або істинно утилітарним, яке і є метою, яку прагне досягти наш фахівець з «естетики побуту». Але оскільки спочатку він бере утилітарне в значенні грубої корисності, маючи на увазі під ним мало не утильсировину (тобто таку корисність, яка перетворюється майже на повну марність), то компенсувати таке огрубіння йому доводиться за рахунок привнесення в утилітарне «елемента» естетичного. Це застібання, або зовнішнє прив'язування, останнього до суті утилітарного веде зовсім не до правильного розуміння їх можливої органічної єдності, а, швидше, до збідненого уявлення про їх дійсно ціннісний зміст.

Мабуть, у формуванні різних «естетик» ми спостерігаємо факти відокремлення від естетичної науки самотійних галузей знань. І, як це часто трапляється, нова дисципліна стає і може

доволі довго жити за рахунок термінології тієї науки, з якої вона виходить. Так, хімія могла спочатку виглядати як якась «ускладнена фізика», біологія - як «ускладнена хімія» і т.д.

Щось аналогічне складається і відносно «конкретних естетик». Будучи не в змозі виокремити в чистоті свій предмет дослідження, представник тієї чи іншої «естетики» часом заповнює цю прогалину за рахунок розуміння (а точніше - непорозуміння) суті дійсної естетичної науки, її єдиних вимог, принципів, законів. В результаті і висувається положення, скажімо, тієї ж «технічної естетики»: створені людиною речі повинні бути не тільки корисними, зручними (!) і т.п., а й красивими, «приємними для очей», «піднімаючими настрій».

Але, по-перше, якщо бути точним, то приємно не оку, а людині, що має очі; важливим є не настрій як такий, а емоційний стан, який залежить, окрім іншого, не тільки від сприйняття речі, а й від складніших і стійкіших факторів - від життєвої позиції людини, її світогляду, ідеалу і багато чого іншого.

По-друге, правильно зрозуміла корисність речі, безумовно, передбачає виявлення в ній моменту естетичності, як, втім, і навпаки. Але ця естетичність є внутрішнім еством самої корисності, без якої вона втрачає свою справді людську форму прояву, тобто перестає бути власне корисною. Ніхто не сперечається, що, скажімо, фізична структура речі передбачає наявність в собі хімічної структури. Але це навряд чи може давати нам підставу для повного розмивання меж предмета фізики і предмета хімії. Ніхто не сперечається, що справжня корисність речі містить в собі можливість викликати зазначену «приємність для очей», «гарний настрій» і т.п. Але навряд чи всього цього достатньо, щоб говорити про відсутність будь-якої межі між предметом естетики і предметом тієї науки, яка повинна розкрити в усьому обсязі і повноті суть корисності речі, і, в даному випадку, тієї корисності, яка містить в собі естетичне не як чужорідне тіло, не як

споглядальне подолання «обмеженості» самої себе, а, навпаки, як органічний момент своєї власної сутності. Вимога того, що, мовляв, створені людиною речі повинні бути не тільки корисними, а й... красивими і т.п., - це вимога з самого початку виходить з роздвоєння такої сутності. Можливо, не випадково в численній літературі з «технічної естетики» доволі часто можна зустріти саме таку думку: «Художник-конструктор є небайдужим до вимог стилю, моди, естетичного ідеалу. Він повинен створити таку річ, яка була б не тільки корисною, а й приносила людям естетичну насолоду, доставляла їм радість»[12, 253].

Безумовно, форми прояву естетичного доволі різноманітні, і якщо йдеться про моду як дійсно естетичний ідеал, про радість як справжню естетичну насолоду, то естетик не може обійти це стороною. Проте навряд чи при цьому він повинен виходити зі збідненого уявлення про корисне і естетичне, причому виходити саме з тим, щоб, розірвавши їх у такому вигляді, намагатися знову з'єднати, але вже на хибній основі, в світлі конгломерату «вимог естетики і техніки». А логіка вищенаведеної думки саме така: до «корисного», «зручного» і т.п. слід додати ще щось таке (те саме «естетичне»), що пов'язувалося б головним чином не стільки з безпосередньо виробництвом і споживанням речі, скільки зі свободою від цього виробництва і споживання - з виробленням у людини ефекту «приємного настрою», мнимого уявлення про той відпочинок, вільний час, бажаний стан і т.п., які знаходяться десь по той бік зазначеного процесу виробництва і споживання. Створили, наприклад, річ, яка, крім того що відповідає певним вимогам корисності (хоча невідомо, чи відповідає в повній мірі), може відповідати й іншим інтересам людини (нагадувати про щось приємне, про інші речі, про значущу подію і т.д.), або упорядкували заводське приміщення, створили своєрідний домашній затишок - підвищилася продуктивність праці - і... фахівець з технічної естетики бачить в цьому вирішенні важливого естетичного завдання.



Адже навіть з точки зору буржуазних уявлень про умови праці, які вважають кінцевою метою виробництва добування капіталу, все це може бути само собою зрозумілим. У цих уявленнях немає місця самій людині, її життю, її самопочуттю. Нічого особливого немає і в тому, що створений для споживання предмет може відповідати і якимось іншим інтересам людини: щось нагадувати, символізувати і т.п. Навіть якщо цей інтерес не є утилітарним, то, з іншого боку, і саме по собі нагадування про приємне, якщо воно зберігає значення кінцевої мети, тобто так і залишається лише нагадуванням, що не може бути представлено в значенні реалізації найвищого інтересу людини - інтересу власне естетичного. Позаяк з рештою справа не тільки в нагадуваннях про приємне, а й в активному його «прийнятті», ствердженні і т.д., як цей процес можна було б уявити з точки зору участі в ньому і всього багатства почуттів людини, її діяльності, практики.

Звичайно, ліквідація поганих умов праці людини, поліпшення виробничого середовища, створення речей, що відповідають індивідуальному запиту споживача, - все це може викликати позитивний емоційний відгук, радість, переживання, приємний настрій, і ми не відмовляємо в цьому ні виробнику, ні споживачеві. Але було б невиправданим забувати, що естетичну науку цікавить не будь-яка радість і не будь-який настрій, а об'єктивний закон людського чуттєвого ствердження, стосовно якого факт вираження радості, насолоди і взагалі емоційного збудження людини виступає вже наслідком або своєрідною похідною. Сенс такого закону не можна вивести з сукупності мотивів і спонукань людини, тим більше якщо їх пов'язувати лише зі сферою побуту, поведінки чи будь-якою іншою сферою діяльності людей.

Ми розуміємо, що певний час в естетиці такі поняття, як «потреба», «мотив», «стимул» і ін., Не знаходили належного висвітлення і - головне - не завжди вводилися в саму методологію дослідження естетичних процесів. Тому цілком заслуговують

похвали ті роботи естетиків, які ставлять завданням виправити таке становище. Але тоді тим більше невиправданою виглядає інша крайність: коли всі мотиви і інтереси людей прагнуть побачити в ореолі естетичності. На зразок того, що якщо інтерес, скажімо, до одягу не протипоказаний людському інтересу взагалі, то його неодмінно слід естетизувати. А звідси - і «естетика одягу».

Ми не спрощуємо суть справи. Щоб переконатися, наскільки часом буває поширеною практика створення різних масових «естетик» і які предмети потрапляють в поле зору останніх, досить привести тематику доповідей однієї з наукових конференцій, присвячених «естетиці торгівлі». Цитуємо вибірково: «Естетика одягу», «Естетика трикотажних виробів», «Естетика меблів», «Естетичні вимоги до взуття», «Вплив естетичних якостей швейних виробів на попит сільського населення», «Естетика тари і упаковки», «Про естетику торгівлі електро побутовими машинами і приладами», «Естетичні вимоги до етикеток м'ясних і рибних товарів» і т.п. [37].

Зайве говорити, наскільки важливо і далі налагоджувати культуру обслуговування населення високоякісними предметами споживання, удосконалювати сферу торгівлі. Але, переглядаючи наведену тематику, не можна не звернути уваги на, м'яко кажучи, вільне поводження з термінами «естетика», «естетичне», «прекрасне». І якось вже надто складно позбутися думки, що виникає при цьому: якщо є «естетика торгівлі електро побутовими машинами і приладами», то чому не можлива, скажімо, «естетика торгівлі спиртними напоями»; якщо є «естетика тари і упаковки», то чому не повинно бути «естетики шевських щіток» і т.п.? Право, не знаємо, який сенс тут надається термінові «естетичне».

Не знаємо також, який сенс вкладає в термін «художнє» і навчальна програма для слухачів «Народного університету дизайну» (м. Горький), де найважливішими темами пропонуються і такі: «Художнє конструювання шевського інструменту»,

«Художнє конструювання хірургічного інструменту», «Художнє конструювання обладнання для інвалідів», «Художнє конструювання упаковки», «Художнє конструювання тари», «Художнє конструювання оргтехоснащення» і т.п. [34].

Можливо, не випадково від естетиків все частіше вимагають різних «пропозицій» у справах кравців, домогосподарок, квітникарів, молодят, шевців, завгоспів відомств і установ. Ці вимоги часом настільки категоричні, що найменші заперечення з цього приводу кваліфікуються як симптом «схоластичного теоретизування», як небажання налагоджувати «тісніший зв'язок естетики з життям».

Відстоюючи думку про естетичну діяльність як спосіб цілісного суспільного утвердження людини, ми, звичайно, розуміємо, що ця думка залишається ще занадто абстрактною, щоб можна було робити звідси якісь практичні висновки або давати конкретні рекомендації. Але абстрактною тільки тому, що поняття «цілісне», «суспільне», «комуністичне» дійсно потребують належної методологічної уваги, в науковому доведенні їх до усвідомлення цінності самого конкретного акту чуттєвого стану, моменту життя людини.

Таке доведення - вже само по собі складне завдання, тим більше, що вирішувати його необхідно стосовно всіх сфер діяльності людини. Воно складне тим, що в самій своїй постановці передбачає глибоке знання діалектики комунізму як способу виробництва не тільки матеріальних благ, а й самої людини, людяності її відносин, цілісності всіх її думок, бажань і спонукань. Соціалізм і комунізм, взяті в такому їхньому розумінні, неодмінно постануть тим самим історичним рухом життя людей, в якому найбільш безпосередньо, чуттєво стверджується все ціннісне і небайдуже для людини. Але саме тому такий рух, логіка його розвитку (і логіка як неодмінно заперечення всього старого і відживаючого, як діалектика) і повинні знайти своє певне

вираження в методології дослідження чуттєвих процесів. Іншими словами, не тільки логіка як байдужий рух думки, поняття взагалі, а й логіка як саморух ідеалу життя, що стає моментом, станом життя - цим практичним вираженням всієї міри зацікавленості людини в процесі буття, - ця логіка і повинна скласти смисл діалектики естетичного як теорії чуттєвого пізнання.

Необхідність більш ґрунтовного розгляду порушених питань зобов'язує нас ще раз торкнутися суті сформованих концепцій естетичного. Хотілося б зробити це не заради традиції. Нині рідко яке дослідження в естетиці обходить стороною погляди «суспільників» і «природників» на естетичне. І хоча в більшій частині таких досліджень проводиться досить детальний аналіз позицій як тих, так і інших, в них, на наш погляд, все ще не зачіпається одна дуже важлива сторона справи, що виходить за межі естетики: ставлення сформованих концепцій до певних положень самої теорії і логіки пізнання взагалі. В даному випадку йдеться про використання та дієве застосування в дослідженні відомого положення про збіг діалектики, логіки і теорії пізнання, про з'ясування цього збігу як найважливішого принципу побудови наукових знань про об'єкт.

Формально суспільну і природничу концепції естетичного поділяють за неоднозначною відповіддю на питання про існування естетичного. Але це формально, позаяк це питання залишається суто філософським, і воно не передбачає часткової відповіді на те, чи існує естетичне в природі («природники») чи в суспільстві («суспільники»), на лісовій галявині чи в заводському приміщенні і т.д., щоб по ньому можна було судити про принципову позицію прихильника тієї чи іншої концепції. У своїй філософській постановці це питання про існування естетичного взагалі, безвідносно до сфер його виявлення. Тільки через ставлення до питання в такій його постановці можна висловити своє ставлення до матеріалізму або ідеалізму.

Тому і понині існуюча дилема - «природники» - матеріалісти, «суспільники» - ідеалісти [8] - залишається від початку і до кінця надуманою. Адже, по-перше, ніхто з наших дослідників не ставив метою доводити негативну відповідь на питання, що цікавить нас; по-друге - і це головне, - розв'язання такого питання пов'язане не тільки з теоретичним, а й практичним його обґрунтуванням. Не тільки мисленням, свідомістю, а й усім рухом чуттєвості людина підтверджує об'єктивність і незалежність існування естетичного.

Більш того, в певному сенсі таке існування взагалі не можна довести чи спростувати чисто теоретичним шляхом, в дискусіях, і якщо деякі естетики все ще до цього зводять задачу, перетворюючи її в якусь вічну проблему, то цим вони виявляють просто нерозуміння суті проблеми. Смысл розбіжностей між концепціями, як і всіх суперечок на цю тему, покладено не в питанні про існування естетичного - таке питання вирішується в щоденній естетичній практиці, - а в питанні про ставлення естетиків до шляхів і способів введення цієї практики в саму теорію (до того ж і як критерію доведення існування естетичного, і як істинності побудови таких знань, в яких відбилася б його природа). Суперечливість концепцій естетичного відображає більш складні колізії, які склалися в естетичній науці, ніж просто непорозуміння, що створені самими естетами.

## **1.2. «ПРИНЦИП ОНТОЛОГІЗМУ», АБО ПРО СТАВЛЕННЯ ДО ДІАЛЕКТИКИ ЯК ТЕОРІЇ ПІЗНАННЯ**

В останні роки спостерігається активна розробка різних напрямків дослідження естетичного: онтологічного, гносеологічного, аксіологічного. Піднімаються питання про системний, структурний, функціональний підходи, обґрунтовується необхідність звернення до методологічних засад інших, зокрема природничих, наук і т.д. Так, М.С. Каган вважає

аксіологічний напрямок дослідження естетичного найбільш доцільним і перспективним [24]. До цієї думки схиляється сьогодні і Л.Н. Столович, який раніше віддавав перевагу гносеологічному напрямку дослідження. Багато естетиків піднімають питання про структурний, системний, функціональний аспекти аналізу естетичного.

Безумовно, будь-який напрямок аналізу, даючи можливість розкрити певну сторону об'єкта, вже цим заслуговує на увагу. Однак в тому сенсі, в якому об'єкт виступає предметом єдиного наукового інтересу - що повною мірою стосується і естетичного, - необхідним є і специфічно цілісний до нього підхід. Здійснюється такий підхід в галузі соціології чи психології, етики чи естетики - він повинен бути так само єдиним за своєю діалектико-матеріалістичною сутністю, як і сам об'єкт в його специфічно стійкій природі і функціях.

Кожен об'єкт, не кажучи вже про естетичний, дається не тільки для знання, руху мислення або свідомості людини. Уже сам факт включення і функціонування його в системі суспільно-історичної практики людей говорить про те, що він не може залишатися безвідносним до цієї практики, яка зрештою завжди повинна увійти в повне визначення об'єкта дослідження не як випадковість, не як застереження, а як найбільш ґрунтовне вираження його істотності. Тільки за умови збереження (вже на самому початку теорії) єдиного значення об'єкта, як воно було виявлено всім ходом суспільно-історичної практики, тільки з кропітким, по можливості найдетальнішим, введенням цієї практики в саму теорію можна зберегти і цілісність підходу до об'єкту, а звідси - і правильно побудувати систему знань про нього.

Тому строкатість різних аспектів дослідження естетичного, що спостерігається, відображає не тільки відомі труднощі в осмисленні самої по собі природи останнього, а й деяку недооцінку з боку естетиків діалектичного шляху побудови таких

системних знань, в яких естетичне не спрощувалося б саме в зазначеному його практичному значенні і функціонуванні. Власне, тільки уникнувши такого спрощення, можна не допустити довільного розщеплення об'єкта дослідження на різні його складові частини, «елементи», «структури» тощо, а тим самим і запобігти перетворенню його в випадковий предмет аналізу.

П.В. Копнін правильно відзначав, що «розробка теорії різних аспектів єдиного об'єкта, коли вона ведеться на рівні пізнання його сутності, неминуче втягує науку в царину пізнання його як цілого, як єдиної системи взаємодії. Однак труднощі в синтетичному вивченні об'єкта знання, які викликані сучасною диференціацією і спеціалізацією наук, призводять до того, що наукові методи, що виробляються в умовах неминуче штучної ізоляції предмета від його об'єкта як цілого, виявляються формалістичними, що накладає свій відбиток на саму можливість створення конкретно-загальної змістовної теорії об'єкта. Ця трудність зрештою корениться в нерозумінні значення матеріалістичної діалектики як єдино-конкретно-загального методу»[38, 416].

Саме тому, що матеріалістична діалектика залишається цим єдино-конкретно-загальним методом, вона не може протистояти прагненню конкретного підходу до предмету аналізу і в цьому сенсі не може виключати різноманіття напрямків дослідження з їх необхідною при цьому формалізацією знань про окремі сторони об'єкта пізнання. Разом з тим вона не складає і просту єдність цих напрямків, щоб, реалізуючись, вони могли якось вичерпати її. Вимога конкретної цілісності і всезагальності підходу до об'єкту впливає з природи самого об'єкта. Залишаючись загалом-то байдужим до тих чи інших концепцій і напрямів дослідження своєї сутності, об'єкт завжди виявляється небайдужим до своєї єдиної наукової теорії, яка прагне взяти його таким, яким він є, у всіх зв'язках і опосередковуваннях. Позаяк ще задовго до створення такої теорії об'єкт своїм практичним

функціонуванням виявляє і свої закони, які за умови створення його єдиної теорії диктують останній не довільний, а специфічно певний до себе підхід.

Зрозуміло, що сама ця специфічність створюється не теорією, тим більше не аспектом дослідження, де, так би мовити, об'єкт може постати доволі своєрідним і таким, що не відповідає дійсності. Тільки будучи вплетеними в матеріальні і духовні потреби людей чи - стосовно науки - трансформованими через галузь наукових знань, в системі яких можливе створення теорії, що цікавить нас, реальні закони об'єкта можуть перетворюватися і в закони самого пізнання. І тільки з цього часу вони можуть бути покладені в науці у вигляді її певних вимог - законів, методологічних принципів, особливих рис пізнання тощо.

Надалі, якщо ці вимоги виконуються, якщо метод дослідження залишається відповідним природі об'єкта як природі людської потреби в ньому, об'єкт, образно висловлюючись, жодних претензій науці не пред'являє. І в цьому полягає вираження правильного поєднання теорії та практики, як воно має бути у будь-якому справді науковому дослідженні. З точки зору самої науки, в такому поєднанні і буде покладено вираження принципу збігу діалектики, логіки і теорії пізнання як принципу правильного, матеріалістичного з'єднання в пізнанні суб'єктивних і об'єктивних закономірностей, отже, принципу правильної побудови теорії.

І навпаки, якщо метод підходу до об'єкту базується на випадковому виборі аспекту дослідження - а така випадковість цілком допустима, - якщо закони розвитку об'єкта не стають одночасно і специфічними законами (принципами) побудови дослідження, а діалектика цього розвитку не оформлюється в саму логіку дослідження, - неминуче з'явиться і розбіжність між теорією і практикою, між знаннями про об'єкт, як вони склалися емпірично



і безсистемно, і знаннями, якими їх вимагає вивести наука і загально-практичне функціонування об'єкта.

До того ж усвідомлення такої розбіжності та завдання усунення її вельми часто може видаватися за нову проблему, труднощі вирішення якої вже будуть покладатися не на неправильне тлумачення методу дослідження, а на складності природи самого об'єкта. По суті, така картина склалася в багатьох галузях знань. Скажімо, в етиці це проблема моральних цінностей, в соціології - вся так звана «аксіологія», в естетиці - проблема естетичного.

Справді, на практиці, в безпосередньому сприйнятті і ствердженні естетичного ми, як правило, не задаємося питанням про об'єктивність існування прекрасного, піднесеного і т.п.; в теорії ж таке питання набуває значення особливої проблеми. На практиці ми давно вирішуємо (і небезуспішно) величезне коло завдань, пов'язаних з естетичним вихованням; в теорії ж питання про сутність такого виховання може і понині викликати гострі дискусії.

Визнання положення про єдність напрямку дослідження об'єкта передбачає розуміння не тільки правильного поєднання в пізнанні суб'єктивних і об'єктивних закономірностей взагалі, стосовно теорії в цілому, а й правильного поєднання їх на самому початку теорії, або, як прийнято говорити, в логічному початку. Оскільки лише за таких умов зазначений принцип збігу може бути доведений до вираження принципу розвитку теорії як одночасно принципу об'єктивності відображення об'єкта.

Під логічним початком слід розуміти зовсім не формальний початок побудови теорії або викладу думки в дослідженні. Йдеться про таке вихідне фундаментальне положення, саме виокремлення якого в абстракції могло б прирівнюватися до виявлення основного принципу (закону) розвитку об'єкта як одночасно принципу побудови системи знань про нього. По суті

початок, що цікавить нас, теж є деяким вихідним рухом знань в дослідженні. Але вихідним тільки за формою. За змістом же він є і деяким кінцем, підсумком, висновком всієї теорії. Але висновок, знову-таки, в абстрактній формі, позаяк теорія ще залишається не створеною. У цьому сенсі логічний початок можна було б представити як покладання, своєрідне передбачення істини досліджуваного. Причому яким би абстрактним не уявлялося таке покладання, але, взяте не просто в значенні «здогадки», бажаного результату, а як більш-менш адекватне відображення головного і істотного в об'єкті, воно повинно визначати і всю спрямованість, логіку розвитку знань, а тим самим - і шлях побудови необхідної нам теорії.

Не розглядаючи тут відношення логічного початку до того воістину формального початку, з якого починається будь-яке дослідження, зазначимо лише, що це не одне й те саме. Бо якщо перше складає сутність розвитку всієї системи знань про об'єкт, її своєрідну методологічну орієнтацію на будь-якій з ділянок побудови теорії, то друге - тільки просту «зачіпку» думки в вихідному пункті побудови дослідження. Зрештою і помилкова теорія виходить з якогось початку викладу знань і навіть покладає свій принцип їх розвитку. Але, як правило, те й інше в ній залишається в чисто випадковому зв'язку, так що, скажімо, її принцип може ґрунтуватися не стільки на об'єктивній логіці (діалектиці, історії) розвитку об'єкта, скільки на одних формально-логічних зв'язках думки і тим самим формуватися немовби в «хвості» викладу знань, в кінці самої теорії.

У свою чергу, і початок такої теорії залишається несуттєвим і довільним, оскільки єдине, що визначає її подальший розвиток, залишається пов'язаним лише з процедурою цього чисто формального виведення однієї думки з іншої, в кращому випадку - зі згаданим уже покладанням об'єкта в його абстрактній формі. Але оскільки таке покладання береться не в значенні «моменту істини», а просто як наперед складена «гадка» дослідника про

об'єкт, то і воно не виконує якихось принципових методологічних функцій, а швидше вимагає того, щоб вся теорія була спрямована на його «конкретизацію», «уточнення», «пояснення» тощо.

Однак теорія, що правильно розвивається, висуває особливі вимоги до свого початку, оскільки від нього залежить і рух наукового аналізу, і той об'єктивний його результат, який своєю конкретністю і змістовністю характеризує саму суть збігу істини і об'єкта, суб'єктивного і об'єктивного на матеріалістичній основі. Зрозуміло, що такий результат може бути тільки виведеним, тобто бути наслідком не просто «обволікання» судженнями цієї наперед складеної «гадки» дослідника про об'єкт, а дійсного сходження знань від простого до складного, отже, наслідком розвитку теорії.

Саме тому ігнорування логічного початку призводить до руйнування принципу сходження знань від абстрактного до конкретного. Теорія, що позбавлена вираження такого принципу, як правило, завжди виявляється формально замкнутою: з чого виходить - до того і приходить, тобто яким покладає об'єкт на початку свого формування, точніше, в цьому упередженому, нечіткому і розпливчастому його уявленні, - таким залишає його і в кінці. При цьому замість того, щоб слідувати від абстрактного до конкретного, така теорія фактично слідує навпаки: від більш-менш конкретного (принаймні, в емпіричному сенсі) уявлення об'єкта на перших кроках побудови системи знань про нього - до абстрактного уявлення в кінцевому пункті побудови таких знань. Сама система тут не стільки збагачує вихідне розуміння об'єкта, скільки обтяжує його самою процедурою викладу знань - нагромадженням визначень об'єкта, описом його розрізнених сторін, особливостей, відношень тощо. «Тому рух, - як правильно відзначає Е.В. Ільєнков, - який емпірику здається рухом від емпіричних фактів до їх абстрактного узагальнення, насправді є рухом від прямо і чітко не вираженого абстрактно-загального уявлення про факти до термінологічно обробленого (і як і раніше

настільки ж абстрактного) уявлення. З абстрактного він починає, абстрактним і закінчує»[22, 257].

На спробах побудови різних теорій естетичного все це простежується достатньо наочно. Л.Н. Столович, наприклад, свого часу виходив з уявлення естетичного як властивості реального світу, намагався осмислити його як властивість і в підсумку звів до властивості, незважаючи на те, що будувалася ціла концепція. Ф.Д. Кондратенко вважав естетичне відношенням людини і зрештою в такому його значенні і залишив. А. Нуйкін робив спробу витлумачити його як почуття людини і фактично в такому вигляді розглядав його до кінця. Цікаво, будувалися цілі концепції тлумачення предмета аналізу, але тим не менше, між тим, що покладалося, і результатом дослідження не було, по суті, ніякої різниці.

І справді, якщо з усією строгістю підходити до розуміння дійсного сходження і розвитку теорії, то навіть для чисто абстрактного погляду абсолютно зрозуміло: як щось єдине, істотне саме естетичне не може бути зведене ні до властивості, ні до почуття, ні до відношення людини, і це має бути зрозуміле не в формально-логічному тлумаченні цього положення. Адже, скажімо, капітал теж може бути і товаром, і мірою вартості, і навіть естетичною формою скарбу. Але в своїй цілісній сутності це, як відомо, не перше, не друге, не третє, порізно чи разом узятє, а певне суспільне відношення.

Єдність напряду будь-якого наукового дослідження з необхідністю передбачає 1) матеріалістичне розуміння збігу суб'єктивного і об'єктивного і доведення цього збігу до вираження принципу об'єктивності аналізу (принципу відображення) досліджуваного; 2) виявлення логічного початку теорії, як його можна зрозуміти в значенні розвитку теорії або в значенні діалектичного сходження знань від абстрактного до конкретного.

Звісно, що саме недооцінка єдності цих двох моментів у методі дослідження і призвела до тих помилок в аналізі естетичного, які знайшли своє місце в теоріях «природників» і «суспільників» і які, на жаль, ще до кінця не подолані. Ці помилки - не вузькоспеціального, а загальнотеоретичного плану і за вказаних обставин неминучі в будь-якому з напрямків дослідження. Якщо недооцінка збігу суб'єктивних і об'єктивних закономірностей в цілому завжди штовхатиме дослідника на шлях онтологізму (принаймні, того, хто бодай стихійно дотримуватиметься якихось матеріалістичних позицій), то недооцінка функцій логічного початку, самої необхідності логічного (діалектичного) розвитку теорії завжди штовхатиме його на шлях гносеологізму.

Ми виходимо тут з достатньо категоричної дилеми тому, що, по-перше, який би напрямок дослідження не висувався, якщо воно розвивається в руслі процесу пізнання, воно не може не залишатися в сфері компетенції гносеології (в теорії немає негносеологічних відхилень і помилок), отже, притаманні йому можливі і найбільш загальні помилки слід розглядати як гносеологічні; по-друге, якщо йдеться про єдність діалектико-матеріалістичного методу пізнання, то відносно строгого його застосування можливі саме такі найбільш загальні помилки, які будуть пов'язані насамперед або з неправильним тлумаченням матеріалізму як діалектичного (онтологізм), або з неправильним тлумаченням діалектики як власне матеріалістичної (гносеологізм). Але це саме ті помилки, які накладають свій відбиток на саму можливість створення конкретно-загальної теорії об'єкта, в якій би галузі знань вона не створювалася.

У межах, доступних даному дослідженню, зупинимося докладніше на цих помилках, оскільки вони мають пряме відношення до нашої проблеми.

Відомо, що онтологізм в його об'єктивному різновиді (суб'єктивний його різновид зараз немає необхідності зачіпати) ґрунтується в цілому на матеріалістичному, якщо не сказати - об'єктивістському, смислі збігу мислення і буття, суб'єктивного і об'єктивного в пізнанні. Сам онтологізм не усвідомлює цього збігу, як не усвідомлює і того, що він є все-таки теоретико-пізнавальною течією з усіма притаманними їй не онтологічними, а гносеологічними помилками. Ідеал онтологізму - схопити наявне буття об'єкта, до того ж без будь-якого зв'язку його з людиною, пізнанням, потребами. І в цьому - все позитивне і все негативне онтологізму.

Матеріалістична діалектика не розходиться з останнім лише в кінцевих цілях пізнання, тобто лише стосовно того, що досліджуваний об'єкт повинен в результаті бути представлений таким, яким він є, в своєму власному бутті. Але вона не може не розходитися з ним вже на самому початку процесу пізнання об'єкта. Позаяк питання про те, що собою являє таке буття, - питання, як його можна сформулювати поза відношенням до пізнання і практики, - є ще відкритим, і це само собою зрозуміло. Якщо ж мовиться про визначене буття - а таким об'єкт дається самому початку пізнання, - то це вже питання не онтології як такої, а гносеології. Інакше кажучи, для матеріалістичної діалектики питання про буття відразу перетворюється і в питання про пізнання, про відображаючу сутність мислення, про його здатність уявити істину. А саме цей бік справи власне і не бажає зрозуміти онтологізм.

У марксистській філософії достатньо переконливо проведена думка про те, чому онтологія не може мати самостійного предмета розгляду, відмінного від предмета марксистської гносеології. Питання про такий предмет було б рівнозначним питанню про те, чи може будь-яке буття даватися свідомості, практиці, потребам людей без будь-якої визначеності і значущості, тобто в так званому чисто онтологічному вигляді.

Двозначності суджень тут не може бути. Не випадково В.І. Ленін пов'язував всю «онтологічну проблематику» з розв'язанням гносеологічних питань. Визначаючи місце онтології в самій гносеології, він називав першу початком гносеології, вживаючи цей вислів для відтінення матеріалістичного смислу збігу суб'єктивного і об'єктивного в пізнанні. І це природно. Протиріччя між онтологічним і гносеологічним з самого початку постає як суперечність самого пізнання, отже, як власне гносеологічне.

Неважко помітити, що, як хибний принцип, онтологізм впливає з неправильного тлумачення основного питання філософії. Зосереджуючи всю увагу на одній його стороні - відношенні мислення до буття, він відсікає другу його сторону - відношення мислення до самого мислення - і таким чином знищує його як теоретико-пізнавальне питання взагалі. При цьому весь дійсний процес пізнання, його багатство, тенденція тощо приносяться в жертву самоцільному тлумаченню положення про незалежність буття від свідомості і практики. Що тут насамперед руйнується до повної основи - так це саме пізнання, його теорія; до того ж та теорія пізнання, яка, використовуючи саму суть відображення, виступає одночасно і логікою розвитку буття, і діалектикою такого розвитку.

Однак з'ясування відношення мислення до самого мислення, тобто вимога розгляду другої сторони основного питання філософії, не містить в собі нічого схоластичного і суб'єктивістського. При правильно зрозумілій теорії відображення дослідження мислення завжди дає вихід в сторону буття (взагалі іншого виходу, крім через мислення, в пізнанні не існує). Більш того, в вимозі з'ясування такого відношення міститься і вираження вимоги розуміння самого буття, але саме такого, яке небайдуже людським прагненням, потребам, ідеалам або яким воно дається нашій свідомості і практично. Саме тому недооцінка другої сторони основного питання філософії, як правило, призводить до повного нерозуміння соціальної спрямованості і справжньої

актуальності основного питання філософії в цілому. Онтологізм не бачить, в ім'я чого здійснюється доведення незалежності буття від мислення, яке методологічне значення цього доведення.

Проте на противагу онтологізму основне питання філософії потребує не просто розробки раз і назавжди даної відповіді, щоб згодом її можна було взагалі не виробляти, а якщо і виробляти, то вже не звертатися до якихось проблем мислення, свідомості і т.д. Навпаки, це питання тим і актуальне, що покладає не застиглу, а завжди конкретну, історично змістовну відповідь, тобто відповідь, що відповідає рівню розвитку як суспільного буття, так і суспільної свідомості.

Нерозуміння цього робить онтологізм прямою протилежністю войовничого матеріалізму, його карикатурою. Живлячись самими буденними уявленнями про зв'язок мислення і буття, він претендує на вираження філософського напрямку тільки тому, що залучає ці уявлення в коло руху філософських знань і оформляє їх в якийсь самостійний «принцип» підходу до світу. Але, не маючи власної методології, він так і залишається принципом «наївного реалізму». До того ж не того наївного реалізму, який В.І. Ленін відтіняв як природно-людське визнання незалежності існуючого від свідомості (в такому реалізмі ще є щось від практики, від стихійно сформованого досвіду життя людини) [2, т. 18, 65]. Швидше, йдеться про «реалізм», який саму цю «наївність» перетворює в єдино можливе і підсумкове доведення всякої об'єктивності. Адже якогось іншого шляху такого доведення онтологізм не може знати принаймні тому, що сам прагне взяти існуюче поза зв'язком з пізнанням, практикою, отже, - і поза того самого стихійного досвіду життя, на який він таємно, не зізнаючись собі, і покладає всі надії. Тому про онтологізм можна було б добре сказати словами К. Маркса: тут «мислення як мислення, видає себе безпосередньо за інше себе самого, за чуттєвість, дійсність, життя ...» [1, т. 42, 166]. Інакше кажучи, яким би не було прагнення онтологізму позбутися власне пізнавальної



позиції, від мислення взагалі - від суб'єктивного, він змушений все-таки апелювати до позиції пізнання, до мислення, до суб'єктивного, але вже видавати таку позицію за позицію самого життя і практики.

Про ці непривабливі зв'язки онтологізму з буденною свідомістю можна було б і не згадувати, якби вони не мали повчальної історії, а сам онтологізм з його і понині безперервним повторенням своїх положень не претендував на вираження принципів марксистської філософії. «Матеріалістичною онтологією, - зазначалося, наприклад, в підручнику з "Марксистсько-ленінської філософії", - називається аналіз світу як він є сам по собі, у відволіканні від способів його пізнання»[33, 91].

У 1910 році В.І. Ленін писав: «Надзвичайно широкі прошарки тих класів, які не можуть обминути марксизм при формулюванні своїх завдань, засвоїли собі марксизм... вкрай однобічно, потворно, схваливши ті чи інші "гасла", ті чи інші відповіді на тактичні питання і не зрозумівши марксистських критеріїв цих відповідей... Повторення завчених, але незрозумілих, непродуманих "гасел" призвело до широкого поширення пустої фрази...»[2, т. 20, 88].

У 1922 році В.І. Ленін знову підкреслює небезпеку поверхневого засвоєння марксизму, зазначаючи нудні, сухі «перекази марксизму, які переважають в нашій літературі і які (ніде правди діти) часто марксизм спотворюють» [2, т. 45, 26].

Ми не хочемо проводити прямий зв'язок між тією поверховістю засвоєння марксизму, про яку говорив В.І. Ленін, і становленням онтологізму, хоча, ймовірно, на основі такої поверховості і відбувається перетворення всієї стихійності онтологізму в якесь вираження «принципу». Як відомо, то був час, коли молоде покоління марксистів змушене було не так розвивати ідеї марксизму, як захищати їх від нападок буржуазної ідеології. Пізніше, коли питання «хто - кого» вже певним чином

вирішувалося на користь Радянської влади, створювалися і передумови для небувалого масового визнання цих ідей і без якогось глибоко наукового їх освоєння. І в цьому вже полягала небезпека - можливість спрощення цих ідей, зведення їх до «пустої фрази», до конгломерату застиглих положень, що потребують простої констатації, заучування і «переказів».

Важко сказати, чим могла визначитись живучість онтологізму і до сьогоднішнього дня. У всякому разі, не останню роль в цьому відіграв давній зв'язок онтологізму зі старою натурфілософією. Власне, це і є та сама натурфілософія, тільки, якщо можна так сказати, з її рецидивом вторгнення в царину людського духу, законів пізнання. Як би там не було, але в 30 - 50-х роках під виглядом критики ідеалізму онтологізм оформляється вже в своєрідний «правомірний аспект» матеріалістичної діалектики, тобто тієї самої діалектики, яка, по суті, скасовує стару натурфілософію; але цікаво, що оформляється в міру того, як нібито основне питання філософії втрачає свою актуальність, а «повсякденна практика» стає кращим критерієм розв'язання всіх теоретичних питань. Що матерія є первинною, а свідомість вторинною, що буття визначає свідомість і т.д. - всі ці положення набули для онтологізму не стільки методологічного значення, скільки значення «пустих фраз», які потребують постійного їх повторення і заучування.

Не все благополучно зараз з оцінкою цього помилкового пізнавального напрямку. Для естетика свідчення тому - майже двохтисячолітня дискусія з проблеми естетичного.

Взагалі онтологізмом може заразитися будь-яка галузь наукових знань. Але те, що нею перш за все виявилася естетика, - далеко не випадково. Остання найближче стоїть до розгляду таких особливостей предметного світу, які припускають усвідомлення їх зв'язку з потребами людей, коротше кажучи - з суб'єктивним моментом. А це, по суті, не до вподоби онтологізму, який прагне

схопити чисту наявність буття, «у відволіканні від способів його пізнання».

Як би не склалася картина, але зараз важливо відзначити, що в критиці «естетичного онтологізму», у вигляді якого постала в основному природнича концепція естетичного, і понині допускаються певні крайнощі: оцінка цієї концепції дається не стільки з принципових методологічних міркувань, скільки з окремих, часом невдалих висловлювань її представників.

На противагу усталеній практиці досліджень ми не станемо відновлювати в пам'яті історію становлення цієї концепції. Ймовірно, це не слід робити хоча б тому, що як би ми не підходили до понять «природники», «суспільники», в них не проглядатиметься філософський зміст тих принципів, за якими можна було б визначити істинність або хибність позиції дослідника.

Однак не можна обійти стороною чітко сформоване відношення цієї концепції до марксистської теорії пізнання, зокрема до матеріалістичного смислу збігу суб'єктивних і об'єктивних закономірностей в пізнанні і необхідності використання такого збігу в теоретичній побудові наукових знань. Це відношення виходить далеко за межі поглядів самих «природників» і, незалежно від того, чи слід продовжувати дискусію з питання про естетичне, вимагає дещо іншого його осмислення, ніж це зазвичай робилося «природниками» чи їх критиками.

Відразу впадає в очі, що природничій концепції, як це характерно для онтологізму взагалі, властиве повне нерозуміння того, що питання про існування (буття) естетичного - не особливе онтологічне, а гносеологічне питання. Інакше кажучи, у своїй філософській постановці його не можна правильно вирішити, не зачіпаючи і другої сторони основного питання філософії. Питання про буття естетичного відразу обертається питанням про пізнання

такого буття, про специфічні способи його досягнення і істинності подання в теорії.

Втім, «природників» ця сторона справи абсолютно не цікавить. В якому плані що вирішується, який справді гносеологічний зміст понять «буття», «об'єкт», «об'єктивне» тощо - все це з самого початку було представлено несуттєвим в очах «природників». Але зате повна довіра була надана здоровому глузду, наочності, спогляданню, як найпереконливішим аргументам у вирішенні згаданого питання про існування естетичного.

Однак відомо, що вирішення питання про незалежність буття від свідомості, предмета почуттів - від самих почуттів і т.п. передбачає розгляд дуже вузького взаємозв'язку суб'єкта й об'єкта: мислення суб'єкта і буття об'єкта, суб'єктивного і об'єктивного. Цей зв'язок, який фіксує абсолютність протиставлення відображення і відображуваного, не зводиться до взаємодії суб'єкта і об'єкта як такої, в живому русі якої це протиставлення залишається відносним, і виокремлювати його немає сенсу. Іншими словами, згаданий зв'язок мислення і буття, суб'єктивного і об'єктивного є суто гносеологічним, і оперувати ним можна тільки в дуже вузьких межах самої теорії пізнання, в даному випадку - в межах вирішення основного питання філософії.

Саме на це звертав увагу В.І. Ленін, коли підкреслював, що протиставлення свідомості і матерії, суб'єктивного і об'єктивного не повинно бути перебільшеним, метафізичним. «Межі абсолютної необхідності і абсолютної істинності цього відносного протиставлення, - писав він, - суть саме ті межі, які визначають напрямок гносеологічних досліджень. За цими межами оперувати з протилежністю матерії і духу, фізичного і психічного, як з абсолютною протилежністю, було б величезною помилкою»[2, т. 18, 259]. В іншому місці В.І. Ленін відзначає думку Гегеля про те, що «неправильно розглядати суб'єктивність і об'єктивність як

якусь міцну і абстрактну протилежність. Обидві цілком діалектичні»[2, т. 29, 166].

І сказане неважко зрозуміти, якщо врахувати, що в тотальній взаємодії суб'єкта і об'єкта може міститися саме зворотна залежність: людина на кожному кроці підпорядковує собі об'єкт, переробляє його відповідно до своїх потреб та інтересів. Але ця залежність вже від початку і до кінця - практична (а не вузько гносеологічна), і визнання її зовсім не означає допущення суб'єктивізму чи безпринципності у вирішенні основного питання філософії. Непорозуміння можуть мати місце лише за умови ототожнення цієї практичної (предметно-діяльної, виробничої) залежності об'єкта від суб'єкта з вузько гносеологічним взаємовідношенням мислення і буття, за умови зведення поняття «об'єкт» до поняття «буття», а поняття «суб'єкт» - до понять «мислення», «свідомість», «суб'єктивне» і т.п.

Але саме в цьому і винуваті «природники». Хоча ними було чимало сказано про практику, про суб'єкт і об'єкт естетичної діяльності, поставити питання про їх дійсний зв'язок і взаємозумовленість вони не наважувалися, тому що це нібито могло означати перенесення проблеми естетичного в площину горезвісної «координації суб'єкта і об'єкта». Звідси - і основна методологічна помилка «природників».

Змішавши вирішення основного питання філософії з питанням про живу, практичну взаємодію суб'єкта і об'єкта, вони винесли розуміння об'єктивності естетичного за межі усвідомлення практики і законів руху пізнання, а тим самим - і за межі самої гносеології. Відтепер така об'єктивність покладалася як само собою зрозумілий факт, який можна лише констатувати і ілюструвати на прикладах, але ніяк не виводити з тієї таки практики і пізнання. Насправді такий факт імпліцитно виводився з того самого зв'язку, якщо не сказати - тієї самої «координації», суб'єкта та об'єкта. Але виводився не усвідомлено, з таємним

посиланням на наочність повсякденного досвіду або на той самий «наївний реалізм», що закріпився в значенні простої віри в первинність всякого буття. Не випадково ось уже впродовж кількох десятиліть цей факт залишається для «природників» (як, втім, і для «суспільників») своєрідним каменем спотикання. Виявилось, що його не можна і обґрунтувати без того, щоб не відмовитися від так званих «естетичних якостей» як певної однорідної реальної структури (обидві концепції в цій однорідності «якостей» і вбачають всю об'єктивність естетичного), і відкинути без того, щоб уже цілком свідомо не визнати справедливості згаданої «координації» і не залишити відкритим основне питання філософії.

І слід віддати належне представникам обох концепцій. Вони зробили все можливе, щоб подолати парадоксальність ситуації, що склалася. Факти, приклади, апелювання до здорового глузду (які тільки аргументи не наводилися в розпал дискусії!) - всього цього було більш ніж достатньо, хоча не давало і не могло дати бажаних результатів.

Для «природників» прагнення осмислити існування естетичного в так званому онтологічному вигляді обернулося і іншою трудністю: неможливістю зрозуміти специфіку самої потреби в естетичному. Чим більшим було бажання розірвати суб'єкт і об'єкт естетичної діяльності, тим абстрактнішою виглядала ця потреба, а саме естетичне виявлялося чимось зовні чужим і безвідносним до людини. У підсумку, взяте в абсолютному відриві від запитів і потреб людей, тобто фактично в збайдужілій формі, таке буття естетичного отримує назву «природного» буття, що, по суті, дуже логічно. У такій формі воно, дійсно, не має жодного відношення до людського буття, позаяк не є об'єктом якихось реальних практичних інтересів людини. Тут ці останні вже на початку теорії були відкинуті «природниками» задля уникнення «принципової координації» і зведені до акту суто формального - пасивного споглядання і сприйняття естетичних властивостей. Але

разом з такими інтересами «природники» відкинули і ту справді реальну особливість предметного світу, з якою пов'язане задоволення потреби в естетичному і яку ставила за мету пояснити природнича концепція.

Потреба в естетичному є аж ніяк не байдужою для людини потребою. А тому вже сам факт зведення її до акта пасивного споглядання і сприйняття змушує замислитися. Якщо під естетичним ідеалом мати на увазі якесь застигле вираження готових цінностей або, з іншого боку, лише абстрактне вираження якоїсь «норми життя», прагнення «до кращого», до «гармонії життя взагалі», до «повноти розвитку» і т. п., то цілком природно, що ступеню абстрактності такого «ідеалу» повинна відповідати і ступінь абстрактності засобів його досягнення. Тут ці засоби повинні братися лише «в формі споглядання» (К. Маркс), тобто у вищій мірі пасивно, у вигляді чогось одвічно даного, абсолютного, «природного».

Інакше кажучи, вони повинні бути так само незмінними і вічними, як саме це абстрактне прагнення «до кращого» або як сама ця природа, що взята з боку наявності в ній постійних «властивостей», схожих з фізичними, хімічними тощо.

Неважко помітити, що так звані «естетичні властивості» природи, які й понині привертають увагу багатьох естетиків, є лише зворотною стороною зазначеного «ідеалу», тобто вони-то і є ілюзією таких «засобів», що закріпилися у вигляді абстракцій «гармонія», «досконалість», «гідність» тощо і мисляться у вигляді чогось чисто онтологічного.

І саме онтологічного. Адже, стосовно гармонії, досконалості, гідності тощо як понять чи людських запитів і спонукань, яким, без сумніву, відповідають певні реальні засоби їх ствердження, то вони в принципі не могли потрапити в поле зору «природників». Саме в принципі. Тому, що в іншому випадку, це змусило б їх починати розмову не з властивостей природи, тим

більше не з природи «самої по собі», «онтологічної», а з олюдненої природи, практично включеної в певний зв'язок з людиною. Для «природників» цей зв'язок виявився просто перепоною на шляху вирішення основного питання філософії, а тому був відкинутий з такою ж легкістю, з якою їм хотілося засвідчити своє позитивне ставлення до матеріалістичної відповіді на зазначене питання.

Природничій теорії залишився невідомим інший естетичний об'єкт, крім предмета споглядання. Втім, це навіть не предмет споглядання. «Естетичні властивості», як їх зобразили «природники», є просто абстракцією в гіршому смислі слова. Екстрапольовані заднім числом з факту існування естетичної оцінки, точніше - з простого переконання, що підставою такої оцінки має бути щось цілком реальне і предметне, ці «властивості» набувають тут виразу об'єктивності тільки тому, що перед «природниками» постійно вставала задача повертатися до вирішення основного питання філософії. А оскільки цю задачу не включалося осмислення функції практики і пізнання, позаяк все покладалося лише на достовірність того, що дається в естетичній оцінці, в сприйнятті естетичного, то і саме обґрунтування об'єктивності останнього тут не йшло далі розлогого опису того, що і як відображається нами в цьому сприйнятті. Жоден дійсний історичний розвиток об'єкта тут не міг потрапити в поле зору.

З іншого боку, онтологізм «природників» не дозволив їм уявити й іншого суб'єкта естетичної діяльності, крім людини пасивної оцінки і споглядання. По суті, це людина без жодних дієвих спонукань і ідеалів. Єдиний її інтерес - потреба в цьому пасивному спогляданні естетичного - невідомо для чого дається, що задовольняє, на що спрямований.

Якщо тут немає навмисного спрощення суті з боку «природників», то ми змушені будемо визнати, що в усьому цьому є певне відображення і цілком реальної людини. Але це - саме та



людина, для якої цілі і засоби життя злилися в щось вкрай абстрактне, невизначене, таке, що не припускає шляхів свого досягнення, а тому і залишає саму людину якщо не в стані безнадійної «туги», то в стані «радісного» бездіяльного споглядання - «естетичної оцінки». Якщо цю «тугу» і «радість» не взяти тут до уваги (а вони й справді виконують чисто формальну функцію в очах «природників»: адже «естетична оцінка» - це лише засіб «відображення» тієї самоцілі, якою і є «само-по-собі-існування» естетичного), то виявиться, що перед нами вже відома нам людина, для якої кожен момент життя, кожен її стан покладається як якийсь засіб досягнення «кращого життя», іншого стану, за яким нічого не міститься, крім згаданих вже абстракцій «гармонія», «досконалість» тощо. Це беззмістовне прагнення людини до «гармонії», «досконалості» і т.п. і обертається всією пасивністю тієї «естетичної оцінки», з якою «природники» пов'язували всі уповання на пояснення суті естетичного.

Не випадково з такими уявленнями про об'єкт і суб'єкт естетичної діяльності теорія «природників» не могла не породити масу однобічних і примітивних суджень. Ряд з них хотілося б навести з чисто методологічних міркувань: «Обробляючи камінь, мрамур, - писав свого часу І. Астахов, - людина виявляє об'єктивно притаманні їм естетичні якості і відповідно до поставленої мети надає їм необхідну форму» [7, 198]. (Тут, як бачимо, була навіть спроба уявити людину як діяльну істоту. Але це марна, гадана діяльність, бо, запитується, навіщо «естетичним якостям» надавати якусь форму, та ще відповідно до «поставленої мети», якщо вони вже були виявлені як естетичні?)

Або думка Г.Н. Пospelова: «Чернишевський правильно стверджує, що не всі роди, навіть в найкращих своїх представників, самі по собі можуть "досягати краси". Але (!) хіба в тих "типах" і "класах", "родах" і "видах" рослин і тварин, які взагалі не можуть "досягати краси", кращі, відносно вищі їх представники не володіють однак естетичними достоїнствами в порівнянні з

іншими, "середніми" і "слабкими" представниками тих самих "родів" і "видів"?... І хіба не можуть бути по-своєму найвищими і жаба, і ящірка, і ворона, хоча вони і не красиві? А з кротоми взагалі слід бути обережнішими! Люди бачать кротів здебільшого загризеними і задавленими на поверхні землі. А які вони в своїх норах і переходах, про це навряд чи хтось добре знає»[36, 97]. (Резонно! Але чи не звести тоді до цього і всю проблему, щоб в результаті переконатися, що Чернишевський був неправим?)

Або, нарешті, думка П.Л. Іванова: «Природа творить, не дбаючи про те, щоб її предмети були естетичними, - вони не оцінюють себе. Функцію оцінки виконує людина». І далі: «...Природа дає і критерій для оцінки своїх явищ» [19, 52].

Однак досить. Тим більше, що таких думок можна було б привести дуже багато, а нас цікавлять тут зовсім не частковості.

Неважко переконатися, що всі роздуми «природників» довкола естетичного кінцевою метою завжди допускали одне й те саме: не випустити з поля зору питання про буття естетичного, не зійти з позицій матеріалізму (хоча ще не відомо - краще це чи гірше, якщо не поцікавитися: якого матеріалізму), не йти далі пізнання як пасивного відображення і споглядання естетичного. «Суспільна свідомість, зокрема естетичне, - писав П.Л. Іванов, - лише відображає об'єктивно існуючу реальність, і суспільну, і природну. Тільки так з точки зору матеріалізму (!) може вирішуватися питання про гносеологічні засади естетичного»[19, 51].

І справді, на цьому і вичерпувала себе вся «гносеологія» в уявленні «природників». Виявляється, їм вона була необхідна тільки для того, щоб констатувати буття естетичного посиленням на факт відображення, точніше, щоб заднім числом, таємно, кидаючи платформу онтологізму, можна було апелювати до того самого пізнання, до суб'єктивного, до оцінки людини, які до цього упускалися з поля зору.

Втім, такий відхід від онтологізму є характерним для «природників» лише в завершальній стадії їх роздумів. До цього, як правило, спостерігається процедура «чисто онтологічного» підходу до суті справи, на якій є сенс зупинитися. Такий підхід є типовим майже для всіх «природників» і досить чітко виявляє їх справжнє ставлення до марксистської гносеології. У загальних контурах він зводиться до наступного. Спочатку йде абстрактний (правильніше сказати - взятий на рівні чуттєвої видимості) аналіз предмета оцінки, тобто розкладання естетичного об'єкта на його різні «частини», «види», «класи», «підкласи». Причому все це робиться нібито у власне онтологічному плані. Потім йде порівняння цих «частин», звірення і розрізнення «видів», «класів» і, нарешті, синтез всього цього в нову одиничність, але без власне естетичного змісту об'єкта, що аномується. Ця абстракція одиничності як щось «особливе», «онтологічне» - «гармонія» як така, «досконалість», «вищість» і т.п., - прямо або побічно співвіднесена з оцінкою, і представляється шуканою сутністю естетичного. Причому, незважаючи на саме співвіднесення з такою оцінкою, вона, тим не менш, мислиться незалежною і від людини, і навіть від частин об'єкта, що аномується, що нібито і складає онтологічне вираження чисто «естетичної властивості».

Цей шлях не є новим. Колись емпірична естетика слідувала саме тим напрямком, що шукала сутність краси за допомогою зовнішнього порівняння форми естетичного предмета з формою будь-якого іншого аналогічного предмета. Ця зовнішня схожість форм, подібність рис, ознак тощо, будучи відірваною від самих предметів і схопленою думкою в абстрактному синтезі, набувала значення «якості» і в такому вигляді видавалася за красу взагалі. Названа тим чи іншим терміном - «пропорція», «гармонія», «золота середина», «золотий перетин» і ін., - ця «якість» подумки вкладалася в ту саму неповторну форму прояву краси предмета, але вже в значенні специфічно естетичного змісту .

Цю, по суті, карикатуру на діалектичний спосіб мислення, на шлях сходження знань від абстрактного до конкретного можна знайти у В. Хогарта, Е. Берка, Е. Фехнера та ін. «Розглядаючи будь-які складні предмети, - писав, наприклад, Е. Берк, - ми повинні досліджувати кожен складову частину в цілому одну за одною і звести все до найбільшої простоти... Чим більше порівнянь ми робимо, тим загальнішим і більш визначеним стає наше знання»[20, 5].

Ми не хочемо ототожнювати спосіб мислення представників емпіричної естетики зі способом мислення всіх «природників». Але, їй-богу, часом складається враження, що старі емпірики були більш послідовними в проведенні своєї логіки, ніж деякі з «природників», які, принаймні суб'єктивно, прагнули оформити онтологічний погляд на естетичне в щось цілісне і закінчене.

Скажімо, той самий Г.Н. Пospelов критикував погляди В. Хогарта, Е. Берка, Е. Фехнера. Але буквально через дві сторінки викладав наступне: «Щоб усвідомити величавість певних явищ, яка збуджує позитивну естетичну оцінку, необхідно співвіднести їх з явищами менш величними, а також з явищами, які зовсім не мають родової величі, не збуджують тому активних естетичних суджень та оцінок, і, нарешті, з явищами, різко і помітно неповноцінними в своїх родових властивостях»[36, 87]. Тут автор, мабуть, ще залишався послідовним у своєму онтологізмі, позаяк в процедурі «співвіднесення» одних естетичних явищ з іншими відводив «оцінці» роль суто формальну і пасивну. Але думка автора проходила тут лише півшляху, адже, дотримуючись вже відомої логіки «співвіднесення», аналіз мав змінитися синтезом, а отриманий результат не без допомоги тієї самої «оцінки» мав постати в значенні чогось «загального», але в окремому прояві: «Абсолютної родової величавості явищ життя, звичайно, не буває, вона завжди більш-менш відносна. Йдеться саме про особливість чіткий і активний цілісний зовнішній прояв загальних родових

властивостей в окремому (!) існуванні, прояві, оцінці з боку (!!). В цьому і полягає власне естетична перевага явищ»[36, 86].

Що тут так і залишається незрозумілим, - це сама межа, яка відокремлює естетичне явище від неестетичного, тобто явище з «чіткою» виразністю родових властивостей від явища, позбавленого такої виразності. Чи не зв'язується ця «виразність» з тієї самою «оцінкою з боку»? Якщо так, то автор ні на крок не просунувся в обґрунтуванні онтологічної природи естетичного. Якщо немає, то залишається в силі старе питання: яку, скажімо, жабу (таємничих кротів залишимо осторонь) необхідно знаходити з більшою виразністю родових властивостей, щоб оцінювати естетично, а яку - з меншою виразністю таких властивостей, щоб оцінювати неестетично?

Але якщо Г.Н. Пospelов ще якимось прагне зберегти єдину позицію і відсуває оцінку «в бік», то В.С. Корнієнко прямо пов'язує з нею виявлення онтологічних характеристик естетичного, вважаючи, що дотримується при цьому якогось єдиного погляду [27].

На думку В.С. Корнієнко, естетичне є властивістю цілого. Якого цілого? Добре усвідомлюючи, що ціле чогось одного вже є і частиною чогось іншого, що, скажімо, ніжка стільця є так само ціле, як і сам стілець, і т.д., В.С. Корнієнко намагається зберегти цілісність естетичного і, природно, прагне обмежити можливе розщеплення естетичної речі на шматочки «цілого» до нескінченності. І обмежує це не чим іншим, як актом сприйняття. Виявляється, естетичне - це таке ціле, яке може сприйматися нами, даватися в межах досяжності органів чуття: його можна побачити, почути, відчути, коротше - охопити органами сприйняття. Ціле ж, яке тільки мислиться (наприклад атом, елементарна частинка і т.п.), не може бути естетичним. В крайньому випадку, воно може бути таким за умови наближення його до сприйняття бодай

опосередкованим чином (скажімо, через цілком відчутну модель атома або елементарної частинки).

Важко сказати, чому автор вбачає в цьому новий погляд на проблему естетичного. Надто вже цей погляд нагадує Аристотелеве тлумачення «міри». Але Аристотель, як відомо, пред'являв до краси вимогу бути не тільки цілим, тобто сприйнятливим взагалі, а цілим таких частин, «огляд» яких відповідав би певній часовій послідовності їх охоплення в сприйнятті. «...Краса, - писав він, - полягає у величині і порядку, внаслідок чого ні надто мала істота не могла б стати прекрасною, оскільки огляд її, здійснений в майже непомітний час, зливається, ні надто велика, оскільки огляд її відбувається не відразу, але єдність і цілісність її втрачаються для тих хто оглядає, наприклад, якби тварина мала десять тисяч стадій довжини»(курсив наш. - А.К.) [6, 1451 а].

Як бачимо, в розумінні краси Аристотель ставить певне обмеження не тільки цілому як такому, а й самому сприйняттю його. У В.С. Корнієнко ж залишається абсолютно відкритим положення: чому все дане для сприйняття, до того ж байдуже якого, слід вважати естетичним?

Мабуть, автор розмірковує просто. Якщо за терміном «естетичне» ховається не що інше, як чуттєве, то все те, що дається органам чуття, і є шуканим естетичним.

В.С. Корнієнко ратує за цілісність підходу до естетичного, звинувачуючи «суспільників» в невмінні провести такий погляд. Але ж не хто інший, як «природники» зробили анатомічне розчленування предмета краси з метою виявлення в ньому особливих «властивостей». І знайшли їх у вигляді «гармонії», «пропорції», «симетрії» тощо. Що ж стосується «суспільників», то вони лише продовжили цей шлях. Піднявши питання про мікроструктуру такого предмета і його «атомах краси», вони довели цей шлях до певного кінця, а тим самим показали і всю

його безплідність. Тому можна зрозуміти В.С. Корнієнко, який виступає тепер проти довільного розщеплення естетичного і відгороджується від позицій і «природників», і «суспільників».

Однак цілісність, як вона притаманна естетичному, і цілісність, як її витлумачив сам автор, - це абсолютно різні речі. Позаяк в поданні В.С. Корнієнко ця цілісність виявилася такою ж збайдужілою і знеціненою, як і обмежуючий її акт пасивного і абстрактного сприйняття. Не випадково у автора в результаті виникла нагальна потреба поставити питання про естетичність... самого естетичного: що з усього сприйманого нами або з усього, що піддається нашим органам чуття може бути по-особливому значущим, цікавим, тобто естетичним? Фактично В.С. Корнієнко змушений був повернутися до самої постановки проблеми і формулювати її так, як вона практично формулювалася у всій традиційній естетиці.

Зведені в «естетичне» абстрактні поняття «гармонія», «пропорція», «симетрія», «доладність», «гідність роду», «досконалість», «повнота життя» тощо дійсно потребують повернення їм людського, справді естетичного змісту. А це неможливо зробити, абстрагуючись від процесу взаємодії суб'єкта та об'єкта естетичної діяльності. Тим більше це неможливо зробити, не використовуючи в повній мірі принципи марксистської теорії пізнання як діалектики і логіки. І саме як діалектики і логіки. Адже та «теорія пізнання», яка зведена «природниками» до простого набору знань про відображення людиною світу, тут не може враховуватись.

Онтологізм в естетиці повинен бути подоланий, до того ж подоланий з правильних, діалектико-матеріалістичних позицій. Як певна гносеологічна течія він з самого початку дезорієнтує розуміння процесу пізнання, не дає правильного уявлення про постановку питання про предмет дослідження. Методологічно в ньому може бути збережена лише та, стихійним чином виражена,

кінцева мета пізнання, яка передбачає розгляд предмета таким, яким він є. У такій меті, принаймні в неусвідомленій формі, міститься і певне матеріалістичне уявлення збігу суб'єктивного і об'єктивного в пізнанні. Але, знову ж таки, взяте довільно і стихійно, таке уявлення залишається абсолютно неприйнятним для матеріалістичної діалектики, для якої зазначена кінцева мета пізнання, розгляд предмета таким, яким він є (до того ж і в його людському, а не тільки чисто онтологічному бутті), є вираженням її усвідомленого принципу, її гносеологічного ідеалу.

### **1.3. «ПРИНЦИП ГНОСЕОЛОГІЗМУ», АБО ПРО СТАВЛЕННЯ ДО ДІАЛЕКТИКИ ЯК ЛОГІКИ ПІЗНАННЯ**

В силу сказаного для матеріалістичної діалектики є неприйнятною і інша крайність, що пов'язана з приниженням або затушовуванням зазначеного кінцевого завдання дослідження, з перебільшенням ролі способів пізнання і осягнення об'єкта, без урахування їх дійсного реального змісту. А факт такого затушовування і репрезентований у гносеологізмі.

Гносеологізм є швидше прямою, стихійною, нерозумною реакцією на онтологізм, ніж його позитивним подоланням. Своїми шляхами і методами осягнення дійсності він є буквально копією онтологізму. Різниця тільки в тому, що онтологізм взагалі не усвідомлює ні цих шляхів, ні їх суперечливості. Гносеологізм якщо і усвідомлює, то бачить їх зовсім перевернутими, так що свої власні помилки і протиріччя видає за помилки пізнання взагалі, за протиріччя самого буття і самої дійсності. Тому можна сказати, що гносеологізм - це реакція на онтологізм як на своє власне безсилля.

Якщо матеріалістична діалектика не розходиться з онтологізмом в кінцевих цілях пізнання, то з гносеологізмом вона не розходиться в самій постановці питання про предмет



дослідження, тобто лише відносно того, що, дійсно, буття предмета, яким воно дається мисленню, пізнанню, оцінці, вже є і уявним пізнаваним буттям тощо. Але вона не може не розходитися з гносеологізмом в самому процесі, в тенденції, в результаті осягнення предмета, тому що питання про те, як дається мисленню або пізнанню будь-яке буття, є питанням не просто одного мислення або пізнання, а мислячого суб'єкта, який пізнає, тобто питання і буття (людини), що усвідомлює себе. Позаяк саме по собі мислення взагалі не ставить жодних питань і ні до чого не відноситься.

Перед нами, таким чином, те саме основне питання філософії. Але якщо онтологізм зосереджує всю увагу на першій його стороні, то гносеологізм - на другій.

Немає потреби доводити, що і в відношенні мислення до буття, тобто у вирішенні першої сторони основного питання філософії, міститься прояв відношення мислення до самого себе, до своєї природи і здатності представляти істину. Адже, як ми вже відзначали мислення, що правильно розвивається, як закон, має виходити своїм змістом в сферу практики людини, в сферу суспільного буття. Без такого виходу воно замикається в собі і практично позбавляється можливості руху і розвитку, притому того саморуху і саморозвитку, який повністю повинен збігатися з рухом і розвитком буття. Необхідність такого збігу - не примха мислення, а одна з найважливіших умов його об'єктивного істинного функціонування взагалі. Тому упускати з поля зору вже першу сторону основного питання філософії - значить за суб'єктивним рухом думки не вловлювати об'єктивної суті тієї логіки, яку В.І. Ленін називав діалектикою і теорією пізнання одночасно.

Якщо онтологізм є спотвореною формою матеріалізму, то гносеологізм - збоченою формою діалектики, притому матеріалістичної. І подібно до того, як перший не може «схопити» буття без того, щоб воно вже не виявилось мисленим буттям, так і

гносеологізм не може уявити буття, щоб практично не омертвити його на суб'єктивному рівні і не залишитися на позиціях суто еkleктичних. Ця обставина робить гносеологізм подібним з крайніми формами софістики. Тому що в осягненні явищ дійсності він позбавляє себе можливості бачити їх розвиток, саморух; ці останні взагалі не мисляться ним без того, щоб якимось не «підштовхнути» їх з боку самим же мисленням і не залишити залежними від нього.

Тому логіка гносеологізму в результаті є разюче розсудковою і стереотипною. Спочатку йде процедура «роздвоєння єдиного на протилежності» (причому, на відміну від онтологізму, робиться це цілком свідомо, як виконання вимог «діалектики»). Потім - насильницьке вичленення цих протилежностей зі сфери буття і штучне маніпулювання ними на рівні мислення, точніше - на рівні термінів, мовних структур, словесних конструкцій. Нарешті, все це вінчається зштовхуванням і повним руйнуванням зазначених протилежностей.

Але це не все. Було б півбіди, якби цей «руйнівний смерч» думки так і залишався на суб'єктивному рівні. Але в тому-то і справа, що, спроектувавши ці вже омертвлені і нерозв'язані на рівні термінів протиріччя назовні, гносеологізм починає бачити їх такими і в самому бутті - нерозв'язними, вічними, застиглими, - хоча в дійсності мав справу лише з нерозв'язаними протиріччями розсудливого мислення, що базується на законах формальної логіки. Як відзначав свого часу Гегель, «саме цей розсудок, втягнутий в коло таких протилежностей, «кидається в обійми» то однієї, то іншої і, упираючись істині, прагне відстоювати й стверджувати за допомогою софістики по черзі то одне, то прямо протилежне» [13, 69].

В результаті суб'єктивно гносеологізму ще притаманна якась гнучкість понять, принаймні, в самому прагненні співвіднести протилежності і довести їх до вираження тотожності.

Але, залишаючись застосованою лише суб'єктивно, вона дорівнює тому лише еклектиці і софістиці. Адже, як підкреслював В.І.Ленін, тільки гнучкість понять, яка «застосована об'єктивно, тобто відбиває всебічність матеріального процесу і єдність його, є діалектикою, є правильним відображенням вічного розвитку світу»[2, т. 29, 99].

Гносеологізм є дивно заразливим для того мислення, яке не бачить інших суперечностей, крім чисто зовнішніх і огрублених. Нерідко дослідники, опинившись в полоні гносеологізму, видають ці протиріччя за єдино можливі. Але, не будучи в змозі їх розв'язати, точніше, узгодити з практикою їх дійсного прояву і саморозв'язання, вони починають нарікати на природу «понять», на «недосконалість мислення» і «не розробленість мови науки», протидіючи при цьому справжній сутності діалектичної суперечливості. Власне, повстають проти власного уявлення про суперечливість, але роблять це так, що, як вірно зауважує В.А.Босенко, «спершу зводять всю справу до зовнішніх протиріч, створюють зовнішню суперечливість з приводу визначення термінів, а потім обрушуються на ідею суперечливості в сфері мислення, тобто спершу створюють софістичну карикатуру на суперечливість, а потім, видаючи за справжнє, пропонують помилуватися та переконатися в неспроможності... але не такого суб'єктивістського витвору, а "діалектики суперечливості" » [11, 21].

Спекулятивне вичленення протилежностей в сфері буття і формально-логічне їх руйнування в сфері мислення, без уловлювання розвитку, єдності, розв'язання цих протилежностей, - такий кожен крок пізнавального руху гносеологізму. Що тут знищується до підвалин, - саме та логіка, яка базується на об'єктивному змісті досліджуваного предмета, на його розвитку, історії тощо. Позиція гносеологізму ніколи не визначається «точкою зору практики» - для нього вона представлена лише в значенні «терміна» чи «мовної конструкції», - а точкою зору

зовнішнього співвідношення «понять», формального зв'язку «суджень» і т.п.

Важко сказати, чим пояснюються «спалахи» гносеологізму в науці. Мабуть, останній спливає на поверхню руху наукових знань тоді, коли необхідність переосмислення чогось старого і такого, що не відповідає рівню розвитку самої науки, не супроводжується теоретично розумною формою. Як принцип другорядного, антидіалектичного заперечення, гносеологізм виявляється дуже підходящим засобом для руйнування всіляких метафізично закостенілих систем знань, догматичних положень і т.п. Але, як принцип теоретично безплідний, він так і залишається засобом мислених спекуляцій, своєрідною стравою для суб'єктивізму взагалі і позитивізму зокрема.

\* \* \*

Не можна не визнати, що характерні ознаки гносеологізму знайшли своє вираження в суспільній концепції естетичного. Дослідникам пам'ятна історія виникнення цієї концепції. Що в ній було і залишається важливим, - так це сама спроба привнести в онтологізм «природників» деякий релятивний момент: подивитися на естетичне як на явище, що співвідносне і з людиною, з мінливістю її суспільних потреб та інтересів. «Суспільники» не змогли провести цю думку послідовно і до кінця і - головне - не змогли узгодити її з положенням про об'єктивність естетичного. Вимога розуміння цієї об'єктивності як незалежної від людини, від людства виявилася просто несумісною з вихідними устремліннями «суспільників». У підсумку, будучи змушеними постійно захищатися від критики, вони визначили долю своєї теорії так, що з'єднали свої погляди з поглядами «природників» акурат там, де самі ж намітили їх відмінності.

І в цьому неважко переконатися, якщо пильніше придивитися на ставлення «суспільників» до самої суті діалектичної логіки, тобто тієї логіки, яка збігалася б з теорією

(історією) розвитку предмета аналізу і одночасно з діалектикою цього розвитку.

Знову-таки, це ставлення виходить далеко за рамки поглядів самих «суспільників», і з'ясування його могло б бути доволі важливим для практики філософських досліджень взагалі.

Передусім, чому «суспільники», абсолютно правильно поставивши (і зауважимо - тільки поставивши) питання про об'єктивність естетичного в гносеологічному плані, в результаті розділили онтологічну платформу «природників» з приводу наявності «естетичних властивостей», але з запереченням їх природного, «саме-по-собі-існування»?

Що поняття об'єктивного і суб'єктивного виступають діалектичними протилежностями, що, таким чином, сама об'єктивність естетичного небайдужа (не-без-відносна) самій людині, - це було правильно помічено «суспільниками». По суті, це була перша спроба переосмислити переповнену крайнощами теорію «природників», зблизити естетичне з людиною не формально, а через усвідомлення їх дійсного взаємозв'язку, усвідомити потребу в естетичному не як незмінне споглядання, а як щось таке, що формується і стає в самій практиці людини. І у всьому цьому не можна не побачити великої заслуги «суспільників», правильності зробленого ними кроку.

Але справа в тому, що все це було правильним тільки в сенсі першого кроку, початку побудови теорії естетичного. У подальшому «суспільники» не змогли побачити суперечливості вичленованих ними самими понять «суб'єктивне» - «об'єктивне», «естетична потреба» - «естетична властивість» дійсну суперечливість естетичної діяльності, відображення реальної естетичної практики людини, яка і розв'язує зазначену суперечність. Тут це відображення бралось не як продовження розвитку естетичного в нашій же оцінці, в свідомості, в поняттях (не будь воно таким продовженням, ми взагалі не ставили б

питання про буття естетичного), а як взаємовиключне відношення полярних термінів, взятих в чисто гносеологічному їх зв'язку чи в значенні функціонування їх на рівні розв'язання основного питання філософії. Уже омертвлена і огрублена, ця суперечливість починає накладатися «суспільниками» на реальну і цілком розв'язну суперечливість естетичного, як вона виявляє себе в живій практиці. Але робиться це для того, щоб, як і у «природників», можна було заднім числом констатувати відповідь на основне питання філософії, оминувши розгляд самої суті практичного розв'язання зазначених суперечностей. А це, природно, призвело б до з'ясування понять «естетична оцінка» - «естетична властивість», «суб'єктивне» - «об'єктивне» тощо не у відносному (практичному) їх зв'язку, як вони спочатку бралися, а в абсолютному, як того вимагає саме розв'язання основного питання філософії.

Так гносеологічна сторона справи виявилася абсолютизованою і перенесеною на розуміння реальних речей, в даному випадку - на дійсну діалектику взаємодії суб'єкта та об'єкта естетичної діяльності, що обернулося повною нерозв'язністю питання про природу естетичного як в теорії, так і в практиці. Більш того, остання, виявившись утиснутою в рамки того самого суто гносеологічного зв'язку «суб'єктивного» і «об'єктивного» (замість вираження її в значенні взаємодії суб'єкта і об'єкта), змушена вже була призиватися «суспільниками» не стільки для підтвердження існування «естетичних властивостей», скільки для їх фактичного породження.

Так воно й вийшло. Як відомо, «суспільники» не заперечували існування природи як такої до появи людини, існування ж реальних «естетичних властивостей» такої природи змушені були звести в особливий рід об'єктивності, в так звану об'єктивність «суспільного порядку». Надалі, розсудливо зіштовхуючи поняття «природа в собі» - «природа для нас», «існування для себе» - «існування для людини» і т.д. і утримуючи

їх на рівні того самого чисто гносеологічного протиставлення, «суспільники» так і не здійснили вихід у бік дійсної естетичної практики, а формальний аналіз спочатку порушених ними понять визначив і все розуміння ними логіки як діалектики.

Ми говоримо «формальний аналіз», позаяк у поняттях «суб'єктивне» - «об'єктивне» і була схоплена їх якась співвідносність і взаємозумовленість (насправді ж вона була вирвана з поняття взаємодії суб'єкта і об'єкта), «суспільники» розпорядилися цією справедливою думкою аж ніяк не діалектично: стали розвивати її не в бік виходу в практику через розуміння суті відображення в естетичному процесі, а в напрямку вирішення основного питання філософії. А це, м'яко кажучи, вже загрожувало ідеалізмом. Бо в площині вирішення такого питання можна говорити не про взаємообумовленості суб'єктивного і об'єктивного, «естетичної оцінки» і «естетичних властивостей», а тільки про обумовленість першого другим. Самі «суспільники» уникали такого висновку тільки тому, що не розвивали свою думку в зазначеному напрямку до кінця.

Цей другий крок «суспільників» - нам хотілося б бачити його просто прикрою помилкою - коштував їм всієї критики їхніх опонентів, які часто не стільки пропонували вихід із ситуації, скільки міркували над тим, як важливо не потрапляти в неї.

Не хочемо виправдовувати тих, хто свого часу поспішив цей крок «суспільників» констатувати ідеалістичним. Хоча, з іншого боку, не виправдовує він і «суспільників». І саме тому, що, строго кажучи, в поняття «суб'єктивне» і «об'єктивне» можна вкладати тільки певний смисл. Перше має залучатися для позначення лише кола таких явищ, які взагалі не можуть бути об'єктивними, протистоять їм, виключають їх. У цьому сенсі поняття «суб'єктивне» не тотожне поняттю «суб'єкт», за яким, як відомо, приховується і реально діюча людина, тобто, грубо кажучи, і дещо не-суб'єктивне. В рівній мірі і поняття «об'єктивне»

не тотожне поняттю «об'єкт», що позначає сферу практичного, перетворюваного людиною буття, отже, і певне виявлення цілеспрямованого, суб'єктивного моменту.

З цієї точки зору те, що ховається за суб'єктивним і об'єктивним, взагалі не вступає в жодне практичне чи теоретичне взаємовідношення, щоб можна було говорити про їх дійсну діалектику [4] або щоб за фактом якоїсь залежності першого від другого (як це впливає з вирішення основного питання філософії) можна було робити висновок про залежність існування естетичного від практики. В дійсну діалектику взаємодії вступають не суб'єктивне і об'єктивне, не мислення і буття, а тільки суб'єкт і об'єкт, взяті у всьому багатстві їх суспільних виробничих зв'язків. У цій взаємодії саме вирішення основного питання філософії, так само як і виявлення моменту абсолютної залежності суб'єктивного від об'єктивного, є лише одним з численних зв'язків суб'єкта та об'єкта, зміст і значення якого визначаються цілями суто гносеологічного порядку.

І абсолютно неприпустимо ототожнювати цей зв'язок з багатством всіх практичних відношень суб'єкта й об'єкта. Адже за останніми ховається не тільки дія думки чи оцінки, що спрямовані на буття, а й тотальна діяльність людини, її життя, способи виробництва і багато іншого. Не бачити тут ніякої межі - значить заради формального визнання об'єктивності естетичного виключити з розгляду весь практичний бік його виявлення і осягнення.

Двоїстість, якщо не сказати - еkleктичність, позиції «супільників» в тому і проявилася, що там, де їм доводилося говорити про існування естетичного та розв'язувати основне питання філософії, вони абсолютно формально оперували поняттями «практика», «суб'єкт», «об'єкт», не вводячи їх в саму суть вирішення проблеми і фактично маючи на увазі під ними те саме «суб'єктивне», «об'єктивне», «свідомість», «буття» тощо. І



навпаки, там, де необхідність з'ясування природи естетичного штовхала їх на розгляд якихось практичних моментів зв'язку естетичного з людиною (взаємозумовленості естетичного предмета і естетичної потреби, відносності естетичної оцінки та ін.), вони змушені були займатися обґрунтуванням свого розуміння об'єктивності, виокремлювати її якийсь «суспільний порядок», її «іншу форму», її «неприродність», фактично обходячи стороною справжній смисл розв'язання основного питання філософії.

Як це було характерно і для «природників», «суспільники» не пішли далі споглядального тлумачення потреби в естетичному і такого ж тлумачення предмета цієї потреби. Правда, на відміну від перших, вони всіляко відтіняли ту думку, що прагнуть говорити не про «природу в собі», а про олюднену природу, тобто природу включену в систему практичного її перетворення. Але це уявне протиставлення. Про «природу в собі» взагалі не слід вести мову, принаймні доти, поки вона буде залишатися «в собі». Чи не краще розібратися в тій, яка вже дана «для нас», вступила в живий рух тієї величезної історичної практики, яку і слід було б залучити в теорію для розвінчання всіх сумнівів?

Нам видається, що таким протиставленням «суспільники» просто підміняли свої устремління в вирішенні двох принципово різних питань: питання про діалектику взаємодії суб'єкта і об'єкта і питання про відношення мислення до буття, тобто основного питання філософії. Ця підміна давала їм можливість говорити про якусь особливу форму об'єктивності естетичного тоді, коли потрібно доводити суспільну природу естетичного, його зв'язок з людиною тощо. Але, з іншого боку, вона давала можливість тлумачити саму цю природу і цей зв'язок зовсім несуттєвими тоді, коли вимагалось висловити принципове ставлення до розуміння об'єктивності естетичного, точніше, до суті вирішення основного питання філософії.

Але саме з боку правильного вирішення такого питання немає і не може бути якихось різних форм об'єктивності: суспільного чи природного порядку. Олюднена природа нічим істотним в своїй об'єктивності не відрізняється від не олюдненої.

У цьому відношенні не можна не погодитися з П.В. Копніним, який відзначав: «Хоча паровоз і створений людиною за допомогою практики і на основі певних ідей, але з того моменту, як будь-який паровоз прийняв об'єктивну форму свого існування, він стає такою ж об'єктивною реальністю, яка існує незалежно від свідомості людини, як і будь-який предмет природи. За допомогою свідомості його не можна ні знищити, ні переробити, для його перетворення, як і для предмета природи, потрібна матеріальна практична діяльність. З боку вирішення основного питання філософії немає відмінності між предметом, що виник за допомогою людини, і предметом, що створений стихійною дією сил природи. Поняття об'єктивної реальності вироблено філософією тільки для однієї мети - воно встановлює абсолютність протиставлення матерії і свідомості в доволі вузьких межах гносеології. І в цьому сенсі немає і не може бути двох форм об'єктивної реальності»[28, 101].

Суспільна концепція естетичного не довела свою методологію до логічного завершення. І пояснюється це не тільки тим, що так звана «діалектика суб'єктивного та об'єктивного», до якої так часто апелювали «суспільники», виявилася просто формальною логікою аналізу ряду діалектичних понять, а й тим, що «суспільники» в цілому прагнули залишитися принциповими у вирішенні основного питання філософії, нехай навіть по-своєму зрозумілого. Цьому сприяли, крім іншого, і самі засоби формальної логіки, оперування якими не допускає змішання граней між об'єктивними і суб'єктивними характеристиками естетичного.

По-друге, послідовно проведений гносеологізм, як правило, призводить до руйнування цілісності предмета дослідження. «Суспільники», за будь-яку ціну, прагнули зберегти єдність структури «естетичних властивостей», оскільки визнання їх такими давало їм можливість підійти до розуміння об'єктивного існування таких «властивостей» і, таким чином, допомагало вийти зі скрутного становища в проведенні матеріалістичного погляду.

Після суспільної теорії вихід з ситуації, що склалася в вирішенні проблеми естетичного міг бути двояким: або дійсно спробувати ввести суть практики в логіку аналізу естетичних процесів, або продовжити ту саму лінію онтологізму і гносеологізму на остаточне змішання суб'єктивних і об'єктивних моментів в естетичному і без того ускладнити заплутане розуміння проблеми.

Важко сказати, але чи тому, що другий шлях створює деяку видимість не однобічного підходу до предмету дослідження, чи тому, що багатьом естетикам хотілося якось згладити крайності «природників» і «суспільників», - цей шлях, на жаль, визначив спрямованість пошуків багатьох дослідників. У будь-якому разі, не можна не відзначити наявність тих самих помилок в підході до проблеми з боку нових «компромісних» теорій естетичного. Як правило, це теорії про так звану «суб'єктивно-об'єктивну» природу естетичного. Сенс їх зводиться до того, що нібито говорити про «чисто» об'єктивну сутність естетичного так само помилково, як і про «чисто» суб'єктивну його сутність.

М.С. Каган, який зробив, безумовно, чимало для подолання непорозумінь, що виникли між «природниками» і «суспільниками», наводить небезіntересну в методологічному відношенні думку В.Т. Тугарінова, яку той розглядає як визначальну в підході до проблеми естетичного. «Ми не могли б правильно вирішити питання про природу краси, - писав В.Т. Тугарінов, - якби спробували розглянути її в площині чисто

об'єктивній, тобто відірвавши красу від людини, або, навпаки, в площині чисто суб'єктивній, тобто звівши її до переживання, до радості, що доставляється нею... Краса - явище природно-соціальне, яке відбите в душі людини»[23, 34].

У більш розлогіму викладі ту саму думку висловлює і М.С. Каган: «...Зведення А. Нуйкіним краси до почуття краси і естетичної цінності до естетичної оцінки, тобто до суб'єктивного боку системи об'єктно-суб'єктних ціннісних відношень, так само є однобічно-помилковим, як і уявлення Н. Дмитрієвої, Г. Поспелова або Н. Крюковського, які зводять прекрасне до одного об'єктивного боку цієї системи, до структури матеріальних носіїв естетичних цінностей. Подібні метафізично-однобокі трактування естетичного рівносильні визначенню людини як лише біологічної, матеріальної або лише духовної і соціальної істоти. Адже точно так само як "людина" є саме суперечливою єдністю і взаємопроникненням біологічного і соціального, матеріального і духовного, так і "естетичне" є діалектичною єдністю об'єктивного і суб'єктивного, матеріального і духовного, і тому воно не може бути віднесено ні до онтологічного статусу буття, ні до психологічного статусу пізнання. Статус естетичного - аксіологічний, що означає: прекрасне, піднесене і т.п. суть цінності, а сприйняття їх - форма оцінюючої діяльності людської свідомості»[24, 88 - 89].

На перший погляд здається, що автори розуміють суть труднощів у вирішенні проблеми і прагнуть подолати крайності онтологізму і гносеологізму. Але це тільки здається. Позаяк, по-перше, ніхто ніколи не вирішував і не міг вирішувати теоретичні питання в якійсь «чисто» онтологічній або «чисто» психологічній площині пізнання. В теорії можлива тільки одна площина - гносеологічна, яка в рівній мірі може бути репрезентована і онтологізмом, і гносеологізмом, і психологізмом. По-друге - і це головне, - роздуми про «площини» пізнання мали на меті дійти висновку про «естетичне» (М.С. Каган не випадково в кінці бере цей термін в лапки, щоб переключити увагу на нього як на поняття)

як про «природно-соціальне», точніше, аксіологічне явище, яке не можна віднести ні до приналежності буття, ні до приналежності свідомості, ні до об'єктивного, ні до суб'єктивного.

Але це, м'яко кажучи, занадто велика неточність. Адже йдеться про принципове вирішення основного питання філософії, тобто таке вирішення, яке саме й передбачає «відрив» краси від людини, якщо вже оперувати такими поняттями, як «суб'єктивне» і «об'єктивне», «свідомість і буття», «матеріальне» і «духовне». В якому ще сенсі буде дозволено тлумачити тут ці поняття? Якщо, припустимо, сказане авторами стосувалося не суті вирішення основного питання філософії, а діалектики реальної взаємодії суб'єкта і об'єкта естетичної діяльності, то до чого тоді якісь роздуми про статуси естетичного?

Зрозуміло, естетичне, як і багато іншого в цьому світі, дійсно пов'язане з людиною; воно здатне задовольняти її певні потреби і бажання. І це не підлягає сумніву. Але не підлягає сумніву й інше. Згаданий зв'язок не заважає ставити і вирішувати питання про об'єктивність естетичного, якщо завгодно, про його принципову незалежність ні від людини, ні від людства. Жодна аналогія з подвійною природою «людини» не може відігравати тут суттєвої ролі. Зрештою весь світ виступає перед людьми не тільки фоном для споглядання або «оцінюючої діяльності свідомості», а й світом для практичного його перетворення і задоволення інтересів людей. І від цього він не стає менш об'єктивним, тобто «суб'єктивно-об'єктивним». Навпаки, саме цим практичним зв'язком з людиною він і виявляє свою справжню об'єктивність і незалежність від свідомості і оцінок.

Але в тому-то й справа, що варто було до цього саму практику витлумачити, скажімо словами М.С. Кагана, метафізично-односторонньо, щоб вже будь-який зв'язок людини зі світом, чи то гносеологічного чи психологічного порядку, мислився авторами своєрідним «замахом» на чистоту

об'єктивності естетичного і передбачав якусь особливу «площину» або сторону його пізнання.

Критикує обидві концепції естетичного і Ф.Д. Кондратенко. Можна сказати, що це типовий зразок тієї критики, яка і понині висловлюється на адресу «суспільників» і «природників». Однак неважно переконатися, що автор роботи «Естетичне як відношення» [26] стоїть на тій самій методологічній платформі, на якій знаходяться і його противники. Ф.Д. Кондратенко лише доводить методологію останніх до певного логічного кінця, не усвідомлюючи того, що цим завершує і свою власну.

Згадаймо, жоден з представників обох концепцій не допускав ліквідації в естетичній речі самої її естетичності. Так чи інакше, «суспільники» і «природники» залишали за цією річчю властивості - її «естетичні властивості». У Ф.Д. Кондратенко ж ... «виходить, що в речі нічого не залишається, що можна було б оцінити естетично. Разом з тим, - зізнається автор, - естетична оцінка існує, і від цього факту нікуди не дінешся. Залишається припустити, що при естетичній оцінці речі ми оцінювали не властивості речі, а щось інше»[26, 305]. Уже в кінці роботи ми дізнаємося, що це «щось інше» є сама людина, її творчі здібності, які проявляються «в будь-якій сфері діяльності, що сприяє прогресивному розвитку» [26, 308].

На жаль, Ф.Д. Кондратенко не уявляє іншого естетичного об'єкта, крім того, який критикує сам. Ілюзія такого об'єкта особливо наочно проступає тоді, коли автор намагається поєднати уявлення про естетичне як річ і естетичне як відношення. Тут логіка роздумів автора надто вже нагадує відому логіку старих економістів, які впадали в ілюзію при визначенні природи монетарних систем. «Ця ілюзія, - писав К. Маркс про таких економістів, - проривається у них у вигляді наївного подиву, коли те, що вони грубо тільки що визначили, як річ, раптом виступає перед ними як суспільні відносини, а потім те, що вони ледь

встигли зафіксувати як суспільні відносини, знову дражнить їх як річ»[1, т. 13, 21].

Ф.Д. Кондратенко зупинився на естетичному як відношенні. Але, ніде правди діти, його тут таки турбує естетичне як річ. І справді, якщо в суті розмови важлива не річ, але є наявним факт її естетичного оцінювання, то, питається, чому така оцінка не виникає тоді, коли цієї речі немає? (Ми виключаємо той єдиний випадок, коли предметом естетичної оцінки можуть виступати і власні думки людини.) Коротше - яку функцію автор відводить таким речам, як, скажімо, цілком реальне художнє полотно, той чи інший предмет краси тощо? Адже наші здібності і творчі можливості завжди при нас, і якщо саме це ми оцінюємо естетично, то, просто кажучи, до чого тоді якісь музеї, художні виставки, філармонії та багато іншого?

Якби, наприклад, почуття голоду можна було вгамовувати тільки одним ставленням до шлунку, а не такою річчю, як, скажімо, шматок хліба (до речі, який не має ніяких інших, крім фізичних, хімічних і т.п. властивостей, проти яких так дотепно виступає Ф.Д. Кондратенко), то ми ніколи не відчували б потреби в їжі. З іншого боку, той таки шматок хліба поки що не можна створити зі шматка цегли, яким би великим голод не був чи яке б відношення до нього ми ні відчували. Це означає, що з тією необхідністю, з якою певна потреба породжує специфічний предмет її задоволення, з тією ж необхідністю і сам предмет породжує відповідну йому потребу (відношення) людини.

К. Маркс так і розв'язує зазначену вище ілюзію старих економістів щодо сутності грошей: «Природа не створює грошей, так само як вона не створює банкірів чи вексельний курс. Але оскільки буржуазне виробництво має кристалізувати багатство як фетиш в формі одиначної речі, то золото і срібло суть відповідне втілення цього багатства. Золото і срібло за своєю природою не

гроші, але гроші за своєю природою - золото і срібло»[1, т. 13, 136 - 137].

Правильно, естетичне за своєю природою є певним суспільним відношенням людини. Але це таке відношення, яке представлено і в формі цілком реальної речі, в формі предметності явища, події тощо. Позаяк, незалежно від будь-якої фетишизації, дійсність людського відношення полягає в тому, що воно має не просто мислитись, а й втілюватися в готових або створених руками людини предметних формах. Очевидно, не можна ігнорувати цей предметний, або речовий, бік справи, бо тим самим ми знищимо і відношення, що цікавить нас. Ніяке апелювання до «людини», до її здібностей і можливостей не допоможе вийти з глухого кута.

Скажемо більше: те «індивідуально-оцінне ставлення», яке Ф.Д. Кондратенко спробував витлумачити в значенні власне естетичного, навряд чи може бути представлено у формі речі або якійсь предметності взагалі. Тому що, взяте в вигляді практично байдужої, пасивної оцінки людини (а Ф.Д. Кондратенко навіть байдужість звів в ранг естетичних оцінок), воно є породженням не дійсного суб'єкта естетичної діяльності, а абстракції суб'єкта - абстракції індивідуально-оціночної діяльності взагалі (буцімто можлива не індивідуально-оцінна діяльність або оцінка колективу без індивідів, що його складають).

Втім, якщо висловлюватися до кінця, то навіть за цією абстракцією суб'єкта теж, мабуть, ховається певна людина, але саме така, яка волею відомих історичних обставин вже давно позбулася якихось дієвих суспільних стимулів у житті, залишивши собі лише потребу в «індивідуальних оцінках», в спогляданні світу «з боку», у словесній активності. Сміємо думати, однак, що це «індивідуально-оцінне» відношення підлягає практичному скасуванню саме в ім'я справжнього естетичного відношення людини.



Нажаль, вимога введення суті (а не видимості) практики в логіку аналізу природи естетичного не знайшло належного усвідомлення навіть в тих роботах, які, здавалося, вже за часом повинні були б врахувати помилки «суспільників» і «природників». Впадає в очі постійне захоплення гносеологізмом, прагнення перевести проблему в площину методологій інших наук, розчленувати її на масу другорядних для естетики питань.

Здається, що за такої відкритої неузгодженості уявлення про естетичне, якою вона все ще спостерігається в естетичній літературі, було б занадто поспішно ставити питання про «моделювання естетичних явищ» або, як це відзначає Ю. Борев, намагатися «суспільну концепцію (!) прекрасного виразити математично, створити її знакову модель»[10, 18]. Не станемо сперечатися, можливо, таке моделювання і необхідно в естетиці. Що стосується самої концепції «суспільників», то, перш ніж її моделювати, слід було б добре розібратися в ній навіть самим «суспільникам». Бо, слово честі, деякі з них вже готові слідувати штампу, що своєрідно склався в естетиці: використання в дослідженні досягнень біоніки, семіотики, кібернетики тощо мислиться мало не вершиною сучасного підходу до естетичного, хоча таке звернення до природничих наук навряд чи до кінця прояснює справу.

При цьому далеко не краще, що було раніше у «суспільників», може знайти своє вираження в подібних прагненнях. Тут не можна не відзначити все той-таки односторонній аналіз, розчленування естетичного об'єкта (зрозуміло, на рівні методів тієї самої семіотики або кібернетики), той самий абстрактний синтез цих вже омертвілих його «структурних елементів», що завершується описом їх в «суб'єктивно-об'єктивному» значенні. Різниця тільки в тому, що якщо раніше під абстракцію загального уявлення про естетичне підводилися такі поняття, як «властивість», «якість», «відношення» тощо, то тепер - такі, як «цінність», «значення»,

«міра», «норма» і ін. Тяга до оперування такими поняттями не випадкова. Згідно з поясненнями самих авторів, кожне з них несе подвійне навантаження, або, скажімо по-сучасному, двоїсту інформацію, і про суб'єкт, і про об'єкт, що буцімто і відповідає двоїстій природі естетичного. (Ніби будь-яке людське поняття не несе аналогічне навантаження!)

Тим часом суть завдання залишається тим самим, і заміна абстракції «властивість» на абстракцію «цінність» або «міра» так само нічого не прояснює, як не прояснює заміна поняття «естетичне» на поняття «ікс» або «ігрек». Цим можна тільки відтягнути розв'язок задачі, але не розв'язати її по суті.

До речі, сучасна буржуазна естетика вельми успішно реалізує установку на вичерпання феномена естетичного за допомогою майже всіх перерахованих вище природничо-наукових прийомів. Настільки успішно, що з цього варто було б зробити недвозначний висновок: прагнення всебічно проаналізувати предмет дослідження - це прагнення доладне, але чи не захоплюємося ми природничо-науковою методологією принаймні в тому сенсі, що заповнюємо нею прогалини в розробці методології своєї науки?

Герберт Франке в роботі «Феномен мистецтва» («Природничо-наукові основи естетики») доволі правильно формулює завдання: «знайти засоби, які висвітлювали б багатогранність явищ мистецтва»[41, 8]. Таким засобом автору бачиться естетика в її «поєднанні з природничими науками» або естетика, яка «ґрунтувалася б на новітніх дослідженнях теорії походження, психології взаємин, неврології, дослідженнях в області мотивів і біокібернетики»[41, 8]. Автор при цьому зовсім не ганяється за якимись окремими результатами. Акцент на необхідності «дотику» естетики з природничими науками робиться для проведення думки про те, що «в естетиці тепер постають нові шляхи виходу, тому що поряд із її філософськими та

історичними аспектами виступають і біологічний, і технічний». І далі: «Математичний інструмент кібернетики - це теорія інформації. Тільки з нею стало можливим знайти міру для того поняття, за допомогою якого твір мистецтва стає вимірюваним. Це поняття - інформація»[41, 13].

Не загострюючи ситуацію, віддамо належне і природничим наукам у питаннях естетичних. Адже, врешті-решт, важливою є ідея, а не її інтерпретація буржуазним естетиком. До того ж і сама практика вторгнення таких наук в естетику настільки сповнена доволі красномовними результатами, що навряд чи можна ігнорувати їх.

Все це так, і ми взагалі обійшли б цю ідею стороною, віддавши обговорення її більш обізнаним у природознавстві людям, якби в реалізації її тверезо оцінювалися можливості самого природознавства і не змішувалися межі між природничо-науковим поглядом на речі і поглядом власне філософським, теоретично-естетичним.

Вельми цікаво, що цитований нами автор прекрасно розуміє все це. Більше того, він розуміє й інше, що, на жаль, не завжди усвідомлюється нашими дослідниками: хочемо ми того чи ні, але прагнення до видимої «повноти» охоплення естетичного явища різними природничими точками зору веде зовсім не до заглиблення в предмет дослідження, не до проникнення в його сутність, а швидше до спрощення його, до своєрідного «очищення» від усього того, що вимагає не природничо-наукової, а філософської, соціальної, політичної і т.д. інтерпретації. Естетик, що цитується нами, послідовний, принаймні в тому сенсі, що свідомо стає на точку зору цього спрощення, оскільки при цьому може мислити абсолютно несуттєвим саме той зміст, який виявляється «тяжким» для природничо-наукового тлумачення, тобто який зачіпає саме серцевину специфічності естетичного феномена, соціальний смисл такої специфічності. «Висновки

природничо-наукової теорії мистецтва мають бути об'єктивними, - попереджає автор. - Цього можна досягти, якщо явище (твір мистецтва. - А.К.) подавати чистим; якщо ми виключимо повністю вплив всього того, що не є предметом (!) дослідження. Однак висока складність матеріалу дослідження робить складним і момент дослідження. Справжній витвір мистецтва рідко коли відповідає вимогам чистоти. Коли з'являється необхідність перевірити ефект його впливу, то зазвичай спливають при цьому побічні величини, які прикривають головне. Багато з цих величин-перешкод базуються на асоціаціях, спогадах, традиціях, соціальних уявленнях, висновках критиків мистецтва і т.п. Коли ці побічні величини додаються до нашого сприйняття твору мистецтва і, таким чином, впливають на розуміння його ефективності, то ними можна в кінцевому рахунку і знехтувати. Якщо ж об'єкт дослідження не піддається експерименту, природознавець допомагає собі спробами застосування моделей. ...Модель твору мистецтва повинна відповідати двом вимогам: 1) вона повинна бути доступно простою, щоб легко нею оперувати; 2) вона повинна містити в собі якомога менше побічних явищ... щоб виключити асоціації»[41, 10].

«Техніка, - підсумовує Г. Франке, - дозволяє нам охопити навіть цілі жанри мистецтва вимірами в моделях. Наприклад, осцилограф катодних променів дає можливість проаналізувати безпредметну графічну гру світла - зв'язок образу з ритмом і, таким чином, її аналогом - музикою. Поводження з апаратом просте... Цим апаратом і іншими, подібними до нього, можна в будь-який час простежити дозрівання форми мистецтва від її першого виразу до прояву в цілій системі правил. Навіть електронно-обчислювальна машина придатна для цього. Нею можна гіпотетично обґрунтувати стилі мистецтва і за бажанням змінювати їх. Осцилограф катодних променів і електронна машина, що переробляє інформацію, в своєму значенні для мистецтва далеко переступили рамки відомих досліджень. Вони застосовні як

провісники майбутнього мистецтва - мистецтва автоматизації і машинізації»[41, 10 - 11].

Не знаємо, як читачеві, але нам приємно мати справу з відвертим супротивником. Якщо вже він вважає, що все соціальне в явищі мистецтва - це просто «величина-перешкода», то так і каже; якщо асоціації, висновки критиків мистецтва, традиції і т.д. знаходить важкими для моделювання, то говорить і про цілком реальні труднощі, які закликає просто обійти. Набагато гірше, коли те саме моделювання супроводжується безмірним оптимізмом, пишним набором категорій аж ніяк не природничо-наукового порядку, закликами «врахувати і соціальне» в явищі і т.п., але все це - заради того, щоб якимось чином не принизити наші можливості в справі автоматизації або машинізації.

Гносеологізм в естетиці має бути подоланий з діалектико-матеріалістичних позицій. Методологічно в ньому може бути визнана правильною лише постановка питання про предмет дослідження, тобто спроба з самого початку представити естетичне небезвідносним до людських потреб і, в такий спосіб, таким, що змінюється і розвивається разом з ними. Правда, навіть в цій спробі гносеологізм залишається вкрай безплідним, оскільки охоплює саме абстрактний зв'язок естетичного з людиною.

## **РОЗДІЛ II. ПРО СПЕЦИФІЧНИЙ ПРИНЦИП І «ПОЧАТОК» ТЕОРІЇ ЕСТЕТИЧНОГО. ЕСТЕТИЧНЕ І БАЙДУЖЕ**

### **2.1. ЄДНІСТЬ ДІАЛЕКТИКИ, ЛОГІКИ І ТЕОРІЇ ПЗНАННЯ ЩОДО СПЕЦИФІКИ ЕСТЕТИЧНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ. ПОНЯТТЯ «ПОЧАТКУ» ТЕОРІЇ ЕСТЕТИЧНОГО**

Розв'язати проблему естетичного можна тільки за умови, що думка дослідника звернеться до дійсної історії виникнення і розвитку людських потреб, до історії їх формування та способів задоволення. Такий підхід до проблеми не суперечив би кінцевим

цілям дослідження - аналізу об'єктивної суті естетичного, - як це могло б здатися прихильникові онтологічного напрямку.

Будь-яке буття дається людині через мислення, свідомість, через логіку і історію їх розвитку. В рівній мірі і буття естетичного може бути виявлено і доведено не інакше як через живий рух людської чуттєвої практики. Причому для власне теоретичного дослідження, яке безпосередньо не стосується буття об'єкта, питання про «довіру» цьому історичному (і практичному) рухові, інакше кажучи, питання про дійсність того, що лежить (і чи лежить?) по той бік мислення, свідомості, чуттєвості, відразу перетворюється в питання про «довіру» самій суті марксистської теорії відображення. Для дослідника, що будує свою логіку лише на наочності емпіричного досвіду, така теорія фактично виконує чисто формальну функцію, так що, скажімо, положення про ту саму об'єктивність естетичного, замість того щоб бути вивідним з саморуху принципів відображення, може задовго до цього виводитися абсолютно стихійно простим посиленням на абстракцію практики. Насправді теорія відображення покликана виконати методологічну функцію від початку і до кінця дослідження, скласти внутрішнє джерело логічного розвитку знань. У цьому сенсі відношення до об'єктивності будь-якого буття обертається для теоретика відношенням до філософського змісту процесу відображення.

Інша справа, коли потрібно з'ясувати, в якій принципово необхідній (що відповідає природі об'єкта відображення) формі взяти саме це відображення, мислення, чуттєвість і т.п., щоб довіритися їм, тобто розглядати їх не тільки моментами довільно сформованого уявлення, скажімо, про існування краси, а й моментами цілком істотного і бездоганного доведення такого існування. Боязнь деяких естетиків звертатися до суб'єктивності, недовіра до чуттєвого, апелювання до абстрактної практики тощо - все це і є результатом нерозуміння форми тих суб'єктивних процесів, усвідомлення само-відображення в яких тільки й може

скласти передумову правильного з'ясування природи естетичних явищ і об'єктивності їх існування одночасно.

Що стосується практики, то вона дійсно є критерієм доведення існування естетичного, але не в тому сенсі, що є чисто зовнішнім, механічним, без руху суб'єктивності процесом (якою її фактично і мислить онтологізм), а в тому, що вона включає в себе це суб'єктивне і як щось справді безпосереднє, безсумнівне, незаперечне. Ймовірно, і сама чуттєвість, будучи взятою в значенні цієї безпосередності і незаперечності, може нести в собі вираження всього багатства практики і в такій формі постати важливим інструментом аналізу природи чуттєвих явищ.

Тому неодмінною умовою правильного підходу до проблеми має стати визнання методологічної значущості одного дуже важливого положення. Спосіб руху чуттєвості, взятої у всьому багатстві її суспільних практичних визначень, і спосіб виявлення, пізнання і доведення буття естетичного є одним і тим самим діалектичним процесом, який підпорядковується одному і тому самому закону їх об'єктивно істинного функціонування. Цей процес, звичайно, можна розчленувати якимись аспектами пізнання (онтологічним, аксіологічними, психологічним тощо), так само як і спростити закон його зазначеного функціонування. Але розчленувати лише в теорії. Позаяк на практиці жоден інший спосіб пізнання, крім способу цього живого, людського руху чуттєвості, не в змозі виявити і адекватно відобразити специфічне явлення естетичного; іншими словами, жодна більш достовірна «зовнішня практика», крім правильно зрозумілого акту чуттєвої людської діяльності, не може бути кінцевим доказом буття і сутності естетичного.

Тим самим для позиції теоретика, який безпосередньо не торкається буття естетичного, питання про таке буття і його сутність відразу перетворюється в питання про специфічність зазначеного

чуттєвого акту і про шляхи «введення» його в саму теорію без можливого збідніння і довільного розщеплення.

Лише з абсолютно свідомим визнанням цих положень як методологічно важливих і необхідних для дослідження можна, нарешті, окреслити дійсні межі нашої проблеми і подолати крайності онтологізму і гносеологізму в її постановці і вирішенні. Йдеться про те, що:

1) єдино специфічним предметом дослідження залишається саморух і розвиток естетичного не в якомусь особливому онтологічному, психологічному, чи аксіологічному його розумінні, [5] а в значенні вже зазначеного способу його безпосередньо чуттєвого прояву і впливу на людину;

2) тільки розгляд естетичного в такій формі прояву, а звідси - і об'єктивного його існування дає можливість ввести в теорію і на ділі використовувати, з одного боку, принцип збігу суб'єктивних і об'єктивних закономірностей взагалі і стосовно пізнання естетичного зокрема, з іншого - принцип їх дійсної відмінності, що впливає із суті відображення і вирішення основного питання філософії;

3) лише послідовне розгортання цих принципів в контексті або в самій логіці дослідження стане достатньою підставою правильного з'єднання в теорії питання про природу естетичного і питання про об'єктивність естетичного в одне, власне практичне, питання проблеми; тільки в такому поєднанні діалектика естетичного процесу може бути представлена як логіка (історія) розвитку людської чуттєвої діяльності, а звідси - і як специфічна теорія його пізнання.

Наш намір звернутися до суб'єктивного, зокрема чуттєвого, акту може бути виправданим і рядом інших методологічних міркувань. Що аналіз історії розвитку предмета дослідження завжди по-своєму є необхідним, - це не вимагає особливої



аргументації. Але в даному випадку історія не є самоціллю. Звернення до неї необхідне для правильної побудови логіки аналізу предмета в його досконалій, закінченій, дійсно існуючій формі. Досконалість, або закінченість, розвитку естетичного полягає не в тому, що воно існує як щось предметно застигле, статичне, природне тощо (про який тоді його розвиток може йтися?), а в тому, що за самим смислом свого практичного функціонування воно впливає на людину, присвоюється нею, зрештою - рухається самопочуттям людини. Іншими словами, дійсність естетичного полягає і в тому, що воно отримує завершення, згасаючи в акті споживання, де саме споживання його є і своєрідною кінцевою метою, кінцевим смислом його існування, а тому і закінченою формою досконалості.

Але якщо прийняти це до уваги, то, повертаючись до методологічної сторони, ми знову змушені будемо констатувати необхідність звернення до суб'єктивності, до того ж в достатньо визначеній її формі.

Крім того, звернення до історії, як відомо, в певному сенсі взагалі неможливе. Якщо аналізу підлягають, скажімо, людські потреби і способи їх задоволення, то саме завдяки їх історичній мінливості дослідник завжди стикатиметься з необхідністю з'ясування їх в такому вигляді, в якому вони вже не існують. Тим самим складається ситуація, яку Гегель образно передав словами: «Сова Мінерви вилітає опівночі». Прагнення схопити предмет думкою в його досконалій формі виявляє себе тоді, коли фактичне становлення такого предмета вже виявилось схованим за горизонтом часу.

Це звернення пізнання до неіснуючого може насправді означати звернення його лише до самого себе, до своєї логіки, до свого розвитку. Стосовно предмета нашої розмови це означає, що думка повинна бути повернута насамперед до тієї логіки розвитку людських чуттєвих процесів, яка в згорнутому вигляді вже увібрала

в себе і фактичну завершеність розвитку естетичного (рух його в самопочутті людини), і всю історію такого розвитку.

Відтепер завдання могло б звестися до здійснення своєрідного «зворотного» розгортання такої логіки в саме уявлення історії розвитку предмета, тобто власне у рух або побудову його теорії. Ця теорія і могла б скласти вираз суті збігу діалектики і логіки розвитку предмета, але збігу таким чином, яким він впливає з відображення чи з певного розрізнення пізнання і пізнаваного.

Ми не зупиняємося зараз на особливостях механізму розгортання думки в теорії, що нас цікавить. Важливо підкреслити, що презентація реальної історії становлення предмета дослідження в самій логіці не повинна бути спрощеною думкою, розсудом. Зазначений механізм повинен бути в найвищій мірі діалектичним, іманентним процесу відображення як становленню тотожності відмінностей логічного і історичного. [6]

До розуміння діалектики естетичного повинна бути застосована сама діалектика. Але зовсім не та «діалектика», яку можна було б взяти лише на рівні «чистої» логіки або «чистої» теорії пізнання у вигляді деякої застиглої системи понять і категорій. Така система, якщо її мислити як щось зовнішнє і байдуже самому збігу діалектики, логіки і теорії пізнання, неминуче обернеться шаблоном, схемою, яка потребує накладання її на діалектику, що цікавить нас. До розуміння будь-якого діалектичного процесу повинен бути застосований або своєрідно задіяний сам принцип матеріалістичного розуміння збігу діалектики, логіки і теорії пізнання, принцип так само рухливий, як і діалектика. Ця рухливість його повинна визначатися не стільки механізмами мислення, скільки змістом об'єкта, що становиться.

Тут ми стикаємося з певним протиріччям. Щоб правильно зрозуміти діалектику даного об'єкту, слід свідомо стати на позицію

матеріалістичного уявлення її збігу з логікою і теорією пізнання. Але щоб стати на таку позицію, потрібно взяти діалектику у всій повноті її дійсного вираження, «добудованої доверху», завершеної в самому розв'язанні її можливої відмінності на рівні суб'єктивному і рівні об'єктивному.

Це протиріччя здається тавтологічним колом і залишається незрозумілим для розсудкового мислення. Насправді воно є протиріччям самої діалектики або самого діалектичного способу пізнання, що вимагає його змістовного застосування (адже пізнати діалектику - значить і «застосувати» її суто теоретично, чи практично). І розв'язується таке протиріччя не стільки за рахунок самих по собі категорій діалектики або категорій тієї галузі знань, в якій ми здійснюємо вказане «застосування», скільки за рахунок того позитивного і конкретного змісту (оскільки істина завжди конкретна), який виходить в сферу буття і потребує свого розкриття.

Якби теорія того чи іншого діалектичного процесу складалася з одних лише понять чи категорій (чи будуть це категорії самої діалектики або категорії тієї чи іншої окремої науки), то питання про побудову такої теорії, а отже, про пізнання діалектики в цьому процесі звелось б до питання про побудову раз і назавжди даної «системи категорій», яка вимагала б лише простого накладання її на зміст досліджуваного.

Однак це була б не діалектична, а метафізична теорія. Для теорії як діалектики самі категорії - це завжди своєрідні «акумулятори», які починають свою дію лише при включенні їх в «сітку» актуального людського змісту. Тут категорії «знімають» себе, розчиняються в самому змісті і цим виявляють дійсність своєї діалектичної функції як функції методологічної. Категорії, що не наповнені таким змістом, залишаються мертвими, і їх «систематизація», нанизування, розкладання по своєрідним

осередкам виправдовує себе хіба що з точки зору цілей теоретично-експериментального порядку.

На наш погляд, виходити з досконалої форми діалектики (що, повторюємо, є необхідним за будь-яких обставин правильного «застосування» діалектичного методу пізнання або діяльності) - значить виходити з того уявлення її збігу з логікою і теорією пізнання, яке несе в собі матеріалістичний смисл єдності суб'єктивного і об'єктивного, теорії і практики, логіки мислення і історії закономірного розвитку об'єкта дослідження.

Ми підкреслюємо - матеріалістичний смисл, бо, на противагу сказаному, сама ідея зазначеного збігу, як вона інколи розвивається в нашій філософській літературі, частіше обертається ідеєю відшукання деяких «стикових вузлів» між діалектикою, логікою і теорією пізнання лише в одному мисленні, так що саме «єдність» їх представляється в результаті як єдність діалектики суб'єктивної і діалектики об'єктивної, логіки мислення і «логіки реальної», коротше - як єдність відображення і відображуваного.

Але при такому вузько гносеологічному розумінні збігу, коли відображення і відображуване мусять перебувати в певній абсолютній несумісності (не спів паданні), ні про яку іншу єдність діалектики з логікою і теорією пізнання, окрім єдності мислення з самим мисленням, пізнання - з самим пізнанням і т.п., не може бути й мови. Адже, якщо бути принциповим у вирішенні основного питання філософії, то зовсім неважливо, під якою назвою буде подаватися такий «збіг» або «єдність» - чи під виглядом «нерозривності логіки і теорії пізнання», чи під виглядом їх повної «тотожності в методі пізнання», - мовитиметься, по суті, не про діалектичний збіг діалектики з логікою і теорією пізнання, а про формальну тотожність суб'єктивного вираження такої діалектики з формою її опису (а не дії) в теорії. Що при цьому з самого початку відсікається або, у будь-якому разі, не в належній мірі мається на увазі, - це саме таке вираження діалектики, яке залишається по той

бік відображення, мислення, пізнання, хоча і не без відображення в мисленні і пізнанні діалектика буття, яка доведена до усвідомленості свого вираження, до розуміння певної активності її вторгнення в соціальне буття.

Іншими словами, діалектика, узята не в матеріалістичному розумінні її збігу з логікою і теорією пізнання, втрачає можливість виступити в значенні змістовної логіки і матеріалістичної теорії пізнання, а зрештою - методом революційного перетворення дійсності. Позаяк діалектика є власне логікою лише остільки, оскільки є одночасно історією розвитку людської свідомості в її сходженні, зв'язках, наступності і її оформленні в головне питання всієї філософії - в її основне питання. З іншого боку, діалектика є і постільки теорією пізнання, оскільки є одночасно змістовною логікою об'єктивного буття, взятого в розвитку, сходженні і доведенні його до рівня усвідомленого (тобто досягнутого в цьому питанні) буття. Нарешті, діалектика є постільки логікою і теорією пізнання («не треба 3-х слів»), оскільки саме розв'язання зазначених протиріч між свідомістю і буттям практично відбувається або здійснюється в формах актуальної людської діяльності, якою б вона не була - ідеальною чи матеріальною.

Але це все може бути зрозумілим за умови відомого подолання не тільки вузько гносеологічного, а й онтологічного погляду на діалектику.

Позаяк, по-перше, поділ діалектики на «об'єктивну» і «суб'єктивну», з метою їх протиставлення, має певний сенс тільки з точки зору суто гносеологічної, яка передбачає фінальним завданням з'ясування відношення відображення і відображуваного взагалі. Тут активність і повнота вираження діалектики можуть ще не вловлюватись, тобто не доводиться до оформлення в основне питання філософії. Останнє, як відомо, своєю другою стороною передбачає і з'ясування відношення відображення до самого відображення, мислення - до самого

мислення, тобто вимагає з'ясування місця і функцій діалектики пізнання в практичному процесі здійснення самого пізнання.

По-друге, з точки зору цієї практичної, реальної взаємодії суб'єкта та об'єкта вказаний поділ діалектики на «суб'єктивну» і «об'єктивну» втрачає свій сенс: діалектика єдина в своєму прояві, якщо не сказати - «дії», починаючи від буття і закінчуючи мисленням, від свого стихійного вираження в діяльності людини і закінчуючи її усвідомленим вираженням. Штучно розривати цю єдність в угоду будь-яким цілям пізнання - значить свідомо виходити з неправильного уявлення діалектики в самій суті її збігу з логікою і теорією пізнання, бачити її здійсненність лише у формі думки, суб'єктивного.

По-третє, взята на рівні розвитку свідомості чи на рівні логіки понять і категорій, діалектика є не просто відображенням («відблиском») вже згаданої «об'єктивної» діалектики як чогось зовнішнього і абсолютного до руху практики і пізнання, а своєрідним добудовуванням, «дооформленням» стихійної діалектики до вираження пізнаної соціальної дії людини. Без такого «дооформлення» діалектика не могла б бути ні методом пізнання, ні тим паче методом революційно-критичного перетворення буття.

Нарешті, по-четверте, тільки будучи взятою в формі цієї пізнаної соціальної дії, або точніше - у формі волі людської самодіяльності взагалі, діалектика може бути представлена в не збідненому вигляді, і тільки в такому вигляді її можна і необхідно «застосувати» до самої діалектики, тобто методологічно правильно використовувати в теорії, а тим самим - і в вирішенні різноманітних актуальних питань теоретичного або практичного порядку.

Якщо сказане є справедливим щодо діалектики в цілому, то в ще більшій мірі це справедливо відносно конкретного діалектичного процесу. Оскільки для теоретичної позиції естетика

сутність естетичного повинна бути представлена не просто через опис почуття (свого чи чужого), в якому це естетичне функціонально завершується, а через логіку (історію) формування такого почуття взагалі, через теорію пізнання людської чуттєвої діяльності в цілому, то стає зрозумілим, наскільки важливо зберегти цю логіку і теорію пізнання як діалектику. Тут ставлення до останньої стає тотожним ставленню до об'єкта дослідження в його повноті, цілісності, сутності. З іншого боку, неправильне уявлення про цей об'єкт, неправильний підхід до нього з боку теоретичного - це вже, як правило, наслідок неправильного ставлення до діалектики як логіки і теорії пізнання, наслідок руйнування їх збігу або з боку побудови теорії (системи знань) об'єкта, або з боку самої логіки такої побудови.

Таким чином, звертаючись до історії розвитку об'єкта дослідження, теоретик не може не мати справи з логікою становлення цього об'єкта в поняттях, в системі знань. Але послідовно вивести цю систему знань, оформити її як теорію неможливо без звернення до історії розвитку і становлення об'єкта. Цей ідеальний рух предмета дослідження шляхом «логіка → історія → логіка» відображає відоме діалектичне коло пізнання, розірвати яке можна тільки за умови правильного виокремлення вихідного положення в побудові системи знань, шляхом свідомого виявлення логічного початку теорії.

І в цьому ми вбачаємо другий методологічно важливий крок на шляху визначення меж нашої проблеми і аналізу її суті.

Як уже зазначалося, вибір такого початку завжди пов'язаний з певними труднощами. Передусім йдеться про виокремлення такого теоретичного положення (і саме теоретичного, а не якоїсь онтологічної, реальної структури, яка потребує анатомування або приписування їй різних визначень), в якому схоплювалося б найхарактерніше, стійке, істотне в предметі дослідження.

Зрозуміло, таке положення - а ним у принципі може бути звичайне судження або поняття - ще не в змозі буде відобразити всю повноту природи досліджуваного предмета. Між тим вже в своїй вихідній суперечливості воно як закон має відобразити основне, внутрішнє протиріччя сутності цього предмета, що - при подальшому аналізі - забезпечило б вихід розуміння іманентного розвитку як досліджуваного, так і самого дослідження. Інакше кажучи, вже з перших кроків аналізу суперечливості такого положення або поняття повинно мати місце сходження знань від абстрактного до конкретного, що в цілому відображало б дійсну історичну картину розвитку предмета дослідження.

Немає потреби в особливому доведенні того, наскільки важливим є це сходження вже у витоках побудови теорії. Позаяк завдання зводиться не до того, щоб відшукувати таке універсальне положення (визначення предмета, висловлювання про нього і т.п.), яке в подальшому потребувало б лише «уточнення» прихованого за ним можливого смислу (на зразок положення про «естетичні властивості», яке, на жаль, «уточнюється» і понині), а до того, щоб з перших кроків аналізу суперечливості такого положення вивільнити його логіку як діалектику розвитку самого предмета. І саме вивільнити, а не нав'язати її цьому розвитку як довільну екстраполяцію думки на предметність, приховану за самим положенням. Тільки за такої умови може мати місце сходження знань від абстрактного до конкретного як одночасний рух дійсного збігу логічного і історичного. Тільки в такому збігу сама логіка розвитку предмета в думці може постати в знятому вигляді теорією і діалектичним методом дослідження одночасно.

Хотілося б звернути увагу дослідників на одне доволі звичне поняття, теоретичний аналіз якого (саме теоретичний, а не безпосередньо оцінний) міг би послужити, на наш погляд, шуканим початком побудови теорії пізнання чуттєвих явищ взагалі. Йдеться про поняття «байдуже» (безразличное). Останнє не визнано категорією естетики. Більш того, перше, що спливає в



свідомості при його повсякденному вживанні, є уявлення його як оцінки, точніше - як відсутність якоїсь позитивної оцінки. Звідси - й інша думка: мало які оцінки можуть чи не можуть мати місце, не стане ж естетика займатися ними.

І при всьому цьому жодне з власне естетичних досліджень не обходиться без залучення цього поняття саме тоді, коли з'являється необхідність виділити щось значуще, цінніше, небайдуже для людини. Так чи інакше, воно незримо присутнє саме в тих моментах дослідження, в яких потрібно усвідомити специфіку людського чуттєвого процесу, сприйнятливості людини до того, що, власне, і називається значущим, ціннісним різним або не-байдужим (не-без-различним).

Цілком очевидно, що «байдуже (безразличное)» і це «не-байдуже (не-без-различное)» є просто протилежностями. Але саме тому питання про залучення першого з цих понять в систему знань естетики обертається питанням: чи дійсно, остання має справу з цими небайдужими за своїм чуттєвим вираженням речами? Якщо так, то питання про залучення в естетику поняття байдужого вирішується само собою зрозумілим способом. Якщо немає, і таке залучення невиправдане, то який тоді сенс існування естетичної науки взагалі? Які цінності її мають цікавити, щоб їх не можна було назвати і небайдужими, тобто такими, щоб не протиставляти їх байдужому?

Мабуть, жодних непорозумінь тут не буде, якщо врахувати, що звернення до поняття байдужого має носити суто теоретичний, методологічний смисл. Насамперед, мається на увазі небайдуже як властивість предметного світу чи, з іншого боку, як оцінка, певний суб'єктивний стан людини. Йдеться саме про поняття, про деякий принцип підходу до розуміння різних оцінок або значимостей речей, іншими словами, про принцип виокремлення і якихось інших понять естетики, в яких фіксувався б найрізноманітніший смисл всього небайдужого для людини. З цієї

точки зору наше поняття можна було б витлумачити як найзагальнішу специфічну рису теоретичного виокремлення і усвідомлення всього чуттєвого як такого, без акценту на конкретизації цього чуттєвого, на його визначеності.

Якщо доречно тут якась аналогія, то спочатку ми порівняли б поняття «байдуже» з гегелівським поняттям «чисте буття» (буття без будь-якої визначеності і вказування на таку визначеність). Різниця тільки в тому, що останнє є гранично широким філософським поняттям. «Байдуже», на наш погляд, є таким самим широким поняттям, але тільки стосовно естетичної науки.

Справді, вже етимологічно термін «байдуже (безразличное)» фіксує повну непомітність (не-розрізнення!) всього того, що за логікою звичайного пізнання досягається нами як... незвичне, неупереджене або, що об'єктивно можна було б назвати одним словом - чуттєве (пережите, значуще і т.д.). Ця відсутність визначеності чуттєвого в самому байдужому може спочатку вказувати лише на те, що все існуюче в значенні такого пережитого, значимого, небайдужого - просто є, являється, дається або може даватися людині в пізнанні і почуттях (порівняйте це з початковим змістом того-таки поняття «чисте буття», за яким фактично ховається «ніщо», а в єдності своїй ці поняття вказують на деяке «становлення».

Ось, мабуть, і все, що може спочатку виділити собою «байдуже» як свою протилежність. І разом з тим у вказуванні на це «є» або «являється» міститься щось більше, ніж абстракція простої наявності чуттєвого. У ньому виявляється й певна логіка, вихід розуміння того, що там, де чуттєве дійсно дається людині, тобто проявляється, там, як закон, як внутрішня необхідність, саме байдуже як заперечення себе завжди виділить багатство конкретних визначень чуттєвого. Інакше кажучи, вже цією абсолютною непомітністю всього чуттєвого, як вона фіксується в понятті «байдуже», все-таки покладається і така ж абсолютна

помітність чуттєвого або повний смисл його небайдужості. І якщо цей сенс схоплюється спочатку занадто абстрактно, то це говорить про те, що і саме байдуже бралось абстрактно. Головне - у висновку, який звідси випливає, в тій початкової логіці, згідно з якою подальші кроки думки повинні підкорятися одному й тому самому закону або принципу; відтепер всі конкретні характеристики чуттєвого, а отже, і естетичного, розуміння їх природи і багатства, значущості повинні зв'язуватися з власне запереченням байдужого; поза таким запереченням неможливо виділити ні їх конкретний зміст, ні їх специфіку.

Саме в цьому положенні, незалежно від того, в якому значенні братиметься тут саме заперечення (чи в сенсі логічному, чи історичному, соціальному), ми вбачаємо найважливіший методологічний крок теоретичного підходу до з'ясування логіки розвитку чуттєвих процесів.

На наш погляд, байдуже є повною діалектичною протилежністю естетичному (чуттєвому взагалі). Але це не просто голе заперечення останнього. Як поняття, що містить в своєму прямому смисловому вираженні певні методологічні функції, воно може виступити своєрідним діалектичним початком логічної побудови системи естетичних знань. Те, що воно може послужити вихідним поняттям такої системи, покладено в його гранично широкому значенні, хоча ця його широта є саме теоретично-естетичного, а не власне філософського порядку.

І це природно. Оскільки поняттям «байдуже» фіксується не просто буття, або, кажучи словами Гегеля, «чисте буття», а цілком конкретна визначеність такого буття, то не випадковим є те, що філософія оперує цим поняттям як рядовим. Але справа в тому, що рух естетичних знань пов'язаний з виявленням саме чуттєвих характеристик буття. Можна сказати, що естетика взагалі не може не зачіпати і той остаточний смисл розвитку будь-яких знань, який передбачає завершеність їх не тільки за істиною чи відображенням

як таким, а й за безпосередністю, тобто за самим значенням їх людського функціонування. Інакше кажучи, рух теоретично-естетичних знань починається з руху таких визначень, які є одночасно і змістом людського чуттєвого акту. А саме в цьому відношенні поняття «байдуже» в найменшій мірі фіксує чуттєву визначеність. Ця обставина і дає підставу порівнювати його з поняттям «чисте буття», як воно визначилося в системі філософських знань.

Але це не все. Існує безліч понять, які не вказують на якусь чуттєву визначеність, що, однак, не робить їх вихідними поняттями естетичних знань. Скажімо, в понятті «стіл» теж відсутня чуттєва визначеність, але ця відсутність не фіксується безпосередньо смисловим значенням поняття. Навпаки, «байдуже» прямо вказує на таке смислове значення. І саме тому, що сама фіксація відсутності чуттєвої визначеності представлена в ньому не доволі, а теж чуттєво, тобто як вираз його прямого понятійного смислу, ця єдина його теоретично-естетична визначеність робить його одним з тих найзагальніших понять естетики, яке може бути покладено як вихідне поняття всієї системи знань про естетичне.

## **2.2. ЕСТЕТИЧНЕ І БАЙДУЖЕ. ПРО ТЕОРЕТИЧНИЙ І БЕЗПОСЕРЕДНЬО ЧУТТЄВИЙ ЗМІСТ ЦИХ ПОНЯТЬ**

В нашій і зарубіжній літературі немає однозначного уявлення про діалектичну протилежність естетичного. Найчастіше її позначають словами «неестетичне», «антиестетичне», а то й просто - «потворне». Між тим необхідність виокремлення такої протилежності є природною і, ми б сказали, елементарною науковою вимогою. Ця вимога тим більш зростає, коли йдеться про категорії науки і їх діалектичний взаємозв'язок. Правда, деякі дослідники і саме естетичне не вважають категорією естетики, вважаючи, що за ним ховається не що інше, як прекрасне. А

оскільки протилежність останнього відома, то на цьому і закінчується все вирішення питання.

Ми не станемо полемізувати на цю тему. Безсумнівним є те, що естетика повинна мати у своєму розпорядженні поняття, яке об'єднувало б і смисл прекрасного, і смисл піднесеного, зрештою - смисл всієї системи естетичних понять. Уже М.Г. Чернишевський спробував виокремити його, позначивши словом «загальноцікаве», хоча логічно припустити, що шукане поняття і є «естетичне», або просто - «чуттєве». Інша справа, що, як гранично широке поняття, його не можна вивести чисто формальним шляхом, добуваючи обсяг його змісту з обсягу якогось ширшого поняття. Такого поняття в естетиці немає. Ті категорії, які функціонують в системі естетичних знань, самі підпорядковані поняттю естетичного або поняттю його протилежності. Досліднику ж порою мислиться цілком логічним виводити прекрасне або потворне з кола естетичних понять, саму ж цю естетичність він чомусь добуває з поняття прекрасного.

Цікавим є й інше. Відчуваючи обмеженість такого шляху і необхідність його подолання, багато дослідників утім зробили вельми своєрідне тлумачення суті справи: все що вивчається естетикою назвали естетичним (як похідне від слова «естетика»), а те, що є його протилежністю, - виключили з естетики, як неестетичне. (І справді, не може ж естетика займатися всім, тобто і неестетичним!) Інакше кажучи, питання про таку протилежність було взагалі скасовано чи, у всякому разі, винесено за межі естетики як науки за рахунок... назви самої науки. В результаті майже у всіх «суспільників», наприклад, можна знайти думку, що естетичне включає в себе і прекрасне, і потворне, і піднесене, і низьке, коротше - все, що потрапляє в поле зору естетики. Помилки не було б, якби «суспільники» обмовлялися, що беруть естетичне в значенні поняття, тобто певного теоретичного принципу, властивого специфіці естетики. Але виявляється, що

естетичне береться тут в безпосередньо оціночному смислі, після чого плутанини вже не уникнути.

Справді, якщо естетичне включає в себе і прекрасне, і потворне одночасно, то відносно чого ми виділяємо його як таке? Ймовірно, тільки стосовно оцінки людини (це - єдине, що можна тут припустити), до того ж байдуже якої - позитивної чи негативної, якщо вже в естетичне включається і потворне, - головне, щоб така оцінка не була «нейтральною», тобто поставала деяким незвичним актом емоційного збудження взагалі.

Ось це емоційне збудження фактично і мислиться тут протилежністю естетичного, хоча в дійсності не тільки не виділяє реальну специфіку останнього, а взагалі знімає її як таку.

Неважко зрозуміти причини такої плутанини. Вона пов'язана зі змішанням двох принципово різних значень слова «естетичне»: 1) як щось таке, що належить науці естетиці, тобто функціонує як логічний елемент її системи знань, зрештою - як об'єкт суто наукового інтересу, і 2) як безпосередньо чуттєвий феномен, яким він виявляє себе в оцінці, в саморусі художньої свідомості і служить для задоволення особливої потреби людини, відмінної від власне наукової. [7]

Коли говорять, що потворне є естетичне, то це буде правильно, якщо до останнього додати слово «поняття», тобто правильно тільки в тому сенсі, в якому потворне теж може і повинно бути елементом теоретичної системи знання науки естетики, входити в категоріальну сітку таких знань.

Однак було б неправильним вважати потворне естетичним в безпосередньо чуттєвому значенні слова «естетичне». Потворне взагалі не може бути предметом потреби людини, тим більше такої, на основі реалізації або не реалізації якої народжувався б феномен відчуження, тобто процес ствердження людиною як самої себе, так і оточуючої її дійсності. Навіть там, де потворне і

залучається, скажімо, художником для вирішення певних завдань і в цьому сенсі функціонує як предмет потреби, воно важливе не саме по собі, а як засіб розрізнення чогось справді не-безобразного, прекрасного, піднесеного тощо. Інакше кажучи, хоча потворне носить оціночний характер і передбачає з боку людини здатність його розрізнення або ж небайдужість самого ставлення до нього, ця небайдужість не повинна видаватися за реальне значення потворного. Останнє не може бути естетичним (чуттєвим) за самою метою або самому сенсу людського ствердження. Дуже важливо зрозуміти дію такого ствердження як в суб'єктивному, так і об'єктивному вираженні і не зводити його до емоційного самозбудження, якої б сили воно не було. Зрештою немає мети, в якій людина свідомо поклала б самозаперечення себе, але є мета, в якій вона покладає самоствердження себе. Іншими словами, немає людської потреби в потворному, низькому тощо, але є потреба в естетичному (прекрасному, піднесеному).

Але в тому-то й справа, що слід, напевно, взагалі не розуміти ні цієї потреби, ні цієї мети або зводити їх до абстрактного запиту в здійсненні оцінок (знову таки - байдуже яких), щоб все це обернулося прагненням включити потворне в естетичне. Можливо, тому з часу появи так званої «теорії естетичних властивостей», яка поставила на один щабель і прекрасне, і потворне, і низьке, і піднесене, позначивши все це єдиним терміном «естетичне», в нашій літературі практично рідко піднімалися питання про справжню потребу в естетичному (не можна ж серйозно вести мову про потребу в потворному, якщо вже так тлумачиться саме «естетичне»). Такі питання, як правило, переносилися в площину аналізу потреб в мистецтві, точніше, в творах мистецтва, де дійсно можуть бути представлені в одному цілому і елементи прекрасного, і елементи потворного і т.п. Але, в такому випадку, чого варті тоді роздуми про природне або

суспільне буття естетичного, якщо все воно покладено в бутті цих творів мистецтва?

Як відомо, одна з принципових філософських вимог в підході до розгляду людської діяльності взагалі полягає у з'ясуванні її як цілеспрямованої. Людина ніколи «просто так» не оцінює предметний світ, а реалізує в ньому свої цілі, які, висловлюючись словами К. Маркса, як закон визначають спосіб і характер дій людини і яким вона підпорядковує свою волю [1, т. 23, 189].

Було б великою помилкою допускати, що ця філософська вимога не поширюється на розуміння естетичної діяльності, навіть якщо визнавати правильним відому тезу про «незацікавленість» такої діяльності. Практика підтверджує, що сама ця «незацікавленість» (яка, до речі, і дає формальний привід допускати існування якоїсь «естетично нейтральної» оцінки, з приводу якої виводиться естетичність потворного) зовсім не означає відсутність будь-якого інтересу. Швидше, вона є зворотною стороною вираження найвищої людської зацікавленості. І саме тому, що така зацікавленість дійсно існує, більш того - здатна реалізуватися цілком і без останку, - саме ця повнота її реалізації уможливорює її перетворення і в дещо незацікавлене: в таке ціннісне вираження життя, завершеність якого покладена по той бік всілякого часткового інтересу і навіть всього інтересу як такого (Не-за-інтересом дана - значить дана зараз, безпосередньо, як самореалізація того, що покладено в інтересі). Має бути ще усвідомлено, якою є така самореалізація і чи може її форма зводитися до форми вираження оцінки або оціночного судження як такого.

Не можна не відзначити, що майже вся естетика минулого, принаймні в кращих її прагненнях, пов'язувала з естетичним доволі широке коло цінностей. Але за будь-яких обставин це були цінності, які бралися за якоюсь найвищою людською мірою, за



найглибшим людським інтересом. Кант звів цей інтерес до апріорної здатності людини висловлювати судження смаку, Гегель - до самоцілі розвитку людського духу і виявлення його в свідомості індивіда, Чернишевський - до вираження життя, яке є «найкращим за нашими поняттями». І хоча позитивний зміст такого інтересу здебільшого розкривався на метафізичній або ідеалістичній основі і зводився до суто духовної потреби людини в таких же духовних феноменах, [8] не можна не віддати належне дослідникам минулого в їх прагненні проводити певну межу між емпіричним, безпосередньо-чуттєвим змістом естетичного і теоретичним його змістом, тобто між можливістю представлення його в тій чи іншій конкретній оцінці або в смаку людини і дійсністю його існування з точки зору функціонування цих оцінок і смаків взагалі, за самим їх поняттям.

Кант, наприклад, так і ставив питання: як взагалі можливе судження смаку? Відповідь зводилася до того, що таке судження можливе завдяки існуванню у людини апріорної здатності до вираження почуття задоволення і незадоволення. Відкинемо апріоризм Канта і звернемо увагу на інше. Зазначимо, його цікавило не те чи інше конкретне задоволення або незадоволення, а сама можливість їх представлення в понятті, інакше кажучи, представлення їх загального і необхідного вираження.

Що це дає Канту? А дає багато. Він шукає деякі вихідні поняття можливого існування судження смаку, шукає для того, щоб, піднявши їх до рівня певного узагальнення, зробити висновок про існування особливого вираження судження смаку - здатності до естетичного судження. Так Кант і чинить. Логічно поставивши межі поняттям «задоволення» і «незадоволення», тобто взявши їх за найвищою шкалою можливої зацікавленості або незацікавленості, він приходить до висновку про необхідність існування у людини вже згаданої здатності до естетичного судження. Причому важливим є саме те, що приходить чисто

логічним шляхом, минаючи, можливо, саму логіку строгого і послідовного аналізу понять, що спочатку були вичленовані, призвівши емпіричне уявлення судження смаку і оцінки до їх простого узагальнення в свідомості.

Звичайно, не слід перебільшувати важливість кантівського кроку. Не розуміючи практичних і соціальних передумов виникнення і розвитку здатності до естетичного судження, Кант змушений був тлумачити її вродженою і апіорною. Це означало, що поза його увагою відразу залишалися всі реальні (не просто духовні, художні) передумови її становлення, до того ж такі, які як діалектично активна сторона припускали і певне збайдужіння людини до потворного, до свого реального соціально-відчуженого стану. Кант взагалі не міг розуміти, що завдяки такому збайдужінню до потворного народжується і сама небайдужість людини до прекрасного, що, таким чином, в тій мірі, в якій цей процес залишається соціальним, позаяк породжується конкретною практикою життя, в такій самій мірі і сама здатність до естетичного сприйняття залишається соціальною і практичною за своєю природою. Однак ввести цей діалектичний, по-соціальному суперечливий момент в саму теорію, тобто зробити її і моментом логіки - все це було не під силу Канту в тій мірі, в якій взагалі було неможливо в той час дати науковий аналіз соціальних суперечностей, здійснити їх діалектико-матеріалістичне тлумачення.

За цих же обставин і Гегель не зумів побачити в байдужому якийсь предметно-практичний зміст і його протилежність змісту естетичного. Гегель взагалі не зачіпає естетичне і байдуже поза контекстом руху мистецтва, де вони вже представлені як такі, що розв'язуються за цією протилежністю і згідно вимог ідеалу. Навіть там, де Гегель робить аналіз відчуження і, здавалося, зачіпає момент збайдужіння людини, цей аналіз не виходить за рамки суто теоретичного уявлення такого відчуження, яке фактично зводиться тут до поняття розпредметнення.

В результаті для Гегеля залишилася незрозумілою інша потреба в естетичному, окрім потреби в чисто духовних феноменах взагалі і в феноменах мистецтва зокрема. Але ще більшу увагу заслуговує той факт, що навіть така потреба виявлялася, за Гегелем, народженою не самими людьми (і вже, тим більше, не внаслідок існування якогось негативного соціального моменту в життєдіяльності цих людей, через заперечення якого історично вироблялося і щось позитивне в їх інтересі), а волею «абсолютного духу» з його наперед покладеним, своєрідно закодованим прагненням до «саморозвитку» та «самовдосконалення».

Ця позалюдська покладеність «духу» передвизначила, за Гегелем, спрямованість розвитку і всіх інших потреб людини, які виводилися вже не стільки з життєвої основи буття людей, скільки нав'язувалися їм з боку власним розвитком такого «духу». Інакше кажучи, хоча такі потреби виявлялися і не апріорними за формою, як це виходило за Кантом, то апріорними за змістом, за власне людською необхідністю їх виникнення та існування. А звідси і висновок: якщо в уявленні К. Маркса саме соціальні протиріччя, доведені до крайньої, «нестерпної сили» [1, т. 3, 33] (отже, і сили негативного ставлення людини до того, що ще може існувати, але вже історично має бути скасовано), і спонукали її до справді революційної практичної дії, то в уявленні Гегеля зовсім не ці протиріччя, а лише спокійний і умиротворений розвиток «духу» через опредметнення і розпредметнення визначав весь смисл революцій в розумі і самопочутті людей.

Втім, не тільки для Гегеля, а й для всього ідеалізму і старого матеріалізму залишився абсолютно незрозумілим реальний смисл байдужого, який загалом відрізняється від чисто духовного його вираження. І справа не тільки в тому, що ця філософія була не в змозі виокремити поняття «байдуже» - «небайдуже» як мертві протилежності (саме так інколи розуміють смисл подібного виокремлення понять).

Справа в тому, що вона ще не могла наповнити ці поняття по-живому практичним, конкретно-історичним змістом. Для неї вся дійсна практика поставала якщо не в формі теоретичної, як це було у Гегеля, то в формі «брудно-торгашній», як це було у Фойєрбаха. Це означало, що навіть там, де вона і уловлювала, скажімо, у виробничій діяльності людей, якийсь негативний момент (збайдужіння людей), вона змушена була тлумачити його в якому завгодно сенсі, але тільки не в революційному, «практично-критичному». Саме тому у Гегеля, наприклад, єдино земний, людський (але зовсім не «практично-критичний») мотив, з яким він пов'язує необхідність виникнення і існування мистецтва взагалі, виявляється втиснутим в рамки звичайного психофізіологічного феномена - подиву. «Якщо говорити про перший виступ символічного мистецтва, - пише Гегель, - то можна згадати висловлену думку, що художнє споглядання, так само як і релігійне, чи, вірніше, одночасно і те й інше, і навіть наукове дослідження почалося з подиву» [14, т. 1, 25]. Інакше кажучи, акт подиву затулив для Гегеля всю дійсну основу відокремлення духовного від матеріального, форм свідомості - від форм буття. Що тут з самого початку було обійдене стороною - це саме реальна, по-соціальному суперечлива передумова виникнення форм суспільної свідомості взагалі і мистецтва зокрема. [9]

Як зауважив К. Маркс, Гегель «бачить тільки позитивний бік праці, а не негативний» [1, т. 42, 159], тобто не бачить революціонізуючу її сутність. Адже праця не тільки створює людину, а й перетворює її в раба, у відчужену істоту. З іншого боку, саме завдяки цій негативності праці формувалася як протилежність і її позитивність: усупільненість, усвідомленість, нарешті, її історична здатність виступити реальною силою скасування капіталу.

В рівній мірі і в факті існування мистецтва Гегель вловлює лише позитивний момент. Пояснюється це тим, що там, де йому доводилося стикатися з необхідністю виводити те чи інше духовне

явище з самого «духу» (а ідеалізм вимагав від нього не торкатися справді земних основ такого явища), Гегель все-таки змушений був звертатися до цих основ, але робив це так, що фактично залишався в полоні повсякденної емпірії. І справді, перше, що вловлює саме емпіричний погляд на існування мистецтва, є насамперед деяка позитивність такого існування: за допомогою мистецтва людина олюднює себе, ідеально стверджує; мистецтво несе в собі великий гуманістичний смисл тощо. При цьому такий погляд упускає з уваги інше: саме це олюднення, ідеальне ствердження людини в сфері духовній є лише зворотним боком відсутності такого ствердження у всіх інших сферах реальної життєдіяльності людей.

Інакше кажучи, те, що в силу соціально-історичної необхідності мистецтво стає осередком творчого ставлення людини до буття (принаймні для класового періоду часу), що це ставлення набуває особливої духовної, художньої форми, є результатом не тільки творчої фантазії самого художника, а й певним наслідком «втрати» людьми безпосередності і цілісності їх зацікавленості в будь-яких можливих сферах реальної життєдіяльності. Образно висловлюючись, мистецтво - це і своєрідна компенсація такої «втрати», тобто воно живе і за рахунок постійного заперечення тієї історичної розірваності емоційного стану людини, яка ще й понині може мати місце у вигляді прояву одностороннього ствердження, буденного інтересу, потворної насолоди. Мистецтво, акумулюючи в собі величезну міру людської (історичної) небайдужості по суті до будь-якого з моментів прояву життя людей, вже цим стає у своєрідну опозицію тому буденному інтересу і тим недосконалим формам життя, які також склалися історично і можуть мати місце незалежно від функціонування мистецтва.

Але ця опозиція - не вічна. Попри те, що в мистецтві конфлікт між прекрасним і потворним, цілісним і розщепленим, естетичним і байдужим тощо доводиться до крайньої їх

непримиренності, протистояння, зрештою до розв'язання на користь ідеалу (що, безумовно, є не просто позитивним, а вкрай життєво необхідним, революціонізуючим боком існування мистецтва), не слід забувати про те, що саме це розв'язання здійснюється в ідеальній, духовній формі і як таке не може бути ототожене з реальним, фактичним розв'язанням зазначених протилежностей. Позаяк реальне розв'язання - це вже справа не тільки мистецтва, а й реальної практики життя. Тому для діалектичного мислення не може виглядати незвичною й інша думка: з повним усуненням тих негативних соціальних моментів, в опозиції до яких знаходиться мистецтво, саме воно повинно виходити за рамки чисто духовного його вираження, ставати своєрідною «продуктивною», творчою силою людини - формою реального естетичного вдосконалення. Але цей вихід не означає «саморуїнування мистецтва», як це вийшло у Гегеля. Він означатиме те саме розв'язання конфлікту між естетичним і байдужим, прекрасним і потворним тощо, але вже не тільки в формі ідеальній, як це можливо в сфері власне свідомості і «духу», а й у формі всього багатства реально вираженої діяльності або самодіяльності людей.

Втім, цей бік справи нас цікавив лише остільки, оскільки важливо підкреслити доволі просту думку: байдуже не слід брати лише в негативно-оціночному смислі, хоча, безумовно, воно несе в собі і такий смисл; набагато важливіше зрозуміти його і в значенні певного теоретичного інструменту, що передбачає чітке розмежування його методологічної і безпосередньо-оціночної функції.

Як і у випадку з двозначністю терміна «естетичне», не можна змішувати два абсолютно різних значення терміна «байдуже»: 1) як щось належне науці естетиці («естетичне поняття»), тобто як суто теоретичний елемент логічної системи знань, і 2) як безпосередньо чуттєве вираження певної негативної оцінки.

Відразу обмовимося, що розуміння необхідності введення в естетику поняття байдужого в жодному разі не повинно переноситися на розуміння необхідності вираження тієї чи іншої оцінки, якою вона бачиться з точки зору цілей естетичного виховання. Байдуже важливе для естетики лише як певна специфічна риса теоретично-естетичного аналізу чуттєвих явищ. І для нас введення цього поняття в естетику є само собою зрозумілим хоча б тому, що «виганяти» з неї так звані «негативні категорії» (потворне, низьке тощо) або не брати їх вузловими моментами, принципами, законами руху наукових знань - значить «виганяти» з неї саму суть діалектики і логіки, підміняючи їх набором простих побажань про необхідне вираження тих чи інших оцінок. [10]

Ймовірно, для діалектичного матеріалізму виглядала б вкрай дивною, скажімо, спроба виключити з розгляду поняття «випадковість» лише тому, що в уявленні буденної свідомості воно може асоціюватися з чимось несуттєвим, незакономірним, що протистоїть необхідності. Напевно, є неприпустимим і в естетиці замовчувати про потворне чи байдуже тільки тому, що за ними приховується щось негативне і глибоко протилежне всьому тому, що за самим сенсом існування естетичної науки і нашого життя в цілому повинно бути завжди позитивним і залишати нас небайдужими до нього.

Навряд чи можна науково розібратися в суті (і саме в суті) краси, обминувши таке саме з'ясування суті потворного; навряд чи можна виробити багатство емоційної сприйнятливості до естетичного без вироблення відповідного уявлення про байдуже. Взагалі шлях формування чуттєвої культури людини (якщо вже переводити розмову в площину усвідомлення практики естетичного виховання) за своєю природою є суперечливим і діалектичним. І з точки зору цієї діалектичності заводити розмову про потворне абсолютно не означає, як це здається емпірику, створювати людині схильність до того чи іншого потворного

вчинку або дії, навмисно звертати увагу на якісь негативні сторони нашого життя (мовляв, «наприклад», позаяк емпірик не може без них), свідомо перебільшувати значення якихось нетипових випадків і обставин в нашому житті.

Слід пам'ятати, що наукова система знань виходить з єдиного гносеологічного ідеалу: взяти предмет, що досягається таким, яким він є, без можливого спотворення його в думці і оцінці, хоча і з урахуванням їх. Не є винятком у цьому відношенні і естетика, яку цікавить не тільки одиничний випадок прояву краси або потворного, а й вся сутність, закон, принцип такого прояву (будь він у вигляді речі чи вчинку людини, з боку суб'єктивного чи об'єктивного). Що ж стосується безпосередньо виховного моменту, то саме тому що естетика прагне до розкриття законів краси, такою дією вона апелює не лише до необхідності вироблення певної суми знань, а й належної чуттєвої орієнтації людини.

Тому було б неправильним робити висновок про те, що у власне понятійному сенсі байдуже або потворне не несуть в собі ніякого специфічно емоційного змісту і є простим узагальненням тих чи інших оціночних ставлень людини. Поняття естетики, як і будь-якої іншої науки, не можуть бути індиферентними стосовно того предмету, який відображають. З іншого боку, цілком правильною виглядає і та думка, що, скажімо, поняття краси не містить в собі ні грана самої краси. Але правильної тільки в тому смислі, в якому будь-яке поняття як таке, як певне відображення не містить в собі ніякого відображуваного, його речовинності, матеріальності тощо. [11]

З цього випливає, що наукове поняття - це не просто слово, мовний термін. По суті, воно є ціла система знань, до того ж представлена як зняте вираження всієї історичної практики досягнення того чи іншого предмета науки. З цієї точки зору формування поняття досягається не просто шляхом прямого



перенесення змісту предмета в свідомість людини (скажімо, змісту тієї чи іншої «естетичної властивості» - в саму суб'єктивність), а шляхом вироблення таких знань, які в своїй системі могли б відобразити всю логіку історичного розвитку, осягнення і освоєння предмета.

В цьому плані взяте як поняття байдуже фіксує найвищу міру узагальнення всього, що безпосередньо протистоїть естетичному і цим виділяє дещо інший смисл останнього, ніж це може бути виділено тією чи іншою емпіричною оцінкою. Саме цей бік справи не завжди потрапляє в поле зору дослідників, чим, мабуть, і пояснюється здивування з приводу того, наскільки виправдано включати дане поняття в систему знань науки естетики.

Правда, таке здивування буде обґрунтованим, якщо рухатися на рівні аналізу тих самих емпіричних оцінок і міркувати від зворотного. Дійсно, не всяке не-байдуже ставлення людини можна назвати естетичним. Наприклад, ми небайдужі до попільнички на столі, але навряд чи це відношення естетичне.

Однак це буде правильно лише з точки зору оцінок. З точки зору справжнього узагальнення або суті самої понятійності (навіть не суми оцінок) «байдуже» припускає дещо іншу спрямованість роздумів.

Ми не станемо зараз з'ясовувати, з реалізацією яких небайдужих людині потреб народжується той особливий її стан, який міг би по праву бути названий естетичним. Мабуть, будь-яка потреба, принаймні суб'єктивно, небайдужа людині. У цьому значенні байдужих потреб взагалі немає. Ймовірно, і чисто байдужого ставлення людини не буває: так чи інакше воно пов'язане з рухом якогось інтересу. Навіть якщо перед нами вираження так званої «нейтральної оцінки» (як вона інколи супроводжується словами: «мені це абсолютно байдуже») - все одно за нею прихована якась небайдужість. Зрештою, свідома

байдужість - це своєрідний нонсенс, але, якщо можна так висловитися, нонсенс соціального порядку. Якщо байдужість дійсно свідома, то вона вже є небайдужою, у всякому разі відносно самої свідомості, а потім, природно, і стосовно чуттів людини, оскільки безчуттєвої свідомості не буває. Якщо вона є повним не розрізненням людиною себе і предметного світу (безрізного), то цим, навпаки, вже виключається прояв свідомості як чогось взятого в формі мети, мотиву, інтересу людини в суспільному значенні цих слів.

Тому можна було б сказати, що там, де байдужість постає в усвідомленій формі вираження, тобто проявляється з боку людини, а не тварини, вона є просто апатією (равнодушием). Там, де така форма вираження відсутня, байдужість є чисто психічним, асоціальним станом людини. А.І. Герцен так описує цей стан: «Під час непритомності настає повне психічне небуття; повна відсутність свідомості. Потім з'являється неясне, невизначене відчуття - відчуття буття взагалі, без виділення власної індивідуальності, без найменшого сліду розмежування Я від не-Я; людина становить тоді "органічну частину природи", що усвідомлює своє буття, але не усвідомлює своє існування як органічної одиниці; іншими словами, свідомість її байдужа (безразлична). Це відчуття може бути приємним, якщо непритомність не була викликана жорстоким болем, і вкрай неприємним - в іншому випадку. Ось і все, що можна розрізнити: людина відчуває, що вона живе і насолоджується або живе і страждає, не знаючи, чому вона насолоджується або страждає, не знаючи, хто і що відчуває це почуття»[15, 170] (Виділено курсивом нами. - А.К.).

У ще більшій мірі це стосується психічно нормального стану людини. Практично виходить так, що актом негативного відношення до чогось зовнішнього, реального людина вже маніфестує позитивне, не-байдуже відношення до чогось внутрішнього, ідеального, духовного. І навпаки. Тому суб'єктивно

можна було б констатувати своєрідний закон, який вказує на те, що за будь-якої спрямованості діяльності людини в її стані завжди утримується якась позитивність її інтересу (до себе чи до довколишнього), яка не допускає прояву в ньому байдужості як такої; що, таким чином, остання взагалі неможлива, принаймні доти, поки людина живе, мислить, свідомо діє.

Але цей закон не мав би винятків, а людина взагалі не відала б про байдужість відносно себе чи інших людей, якщо б ці відношення завжди залишалися дійсно усвідомленими, суспільними, необхідними. Напевно, в тому й полягає вже згаданий нонсенс, що стан байдужості людини є можливим не тільки при повному психічному небутті, як це було описано у випадку з непритомністю, а й при цілком нормальній психічній діяльності. Більш того, цей стан може бути представлено навіть у формі тієї самої радості або захоплення, за якими ми так звикли визначати естетичність відношення людини.

Звичайно, вираз «байдужість в формі радості» звучить трохи дивно, якщо не враховувати того, що і сама радість може бути нелюдською, що, проявляючись як результат задоволення грубої і односторонньої потреби людини, вона як в дзеркалі може відображати всю об'єктивну несприйнятливність цієї людини до багатства справді суспільних потреб, а отже, і повну байдужість її як до предметів цих потреб, так і до свого суспільного стану в цілому.

Байдуже є абсолютною формою вираження апатії (равнодушия) - момент своєрідного «суспільного небуття», хоча при цьому і може мати місце буття психофізичне. Інакше кажучи, байдуже свідчить і про апатію (равнодушие) людини до чогось зовнішнього, навколишнього, і водночас про апатію (равнодушие) її до самої «душі», до мети життя, до сенсу людського буття.

Чому протистоїть такий момент і що він може виділити в наших поняттях про людські цінності взагалі?

Кажуть, скептик «байдужий до всього на світі». А чи байдужий? І чи до всього? Швидше, за негативним відношенням до чогось, оточуючого, зовнішнього, об'єктивного тут ховається далеко не негативне, не байдуже ставлення людини до чогось свого, суб'єктивного («ідеального»). Як правило, це вже відживаючі «ідеали», і єдине, що робить їх ширмою для прикриття порожнечі скепсису і байдужості (а не байдужості) людини, є якась претензія їх на заперечення життя, без усвідомлення того, узгоджується чи не узгоджується таке заперечення з історичною необхідністю, «історично необхідною вимогою» (К. Маркс).

Ми говоримо «як правило», бо, скажімо, справді трагічній особистості, стан якої може характеризуватися моментом вираженої байдужості, немає потреби бути скептиком. Ідеали такої особистості не суперечать цій «історично необхідній вимозі». Навпаки, в її діях вони знаходять своє найбільш безпосереднє, пережите, відчуте вираження. Те, що спонукає цю особистість у виняткових колізіях бути байдужою до таких ідеалів (а про це найкраще свідчить сам факт пожертви її життя разом з ідеалом, хоча і в ім'я ідеалу), а потім байдужою і до довоколишнього взагалі (що в підсумку і дає нам цю абсолютність вираженої апатії або байдужість як таку), є суто практичною справою: неможливість здійснення таких ідеалів силами особистості або групи особистостей в даний час, в умовах буття, що склалися. Але саме з цієї причини особистість не може просто позбавитися ідеалу, прийняти «інші» уявлення про необхідне життя без того, щоб вони не поривали зі згаданою історичною вимогою, а тим самим знову не повертали особистість до тієї самої неможливості, а вірніше - вже безглуздості їх здійснення.

Так оголюється найжорстокіше протиріччя безпосередності стану людини, яке, мабуть, одиничним випадком вказує на повний і закінчений сенс того, що взагалі ховається за поняттями байдужого і естетичного, стосовно чого людина може бути найбільш зацікавленою і незацікавленою. Причому оскільки

це протиріччя є протиріччям саме безпосередності стану людини, а не однієї оцінки, то на завершеність такого смислу вказує все життя і вся спрямованість буття людини, які, в свою чергу, є чимось більшим, ніж вираженням чистої суб'єктивності.

Справді, згадаймо гамлетівське:

Бути чи не бути – ось питання.

Що благородніше? Коритись долі

І біль від гострих стріл її терпіти

А чи, зіткнувшись в герці з морем лиха

Покласти край йому? Заснути, вмерти –

(Переклад Б. Тена)

Прозаїчно висловлюючись, «бути» в даному випадку - значить прийняти той стан, який за самим ідеалом чи з об'єктивної необхідності вже гідний запереченню або апатії. Але тоді запереченню тут підлягає сам ідеал або сама свідомість необхідного, що означало б для особистості повне руйнування її духовного світу і всіх людських прагнень. Якщо ж, навпаки, прийняти ідеал як належне і внутрішньо необхідне, то дійсність такого ідеалу, як, втім, і будь-якого справжнього прагнення, буде перевірятися тільки тим, наскільки він є здійснимим.

У даній трагічної колізії - а вона, за словами К. Маркса, саме й є протиріччям між історично необхідною вимогою і практичною неможливістю її здійснення - ідеал залишається нереалізованим, а тому практично і недійсним. Але тоді залишається тільки один вихід - «не бути», і цим актом байдужості (смерті) ствердити все те справді велике і небайдуже, яке залишається по той бік смерті і в ім'я якого людина віддає себе цілком і без залишку. Виявляється, ось якою може бути ціна цього не-байдужого - естетичного! Ступінь зацікавленості в ньому настільки велика, що навіть смерть

стає останнім засобом утвердження його. Але чи сама по собі смерть є таким засобом, щоб, відповівши на питання позитивно, можна було прийняти екзистенціалістський висновок: «справжнє буття є смерть»?

Сама по собі смерть - це вже проста розв'язка протиріч буття, їх своєрідно спочиваюча зруйнованість. Дійсне ствердження життя є точкою зору того хто живе, а не небіжчика. Так само і виражена байдужість до життя - ще позиція самого життя, а не смерті, яка в реалізованій формі (а не в її оцінці з боку) вже нічого не означає: ні мету, ні засіб, ні жах, ні задоволення. Так, правильно писав В.А. Жуковський:

Сказано те мудрецем й визнано мудрецями,  
Що смерть творитиме для нас жахливий світ!  
Поки на світі ми, вона іще не з нами;  
Коли ж прийшла вона, то нас уже нема!

Але якщо стан байдужості є ще позицією самого життя, то ця ж позиція, якщо вона народжується в таких муках, не може не виділити в нашому понятті й інший, прямо протилежний, стан, який характеризував би всю силу людського інтересу до світу. Справді, з одного боку, це така позиція, в якій життя людини вже затухає, вмирає за своєю метою, за людським смислом її подальшого здійснення. Самим рухом до безвиході вона вичерпує цей смисл, а тим самим і виявляє всю свою безцільність, байдужість. В даному випадку фізична смерть - лише прозаїчний фінал такої байдужості, а не її справжня сутність.

Але, з іншого боку, це є рухом життя не тільки до безвиході і байдужості. Саме це згасання в житті людського сенсу її

подальшого здійснення оголює вищу ступінь значущості і життєвості цього сенсу для людини. Адже те, заради чого вона віддає життя сповна і чому зобов'язана ця її байдужість до себе і до довкілля, є, знову-таки, не смерть як така і навіть не ідеал як просте бажання належного, а усвідомлена, пережита і вистраждана необхідність в такому здійсненні всіх станів життя, яке, принаймні тут-таки, в одному з них, в самому цьому стражданні і переживанні вже рухається своєю завершеною цільністю. Але це такий стан, який акумулює в собі весь людський потенціал життя, все його належне, значуще і необхідне. Не в міркуванні, не просто в уявленні та оцінці з боку, а власним рухом і безпосередністю вираження він демонструє таку міру небайдужості моменту життя, якої її вистачило б для вимірювання цінності всього життя людини і людства.

У цій наочній виразності того, яким має бути будь-яке відношення людини за своєю небайдужістю, такий стан фактично оголює весь смисл закону сприйнятливості людини до будь-якого з проявів свого життя.

За байдужим приховано страшний стан людини. Ймовірно, в прояві такого стану міститься вираження власне соціальної смерті. Жити і бути байдужим до життя не можна без того, щоб не померти живцем (не обов'язково фізично), не перетворитися на живий труп, що позбавлений справді людських спонукань і прагнень.

Саме тому байдуже (безразличное) - це не просто погане, огидне, потворне. Воно є своєрідним завершенням їх по негативності, по об'єктивній неприйнятності людиною. Якщо, наприклад, потворне (безобразное) вказує буквально на відсутність «образу», тобто мети, людського смислу діяльності з предметом (без-образне!), якщо об'єктивно воно не позбавлене ще вираження іншої необхідності діяльності людини, то байдуже вказує вже на безобразність і самого «образу», на безглуздість і

будь-яких цілей людини. Тим самим байдуже є в повному розумінні слова бездушне як таке. Але не в тому розумінні, що оцінено його не можна відчутти, сприйняти і т.д., а в тому, що воно виключає людську форму сприйнятливості людини, а отже, людську форму виявлення всього чуттєвого як такого.

З одного боку, вся ступінь негативності байдужого є ступенем всієї позитивності її протилежності - естетичного. Мабуть, те й інше складають дві сторони одного й того самого процесу, і це слід зрозуміти в суто теоретичному, діалектичному значенні слів. Байдуже «переходить» в естетичне, але не в тому розумінні, що згадана вже соціальна смерть людини здатна породити справді людське вираження життя. Навпаки, даний «перехід» позначає тільки те, що байдуже є деякою випадковістю (винятком, трагізмом) в необхідності суспільного ствердження життя і що як таке воно повинно бути «зняте», перейти в свою протилежність, тобто усунуте за власними законами цієї ж необхідності.

З іншого боку, певна соціальна неможливість такого усунення - це своєрідне виключення з вказаної необхідності - обумовлює і зворотний «перехід»: естетичного - в байдуже. Але «перехід» тільки в тому розумінні, в якому все чуттєве як таке вже в силу самого смислу ствердження людського буття має (не може не) виділитися своєю абсолютною несумісністю з усім, що об'єктивно не сприймається і неприйнятне для людини. Ми говоримо «має виділитися», бо, по-перше, йдеться, по суті, про один й той самий «перехід»; по-друге - і це головне, - сам механізм такого «переходу» покладено не в довільній думці чи оцінці людини, а у тій-таки необхідності здійснення життя, яким воно постає в самій тенденції розвитку суспільного буття в цілому.

Однак тут порушено випадок крайнього вираження зацікавленості і незацікавленості людини. Ймовірно, такий випадок є характерним виключно для трагічної ситуації, хоча для



нас він важливий не як випадок. Яким би нетиповим і негідним для наслідування він не здавався - але, мабуть, було б дивним вбачати в трагізмі щось дане за ідеалом, - сам факт породження його людською історією може послужити своєрідним уроком для усвідомлення того, що являють собою полярні і по-абсолютному несумісні цінності людини, до того ж такі цінності, які вже доведені до певної категоричної дилеми їх прийняття чи неприйняття людиною, до завершення в її почуттях. З одного боку - максимальне напруження всіх життєвих сил і всієї спрямованості людини, з іншого - занепад цих сил аж до саморуйнування особистості - ось своєрідна «вилка» безпосередньо-чуттєвого вираження цих цінностей, поза якою вже неможливий ні менш, ні більш виражений інтерес людини.

Ймовірно, в межах такої «вилки» і покладена вся міра сприйнятливості (або несприйнятливості) людини, за якою може визначатися вся чуттєва активність людини, ступінь безпосередності її ставлення до всіх чуттєвих явищ. Але це зовсім не та міра, яку можна було б назвати тут ідеалом, тобто ще тільки уявленням, теоретичною нормою належного, без власне переживання і ствердження цього належного в наявних формах людської безпосередності. Тут оголюється саме та міра, в якій переживання, ствердження, чуттєвість і покладено в значенні норми відношення людини як до себе, так і до оточення.

Однак все це може бути зрозумілим лише з достатнім усвідомленням того, що чуттєвий акт людини є насамперед складним соціальним актом, що його прояв пов'язаний не тільки з наявністю певної здатності людини до вираження судження смаку чи оцінки, а й з наявністю суспільної свободи діяльності. Адже, по суті, явище чуттєвого примітне не тільки тим, що воно є предметом діяльності - відчуття, сприйняття, споглядання тощо; у ще більшій мірі воно є предметом усвідомлено необхідної діяльності, або самодіяльності людини. Тому весь безпосередній бік цієї останньої повинен увійти в повне визначення чуттєвого феномена.

## РОЗДІЛ III. ПРИРОДА ФЕНОМЕНА ЧУТТЕВОГО

### 3. 1. СУБ'ЄКТ І ОБ'ЄКТ ЧУТТЕВОЇ ДІЯЛЬНОСТІ

До недоліків старої матеріалістичної філософії Карл Маркс відносив також і те, що чуттєвість людини розглядалася нею лише в формі споглядання, а не як «людська чуттєва діяльність, практика, не суб'єктивно» [1, т. 3, 1]. Звідси, за словами К. Маркса, і сталося, що весь діяльний бік чуттєвості на противагу матеріалізму розвивався ідеалізмом, але тільки абстрактно, позаяк ідеалізм не знає дійсної людської практики.

Методологічне значення цього положення К. Маркса загальновідоме. Завдання полягає в тому, щоб з самого початку, без відступів і мислених спрощень уявити чуттєвий акт людини таким, яким він є, в його дійсній, практичній природі. Але його дійсність - це, по суті, вся історія соціального буття людей. І якщо саме в цій історії вперше породжується і розвивається людська чуттєвість, то цілком зрозуміло, що природа її настільки ж складна, наскільки складна вся суспільна виробнича діяльність людей. «...Історія промисловості і предметне буття промисловості, що склалося, є розкритою книгою людських сутнісних сил, що чуттєво постала перед нами людською психологією» [1, т. 42, 123].

Старий матеріалізм виходив з уявлення про феномен чуттєвого як про раз назавжди дану форму об'єкта споглядання. Такий підхід впливав з неправильного розуміння і суб'єкта, і об'єкта чуттєвої діяльності. Підкреслюючи предметний бік людини, її матеріальність як природної істоти, старий матеріалізм всіляко намагався відтінити ту думку, що людина є не породженням абстрактного «духу», а істотою цілком реальною, яка відчуває, страждає. І в такому підході йому дійсно вдавалося протиставити ідеалізму чимало вагомих аргументів на користь живої, істинно предметної діяльності людини.

Ці аргументи були настільки переконливими, наскільки очевидними виглядали саме буття людини, факт її живого існування, достовірність її мислення і всієї предметної діяльності в цілому. Але справа в тому, що таку діяльність старий матеріалізм ніколи не розглядав як практичну, історично сформовану. Під суб'єктом чуттєвого тут мислилась не людина як сукупність суспільних відносин, а просто індивід з його незмінною здатністю відчувати, споглядати, страждати. По суті під цим малася на увазі просто природна істота з її застиглими здібностями і можливостями. Її єдиною рисою як суб'єкта могла бути хіба що тілесна організація, точніше - її чисто матеріальна предметність.

Однак про таке розуміння людини можна говорити чисто умовно, позаяк її справжня сутність покладена в її власне людській, виробничій діяльності. Старий матеріалізм, не знаючи цієї діяльності, змушений був в подальшому зближуватися з ідеалізмом. Як тільки справа доходила до історії і суспільної практики, він відразу перетворював суб'єкт чуттєвого в просту суму індивідів, в «людину взагалі», а її діяльність - в абстрактну і безпредметну. Тому, як зазначав К. Маркс, за істинно людську діяльність цей матеріалізм, як і ідеалізм, змушений був приймати лише абстрактно-теоретичну діяльність. Це означало, що в плані самої історії старий матеріалізм вже поривав з тим, що було його сильним боком з уявленням про чуттєву діяльність як про дійсно живу, предметну, тілесну.

Вельми цікаво, що такий розрив матеріалізму з... матеріалізмом здійснювався в ім'я того, щоб, як відзначав К. Маркс, побачити природу чуттєвого об'єкта, який був би відмінним від уявного об'єкта або об'єкта, взятого в чисто теоретичній формі: «Фойєрбах хоче мати справу з чуттєвими об'єктами, дійсно відмінними від уявних об'єктів, але саму людську діяльність він бере не як предметну діяльність»[1, т. 3, 1]. Фактично тут матеріалізм приносився в жертву самому матеріалізму.

Парадоксальність цієї ситуації посилювалася ще й тим, що там, де старий матеріалізм якось відчував своє зближення з ідеалізмом і намагався повернутися до предметно-живого вираження чуттєвості, він знову випускав з поля зору її суспільно-практичну природу і, таким чином, знову ставав на шлях зближення з ідеалізмом. «Незадоволений абстрактним мисленням, - пише К. Маркс, - Фойєрбах апелює до чуттєвого споглядання; але він розглядає чуттєвість не як практичну, людську чуттєву діяльність»[1, т. 3, 2].

В рівній мірі таким же абстрактним і неісторичним представлявся старому матеріалізму і чуттєвий об'єкт, який мислився як звичайний предмет природи, який даний лише для відчуття і споглядання. По суті, це був предмет не стільки дійсної людини, скільки бездіяльної істоти, у будь-якому разі істоти, позбавленої здатності до активної зміни чи перетворення світу.

Насправді ж чуттєвий об'єкт є тією самою мінливою предметністю, діяльністю людей, практикою. Фойєрбах «не помічає, - пише К. Маркс, - що навколишній чуттєвий світ зовсім не є якоюсь безпосередньо від століття даною, завжди рівною собі річчю, а що він є продуктом промисловості і суспільного стану, до того ж в тому смислі, що це - історичний продукт, результат діяльності цілого ряду поколінь, кожне з яких стояло на плечах попереднього, продовжувало розвивати його промисловість і його спосіб спілкування і видозмінювало відповідно до змінених потреб його соціальний лад. Навіть предмети найпростішої "чуттєвої достовірності" дані йому тільки завдяки суспільному розвитку...»[1, т. 3, 42]. Насамперед тут слід виділити те, що чуттєвий об'єкт є предметністю людської діяльності, що історично змінюється і що в цій мінливості він від початку і до кінця є процесуальним. [12]

Слабка сторона матеріалізму в погляді на чуттєву діяльність розвивалася ідеалізмом. Однак останній, за зауваженням К.

Маркса, не знає цієї діяльності, позаяк не знає дійсної, історичної практики людини. Стосовно цього примітною є фігура такого значного представника ідеалізму, як Гегель. Протиріччя між суспільством і конкретним індивідом стояло перед Гегелем як реальний факт. Це наклало свій відбиток вже на вихідне уявлення Гегелем суб'єкта та об'єкта чуттєвої діяльності. Розірвавши останній на два суб'єкти - суспільний і індивідуальний, він змушений був подати індивідуальне (а по суті - живе, чуттєве) пізнання як неусвідомлене, безцільне і байдуже повторення історичного руху суспільного суб'єкта - «духу». Чуттєва свідомість індивіда тут з самого початку поставала як відчужена від цього «духу». А це означало, що і сама чуттєвість такого індивіда позбавлялася підстав бути «одухотвореною», олюдненою. Її єдино живим актом був фактично обездушений акт. [13]

Однак гегелівська «індивідуальна свідомість» створювала лише видимість необхідного «піднесення» себе до «духу». Адже, по суті, вона залишалася не живою істотою, а однією з форм розвитку того самого «духу». Лише взята як відчужена від цього «духу», вона має право на якусь предметність живого існування. Але тоді це буде просто тваринна істота, а не дійсний суб'єкт чуттєвого.

З іншого боку, не було ніякої необхідності і у самого «духу» спускатися до положення «індивідуальної свідомості», тобто одухотворяти її. «Дух», свідомість як така не має своєї власної історії (цілі, спрямованості) розвитку, відмінної від історії розвитку самої людини і її суспільного буття. Тому так званий гегелівській «рух тіла духу в індивідуальній свідомості» був вдаваним, а не дійсно необхідним. Під виглядом подолання відчуження гегелівський «дух» лише персоніфікувався, залишаючись так само знекровленим, як і був.

І це не випадково. Гегель не знав і не міг знати, що будь-яке відчуження (не просто опредметнення) дається людям не від

народження, а є результатом певних суспільних відносин, заснованих на пануванні і пригнобленні. Не міг він знати і того, що тільки з реальним, практичним (а не в одній свідомості) усуненням панування і пригноблення знищуються будь-які форми відчуження, а разом з ними - і саме обезлюднення чуттєвої діяльності людини.

При цьому найбільша заслуга Гегеля полягала в тому, що він вперше поставив питання про цю діяльність в історичній площині. Не застигла і споглядальна, а історично минуща і змінна чуттєвість стала предметом уваги Гегеля. Він представив її як ступені «самовираження духу», до того ж так, що власний рух «духу» визначав і розвиток форм чуттєвості людини.

Ідеалізм не дозволив Гегелю зрозуміти, що за такими формами «одухотворення» чуттєвості ховаються форми практики, способи життєдіяльності людини, що реально змінюються, які внаслідок їх мільярдного повторення закріпилися в свідомості, плоті, крові людини специфічними формами її світосприйняття і світовідчуття. На жаль, Гегель містифікував цей процес. Навіть там, де чуттєвість проходила сходинку «збагачення духом» і, здавалося, могла набути цілком живого вираження в діяльності «індивідуального суб'єкта», вона виявлялася все таки актом абстрактно-теоретичної діяльності, яка позбавлена, як і раніше, вираження живої предметності і тілесності. Подальші метаморфози цієї чуттєвості не змінювали суті справи: вона виключала з себе практичну, предметно виражену форму прояви.

Фойєрбах і Гегель найближче підійшли до розкриття природи людських чуттєвих процесів. Можна сказати, що в класичній німецькій філософії старий матеріалізм і ідеалізм повністю вичерпали себе в даному питанні, оскільки сучасна буржуазна філософія нічого нового не змогла запропонувати для його справді наукового вирішення.

За для справедливості слід відзначити, що більшість представників сучасної буржуазної філософії люблять говорити про людину, про проблеми її буття і смерті, її сьогодення і майбутнього. І хоча, як завжди в таких випадках, вони посилено відхрещуються від позицій Фойєрбаха і Гегеля, віщають про подолання цих позицій більш «сучасним поглядом» на речі, жоден з них не робить і кроку вперед у порівнянні з Фойєрбахом і Гегелем. Швидше, навпаки, запереченню піддається саме все краще, що було представлено в поглядах великих німецьких мислителів.

Кому-кому, а представникам сучасного екзистенціалізму не можна відмовити в інтересі до людини. І здавалося, де вже краще може бути розглянутий цей чуттєвий суб'єкт, як не в теорії, для якої наявність буття і існування людини становлять основний предмет розмови.

Однак це тільки видимість. Позаяк на ділі екзистенціалістський інтерес до «живої людини» обертається повною неухвагою до дійсної, суспільної людини. Майже всі критики К. Маркса свідомо чи несвідомо спекулюють на такій підміні, силкуючись довести, що марксистська позиція потребує якогось «доповнення», що за так званим «економічним детермінізмом» К. Маркс не розгледів «простого смертного», в тогу захисника якого і виряджається зараз буржуазний ідеолог.

Тут не місце розбиратися в подробицях екзистенціалістської філософії. Відзначимо лише головне. Екзистенціалізму разом з подібними «школами» в філософії невідома інша точка зору на людину, крім еkleктично змішаної фойєрбахівської і гегелівської. Це - точка зору на «людину як таку», на «звичайну людину» або - що, по суті, одне й те саме - на абстрактну людину.

Звичайно, за абстракцією цієї людини ховається і цілком реальна, існуюча людина, але саме така, яка вже давно знівечена

всієї буржуазною дійсністю і перетворена в покірну істоту, яка нездатна до опору цій дійсності або якійсь практичній зміні її. Екзистенціалістська людина - це сучасний міщанин, який вважає всю свою людяність в стані «сильних світу цього» і втратив будь-які ілюзії на досягнення цього стану. Малюючи безвихідь і самотність цієї «людини», її духовне і фізичне зубожіння в світі сучасної техніки і створених матеріальних благ, буржуазний ідеолог лише констатує ту істину, яка давно розкрита до нього: буржуазний спосіб життя неминуче призводить до деградації людської особистості, до розкладання здатності людини до суспільного сприйняття та ствердження світу.

Але якщо для марксизму все це закінчується висновком, що вимагає того, «щоб революціонізувати існуючий світ, щоб практично виступити проти існуючого стану речей і змінити його» [1, т. 3, 42], то буржуазний ідеолог не йде далі цієї простої констатації існуючого стану і голого об'єктивізму. І найбільше, чого в змозі досягти тут сумлінний буржуазний дослідник, - це домогтися, як і Фойєрбах, опису дійсності без усвідомлення її зміни.

Ми говоримо «сумлінний дослідник», тому що було б вкрай несправедливо не помічати справжніх цілей Фойєрбаха і сучасного екзистенціаліста або позитивіста. «Ми, втім, цілком визнаємо, - писали К. Маркс і Ф. Енгельс, - що Фойєрбах, прагнучи домогтися усвідомлення саме цього факту, йде настільки далеко, наскільки взагалі може піти теоретик, не перестаючи бути теоретиком і філософом. Але характерним є те, що святі Бруно і Макс (тут цілком можуть бути названі сучасні буржуазні ідеологи. - А.К.) негайно підставляють фойєрбахівське уявлення про комуніста на місце дійсного комуніста, що почасти робиться вже для того, щоб вони і з комунізмом могли боротися як з "духом від духу", як з філософською категорією, як з рівним супротивником...» [1, т. 3, 41].



Чуттєвий акт людини є результатом всієї історії усупільнення людей і їх відносин. Відсікти від нього цю суспільну його сутність - значить перетворити його в чисто тваринний акт, де слова «гуманізм», «людяність», «духовність» можуть залучатися вже тільки задля теоретичних спекуляцій. Фактично починаючи з крочеанської школи в естетиці і закінчуючи наймоднішими віяннями екзистенціалізму ми вже не знайдемо спроб розібратися в суспільній природі людської чуттєвості. Швидше, всі помисли тут до того і зводяться, щоб вихолостити з неї цю природу, підмінити її чисто фізіологічними або психічними мотивами людини.

Однак навряд чи такі «теоретичні вензелі» думки вже варті уваги. Тут позиція буржуазного філософа так і залишається сліпо об'єктивістською, оскільки як в дзеркалі відображає дійсну деградацію духовності буржуазного індивіда. Уваги заслуговує хіба що ця процедура підміни буржуазного індивіда дійсною людиною. Колись буржуазія, яка прагнула до влади, і теоретично, і практично поклала надії не на «звичайну», «просту», «смертну» людину, а на людину, повну життєвої енергії, революційної пристрасті, віри в майбутнє. Наразі для неї історія повернулася назад, і криза своїх власних відносин і духовних цінностей вона змушена видавати за кризу людських відносин і людського духу взагалі.

«Історія, - писав Б. Кроче, - є історією творінь людського духу. Ці духовні творіння завжди зароджуються в умах і серцях геніальних людей... Такі нові явища сприймаються і культивуються в їх чистоті обраними людьми, які утворюють різні правлячі класи і, підтримувані ними, передаються багатьом, і, в кінцевому рахунку, так званій "черні"» [35, 161].

Б. Кроче доволі багато прожив, щоб не побачити і зряче заперечувати історію творінь «людського духу», хоча роль «черні» в цій історії відводиться ним незавидна. Але те, що не міг сказати Кроче, сказав пізніше Ж.-П. Сартр: «Ми вийшли з ніщо, з

безглуздості, і до нічого прагнемо ми серед загального хаосу і безглуздя. Життя - постійна боротьба з обумовленістю, яка змушує нас прагнути до свободи, якої немає... »[35, 326].

Якщо гегелівський «дух» ще міг якось «жеврїти» в «індивідуальній свідомості», то «дух» буржуазного ідеолога вже не має свого притулку, затим що виявляється витканим з ... «безпосередніх і непояснених реакцій, з дій наших життєвих імпульсів, з ірраціонального нашої природи»[44, 24]. «Дух, - робить висновок Ортега-і-Гассет, - є насамперед безплідна функція, чудова розкіш організму, щось вельми зайве» [43, 353]. Крах цього, з дозволу сказати, рабського душка разом зі звичайною буржуазною людинкою і представляється тепер буржуазним ідеологом як крах людського духу і всіх духовних устремлінь людини.

Неважко помітити, що, йдучи по шляху зведення духовності чуттєвого акту до «нез'ясовних реакцій» і «життєвих імпульсів», культивуючи неприкритий фізіологізм і антропологізм в погляді на людину в цілому, сучасна буржуазна філософія перетворюється на карикатуру фойєрбахівського розуміння людини - чуттєвого суб'єкта. І навпаки, руйнуючи предметно виражену форму всього духовного в чуттєвій діяльності до уявлення її у вигляді «безплідної функції організму» і «чогось вельми зайвого», ця філософія стає карикатурою на гегелівське розуміння «духу» - соціального суб'єкта. Весь оптимізм гегелівської історії розвитку цього «духу» перетворюється тут в нестримний песимізм кінця її буржуазного розвитку. «...Ми знаходимося на дні людської убогості духу», - пише Завейський [35, 326]. «Наше століття як ціле, - додає Ястрембжський, - не має власне мети. Середні віки підносили стрілчасті святині в ім'я Бога; раціоналізм завойовував світ в ім'я Розуму. В ім'я чого ХХ століття так хвалить розвиток своєї Техніки? Ми ще не знаємо цього, ми висимо в порожнечі, без опори. Звідси цинізм, апатія, безглуздість, яка модна серед молоді...»[35, 320].

Картина, намальована тут, доволі правильна. Тільки навряд чи варто було видавати її за щось нове і запитувати про вихід з обставин, що склалися. К. Маркс, пояснюючи подібні обставини, відзначав, що «людина не втрачає самої себе в своєму предметі лише в тому випадку, якщо цей предмет стає для неї людським предметом, або опредметненою людиною. Це можливо лише тоді, коли цей предмет стає для неї суспільним предметом, сама вона стає для себе суспільною істотою, а суспільство стає для неї сутністю в даному предметі»[1, т. 42, 121].

І марксизм, мабуть, не заперечував би проти того опису людини і її предметного світу, який представлено зусиллями Кафки і Камю, Сартра і Ястрембжського, якби він свідомо чи несвідомо не видавався за єдину картину буття людської істоти. Взагалі для марксизму будь-яке абстрагування від дійсної (живої, класової, партійної) людини з боку будь-якої теорії, що ставить за мету її осмислення, говорить багато про що: з одного боку, про те, що така теорія є реакцією на якісь соціальні відносини людей і в цій реакції вона постає своєрідним перевернутим дзеркалом цих відносин, їх об'єктивістським породженням. З іншого боку, саме тому, що вона є цим перевернутим дзеркалом, неусвідомленим, пасивним відображенням фактичного стану справ, вона за самим сенсом існування науки (тобто за самою необхідністю навчити людину) перестає бути справді науковою. Тому що саме цим об'єктивізмом вона затуляє дійсну сутність тих процесів, сліпим результатом яких вона і стала.

Тому для марксизму не складає таємниці дійсна основа появи тієї чи іншої ідеалістичної концепції. Від будь-якої теорії, яка претендує на науковість, він вимагає не просто відображення «існуючого стану справ» - вона буде таким відображенням за будь-яких обставин, - а усвідомленого, історично послідовного відображення, відображення, що відповідає знанню закономірностей розвитку дійсності. А це можливо тільки за умови такого самого усвідомленого переходу теорії з об'єктивістських

позицій на позиції послідовного матеріалізму, матеріалізму діалектичного.

Саме з позицій діалектичного матеріалізму К. Маркс вперше критично переробив і феєрбахівське, і гегелівське розуміння людини. Уже в ранніх творах він висунув зовсім іншу точку зору на об'єкт і суб'єкт чуттєвої діяльності. Фейєрбахівському розумінню чуттєвості К. Маркс протиставляє думки про її практичну природу, про її історичність і соціальну спрямованість.

Разом з тим К. Маркс зберігає і матеріалістично послідовніше розвиває положення попередніх матеріалістів, зокрема і Феєрбаха, про людину як предметно діяльну істоту, протиставляючи тим самим свої погляди ідеалістичному розумінню людини взагалі і гегелівському розумінню зокрема. «Людина є безпосередньо природною істотою... Те, що людина є тілесною, живою, дійсною, чуттєвою, предметною істотою, яка володіє природними силами, означає, що предметом своєї сутності, свого прояву життя вона має дійсні, чуттєві предмети, або що вона може проявити своє життя тільки на дійсних, чуттєвих предметах. Бути предметною, природною, чуттєвою - це все одно, що мати поза собою предмет, природу, чуття або бути самій предметом, природою, чуттям для якоїсь третьої істоти»[1, т. 42, 162 - 163].

Однак К. Маркс не зупиняється на феєрбахівському розумінні людини. Антропологізму Л. Феєрбаха К. Маркс протиставляє послідовний історизм, причому так, що натуральний, природний бік людини органічно знімає природність самої історії суспільного розвитку людей. «...Але людина - не тільки природна істота, вона є людською природною істотою, тобто існуючою для самої себе істотою ... ..І подібно до того як все природне повинно виникнути, так і людина має свій акт виникнення, історію... Історія є справжньою природною історією людини»[1, т. 42, 164].

Ця думка важлива не тільки стосовно предмета нашої розмови. Вона проливає світло і на ту тривалу в нашій літературі суперечку, в якій шукають розуміння того, де природний і де соціальний бік людини, яка можливість розвитку того й іншого тощо. Висловлювання на кшталт «природно-соціальна», «біосоціальна», «природно-суспільна» і т.п. сутність людини в якійсь мірі відображають смисл цих пошуків.

Вважаємо принципово важливим відзначити, що К. Маркс ніколи не розривав сутність людини на дві поруч покладені сутності: природну і неприродну. Зрозуміло, що людина є природною, тобто предметною, тілесною істотою. В цьому відношенні вона нічим не відрізняється від будь-якого живого і навіть неживого організму природи. Але якщо йдеться про її єдину сутність (а, ймовірно, виходити лише з факту розірваності такої сутності - значить абсолютизувати окремі історичні стани людини, перетворюючи їх в остаточні визначення останньої), то обминати думку К. Маркса про виникнення людини у власне соціальному, історичному сенсі було б вкрай невиправданим. Адже саме з цієї думки випливає, що як природна, неіснуюча «для самої себе» істота, людина вичерпала себе до свого першого виробничого, суспільного акту; що, інакше кажучи, природною її можна називати тільки в тому смислі, в якому вона передумовою свого власне людського становлення «увібрала в себе» всі форми руху матерії, що передують суспільній. Це означає, що перший людський суттєвий крок людини є її не природний, а суспільний крок, що з цього кроку всю природу її як природної істоти слід мислити такою, що підпорядкована її соціальній природі.

Мабуть, вся плутанина в розумінні співвідношення природного і соціального в людині пов'язана з недостатнім уявленням механізму того, як соціальне взагалі перетворюється в тілесне, предметне, «природне» самої людини. Стосовно життя окремої людини цей механізм може бути зовсім непоміченим, так що якщо мова заходить, скажімо, про якісь здібності людини, то

саме соціальне починає мислитися як щось зовнішнє щодо таких здібностей, як якийсь фон для їх повноцінного розкриття. У підсумку проблема починає трансформуватися в площину розуміння співвідношення психічного і фізичного, духовного і тілесного. Якщо врахувати, що в цій площині таке співвідношення виявляється далеко не двозначно, що між психічним і фізичним є і абсолютна несумісність, то прірва між соціальним і природним в людині лише збільшується.

Тим часом справжнє завдання полягає в тому, щоб зрозуміти дійсне перетворення соціального в тілесне, є власне природне людини як у філогенезі, так і в онтогенезі.

Але це не все. Слід зазначити, що К. Маркс ніколи не зупинявся на поняттях «родова людина» або «суспільна людина», як їх можна було б витлумачити в абстрактному, неісторичному, некласовому смислі. Якщо Л. Фейєрбах прийшов до поняття родової сутності людини через аналіз абстрактно-загальних форм релігії, політики, мистецтва тощо, то К. Маркс, навпаки, - через аналіз реальних форм становлення комунізму, що сформувалися в його свідомості. «...Весь рух історії є, з одного боку, дійсним актом породження цього комунізму - родами його емпіричного буття, - а з іншого боку, він є для мислячої свідомості рухом його становлення, що досягається і пізнається» [1, т. 42, 116].

Причому К. Маркс постійно підкреслює, що цей рух історії і самої людини до родового, суспільного, комуністичного стану, тобто рух людини до своєї власної сутності, теж залишиться чистою абстракцією, якщо не буде зв'язуватися одночасно з революційною діяльністю людей, спрямованою на позитивне скасування всіх форм приватної власності. Тому що тільки в саморусі такого скасування можливе «справжнє привласнення людської сутності людиною і для людини» [1, т. 42, 116], отже, і становлення її як дійсно суспільної істоти. [14]

Згадаймо, К. Маркс критикує Л. Фейєрбаха саме за те, що той з абстракції «суспільна людина» виводив поняття «комуніст», тобто уявлення про ту людину, яка характеризується не стільки загальнолюдськими спонуканнями як такими, скільки революційною практичною діяльністю, спрямованою на повалення світу панування і пригноблення. Л. Фейєрбах «за допомогою визначення "суспільна людина" оголошує себе комуністом, перетворюючи це визначення в предикат "людини" і вважаючи, таким чином, що можливо знову перетворити в голу категорію слово "комуніст", що позначає в існуючому світі прихильника певної революційної партії. Вся дедукція Фейєрбаха з питання про ставлення людей одна до одної спрямоване лише до того, щоб довести, що люди потребують і завжди потребували одна одної. Він хоче зміцнити свідомість цього факту, хоче, таким чином, як і інші теоретики, домогтися тільки правильного усвідомлення існуючого факту, тоді як завдання дійсного комуніста полягає в тому, щоб скинути це існуюче»[1, т. 3, 41].

Як вже було сказано, що не споглядально-природна, не абстрактно-людська, а революційно-практична сутність людини визначає, за К. Марксом, істинний сенс людської чуттєвої діяльності. Не випадково з висоти розуміння такої діяльності К. Маркс приходить до висновку, що Л. Фейєрбах «не добирається до реально існуючих діяльних людей», що, з іншого боку, він «ніколи не досягає розуміння чуттєвого світу як сукупної, живої, чуттєвої діяльності індивідів, що складають її...»[1, т. 3, 44]. Адже справа не тільки в тому, щоб визнати людину «чуттєвим предметом», а оточуючий її зовнішній світ - «чуттєвою даністю», а й в тому, щоб представити таку даність у вигляді історично мінливих обставин життєдіяльності людей, а людину - суб'єктом, який здійснює ці зміни. Фейєрбахівське розуміння чуттєвого світу, на думку К. Маркса, обмежується, з одного боку, лише спогляданням цього світу, з іншого - лише відчуттям.

Явище чуттєвого детерміновано всією суспільно-історичною практикою, або, кажучи словами К. Маркса, всією сукупною діяльністю цілого ряду поколінь людей, кожне з яких стояло на плечах попереднього. Зрозуміло, речовий, предметний бік цього явища має і щось природне, усталене, незмінне, що визначає і такий же усталений спосіб його сприйняття. Скажімо, одне явище можна почути і тільки почути; інше - тільки побачити і т.д. І як би не змінювалися умови і характер діяльності людей, чутне буде покладати один спосіб його сприйняття, видиме - інший. Ця обставина нерідко штовхає дослідника на думку, що нібито згідно стійкості природного існування речі, її властивостей і особливостей існує така ж стійкість і незмінність явища чуттєвого; що, таким чином, достатньо одного акту споглядання чи відчуття, щоб це явище вже могло даватися людині.

Однак сам по собі речовий, природний бік предмета або явища ще не є смислом феномена чуттєвого. Чисто предметного, природного відношення людини до довкілля, до самої природи не існує. Воно завжди переломлюється через відношення людини до іншої людини, до суспільства, до класу людей, зрештою - через відношення її до самої себе. Тому немає і такої речі, яка в дії одного відчуття визначала б емоційний стан людини.

Природа чуттєвого об'єкта аналогічна природі людини, здатної до чуттєвого осягнення і перетворення світу. Вся попередня історія розвитку способів виробництва людей, їх способів життя була і залишається історією становлення чуттєвого явища, історією перетворення його з природно-байдужого в соціально-небайдужий для людини предмет. Причому сама ця небайдужість (сприйнятність, чуттєвість) предмета давалася людині не відразу, хоча здатності до відчуття і споглядання у неї ніхто і не відбирав. Вона давалася через тривале формування у неї суспільних потреб, запитів та інтересів. І тільки в міру того як розширювалося коло таких потреб, розсовувалася і сама межа



чуттєвого бачення світу людиною, а разом з нею - і своєрідне поле такого бачення - власне явлення чуттєвого як такого.

З іншого боку, формування потреб людини ніколи не було однорідним процесом; воно завжди несло на собі відбиток не тільки явно існуючих умов буття людей, а й умов, що вже перетворилися в традиції, перекази тощо. Люди, самі того не відаючи, можуть дивитися на світ очима минулих поколінь, відроджувати їх ідеали, звички, наряди тощо. Юнак може відчувати світ станом постарілої людини, а старець - дивитися на світ юними очима ...

«Люди самі творять свою історію, - писав К. Маркс, - але вони її творять не так, як їм заманеться, за обставин, які не самі вони вибрали, а які безпосередньо є наявними, дані їм і перейшли від минулого. Традиції всіх мертвих поколінь тяжіють, як кошмар, над умами живих. І саме тоді, коли люди начебто тільки тим і зайняті, що переробляють себе і довкілля і створюють щось ще небувале, саме в такі епохи революційних криз вони боязко вдаються до заклинань, викликаючи собі на допомогу духів минулого, запозичують у них імена, бойові гасла, костюми, щоб в цьому освяченому старовиною вбранні, на цій запозиченій мові розігравати нову сцену всесвітньої історії»[1, т. 8, 119].

Таким чином, звернення людей до минулого, відродження старих форм бачення і сприйняття світу може дійсно мати місце, і це слід розглядати не як формальний, а цілком змістовний бік людських чуттєвих процесів. Сучасний дослідник стоїть перед тим безсумнівним фактом, що неймовірне сплетіння відношень між людьми, що століттями розвиваються, може бути згорнуто в особливий емпіричний акт предметно-чуттєвої діяльності людини - суспільну форму її світосприйняття. Ця форма є в найстислішому вигляді історією фактичних взаємин між людьми, історією суперечливості їхніх станів, помислів і спонукань, на яких лежить відбиток всього багатства їх реальних способів життєдіяльності.

Тому видається, що людський чуттєвий процес є передусім складним соціальним актом людини. І відповідь на питання про його природу лежить, на наш погляд, не стільки на шляхах усвідомлення фізіологічних або біологічних механізмів чуттєвості, скільки на шляхах з'ясування згортання всього соціально-історичного буття людей в форми безпосередньо виражених відношень людини. Іншими словами, йдеться про те, щоб надати собі повний звіт в тому, яким чином це соціальне буття людей перетворюється в саму анатомію почуттів людини, в «людську психологію, яка чуттєво постала перед нами» [1, т. 42, 123].

### **3. 2. ЧУТТЄВЕ ЯК ПРОЦЕС. РОЗСУДЛИВЕ І РОЗУМНЕ В ЧУТТЄВОМУ ВІДНОШЕННІ ЛЮДИНИ**

Як уже зазначалося, в теоретичному підході до чуттєвого процесу вельми часто спостерігається наступна помилка. Думка про соціальність чуттєвості і її предмета нерідко штовхає дослідника до того, щоб абстрагуватися від живої людини і уявляти «людину взагалі». При цьому сама чуттєвість починає мислитися в формі чисто теоретичній, в формі абстрактного споглядання, тобто як щось безтілесне. Відповідно до цього і об'єкт чуттєвості береться в формі абстрактного мислення і споглядання. І навпаки, думка про предметність чуттєвості і її об'єкта штовхає дослідника на уявлення вже конкретного індивіда, де чуттєвість і не мислиться інакше як щось чисто психофізіологічне, тобто як акт пасивного відчуття і сприйняття. Звідси і об'єкт чуттєвості покладається лише у вигляді предмета цього відчуття і сприйняття.

Таке хитання від гегелівського до фойєрбахівського розуміння чуттєвості і її предмета пов'язане з труднощами уявлення феномена чуттєвого в формі єдиного процесу - в формі «способу ствердження людини» (К. Маркс). Тільки з висоти уявлення її в такій формі можна усвідомити дійсну єдність

предметної (тілесної) і соціальної (духовної) сторін її вираження, інакше кажучи, побачити в предметності чуттєвого акту прояв соціального, а в соціальності - прояв предметного, живого, тілесного.

Невміння подолати такі труднощі призводить до ряду інших помилок. Якщо чуттєвий процес мислиться як акт суто тілесний, без вираження свідомості, духовності, якщо представляти його як дію одних лише органів відчуття і сприйняття, це неминуче призводить до того, що специфіку чуттєвих явищ ми змушені будемо шукати або в своєрідності раз назавжди даних людині органів сприйняття, або в своєрідності предметного світу, яким він дається в цих органах сприйняття. Але в такому випадку сама духовність чуттєвості може бути зрозуміла тільки як ідеальний і безтілесний акт, подібний до акту прояву свідомості, розсудку, розуму.

Але це не все. Нерідко в тлумаченні чуттєвості як деякої першої сходинки пізнання, тобто в чисто гносеологічній її інтерпретації, допускається ще одна помилка: коли чуттєвий акт людини як такий вже розглядається лише в значенні простого засобу осягнення істини, до того ж доволі збідненого і несуттєвого.

Кожному, хто приступає до вивчення основ теорії пізнання, відомо положення про те, що істина не дається на рівні простого сприйняття, що для її досягнення необхідно подолати щабель «чуттєвого споглядання» і перейти на рівень абстрактного мислення, на рівень руху розсудку і розуму. І дуже прикро, коли з цієї по суті правильної думки часом роблять абсолютно неправильний висновок: мовляв, чим менше чуттєвості в пізнанні, тим краще для самого пізнання; що, власне, тільки те є істинним і науковим, що не містить чуттєвого і рухається на рівні несуперечливої мови науки логіки. Ніде правди діти, для деяких дослідників завести розмову про науковість знань - все одно що невтішно висловитися на адресу чуттєвості.

Це тим більш прикріше, що при доведенні такої точки зору посилаються на відоме ленінське положення про шляхи руху наукового пізнання: від безпосереднього споглядання через абстрактне мислення, а від нього - до практики. Цей шлях дійсно такий. Тільки питання в тому, як розуміти безпосереднє споглядання, абстрактне мислення, практику. Ленінське положення пояснює рух пізнання в плані теорії (історії) розвитку людських знань взагалі або, як сказав би філософ, в плані великої Логіки, а не тієї логіки, якою ми користуємося з висоти вже сформованого методу пізнання, з висоти культури мислення і освоєного буття. Позаяк з висоти такого методу, тобто усвідомленого розуміння функцій практики в пізнанні, і навпаки, може мати місце і зворотний рух пізнання: від практики (від уже освоєного в свідомості і бутті) через абстрактне мислення (створення нової теорії), а від нього - до безпосереднього споглядання (побудова, скажімо, моделі теорії або втілення результатів теорії у виробництві тощо).

І якщо завершальним пунктом цього процесу ми ставимо безпосереднє споглядання, то сенс його вже зовсім не той, яким він може уявлятися в чисто гносеологічній площині пізнання або яким його можна мислити в історично першому початку формування людських знань взагалі. Тут воно постає вже не стільки засобом (частиною, щаблем, початком) пізнання істини, скільки кінцевим пунктом того всякого освоєння дійсності, яке цю істину саме перетворює на засіб, в органічний момент свого руху. Інакше кажучи, тут безпосереднє споглядання стає і самоціллю чуттєвого ствердження людини.

І це природно. Адже, врешті-решт, істина потрібна не для істини, і не все те, що не переслідує її як таку, гідне заперечення. Або, як зазначалося в ряді досліджень, не все те, що не є наукою, має бути обов'язково поганим. Скажімо, мистецтво - не наука. Але з цього зовсім не випливає, що цінність його повинна вимірюватися тільки тим, наскільки воно в змозі виступити

засобом осягнення істини або засобом відображення різноманіття існуючого світу. Саме-то це відображення для чого існує? І чи не перетвориться після цього істина в своєрідного ідола, якому ми свідомо, з усією науковістю принесемо в жертву те, заради чого здійснюється людське пізнання взагалі? Якщо, припустимо, почуття трагізму є тільки першою сходинкою пізнання істини, то, дозволено запитати, що є його кінцевим щаблем?

Питання про відношення чуттєвого і раціонального в жодному разі не тотожне питанню про відношення мистецтва і науки. Згаданий поділ пізнання на певні рівні носить суто пізнавальне значення і має раціональний сенс лише в дуже вузьких межах розв'язання гносеологічної проблематики. За цими межами протиставлення чуттєвого раціональному веде до виключення з чуттєвості моменту свідомості, розуму, духовності, а отже, до неправильного уявлення її саме там, де вона повинна бути взята в закінченій, досконалій формі - в саморусі, скажімо, того-таки мистецтва.

Безумовно, за будь-яких інших обставин, особливо при з'ясуванні механізмів практичного взаємовідношення суб'єкта та об'єкта, виокремлення чуттєвості як моменту чи певної сходинки людської діяльності цілком виправдано. З цієї точки зору правильною виглядатиме і та думка, що з чуттів ми починаємо пізнання, тобто покладаємо можливе в реалізації наших цілей і навіть переживаємо це можливе як дійсне, що звершилося в фантазії. Такі почуття К. Маркс називав «теоретиками», позаяк їх безпосередній предмет ще представлений не стільки в живому вигляді, скільки в цьому покладанні, в фантазії, в теорії. Іншими словами, тут немає ще того чуттєвого споглядання, предмет якого давався б у вигляді здійсненої мети, а саме споглядання визначав би як істинно живе і безпосереднє.

Але при всьому цьому до відчуттів ми і повертаємося - повертаємося з висоти пізнаного, пережитого, здійсненого.

Ймовірно, з цієї миті вступають в силу (знову вживаємо вираз К. Маркса) «чуття-практики». І, напевно, вже немає нічого достовірнішого за такі чуття. Оскільки їх прояв і буде вираженням тієї самої практики, яку ми називаємо власне людською чуттєвою діяльністю. У таких чуттях представлена завершеність відповіді на те, яким реально, фактично, дійсно виявилось для людини все те, що раніше покладалось нею в фантазії або виступало для неї лише в формі мети.

Тільки з цього моменту може мати місце акт безпосереднього споглядання людини. Але це таке споглядання, в якому міститься вираження того, в ім'я чого здійснювалося покладання можливого, який сенс реалізації людських цілей взагалі. Не бачити в такому спогляданні вираження істини чи бачити її лише несуттєвою сходинкою пізнання - значить ставити під сумнів саму практику людей, у будь-якому разі, всю безпосередність її по-людськи вираженої достовірності. Позаяк багатство практики - це не тільки багатство тієї очевидності, яка підтверджує істину в якійсь байдужій, машинній - і тільки тим - в незаперечній формі, а й тією, в якій сама ця незаперечність, достовірність, істинність представлена людині безпосередньо, небайдуже. Інакше кажучи, практика тим і достовірна, що безпосередня, тим і підтверджує істину буття, що підтверджує істинність устремлень самої людини.

«...Саме завдяки чуттєвому змісту свідомості, - пише А.Н. Леонтьєв, - світ виступає для суб'єкта як існуючий не в свідомості, а поза його свідомістю - як об'єктивне "поле" і об'єкт його діяльності. Це твердження може здатися парадоксальним, оскільки дослідження чуттєвих явищ здавна виходили з позицій, що приводили, навпаки, до ідеї про їх "чисту суб'єктивність", "ієрогліфічність". Відповідно чуттєвий зміст образів уявлявся не як "свідомість, що здійснює безпосередній зв'язок із зовнішнім світом", а швидше як те, що відгороджує від нього»[30, 132].

Чуття зближують людину з предметним світом саме тому, що беруть на себе навантаження практики і перш за все тієї сторони її вираження, яка характеризується як кінцевий визначник зв'язку предмета з тим, що необхідно людині. Йдеться при цьому не про «зовнішні» чуття, як вони часом протиставляються чуттям «внутрішнім», духовним, а про чуття, які виступають від імені всієї сутності людини (не тільки від імені її окремих органів).

Звичайно, уявлення про дwoякість чуттів - «зовнішніх» і «внутрішніх», тілесних і духовних - далеко не випадкове. Відомо, що ідеалізм закріплює це уявлення, але вже у вигляді того чітко вираженого класового положення, згідно з яким чуття «зовнішні», тілесні є грубими і низькими, плебейськими, а чуття «внутрішні», духовні - піднесеними і панськими. Усвідомлення причин такого уявлення має привести нас до цілком реального факту розщеплення людської чуттєвості. Світ панування і пригноблення дійсно розколов життя людини на матеріальне і духовне, розірвавши тим самим безпосередність її чуттєвого стану на полярно виражені сутності, різні за своєю цінністю. Пан, наприклад, не потребує природно-людського вираження до себе почуттів раба, оскільки вони також є його власністю, як і сам раб.

З іншого боку, рабу немає можливості, а в певному сенсі - і необхідності виявляти свої почуття інакше, ніж того вимагає від нього його рабське буття взагалі і його пан зокрема. Потрапляючи в рабство, він визначає і долю всіх своїх чуттєвих станів. Відтепер, якщо він і побажає висловити одне з них перед обличчям цієї «долі» - свого пана, то зробить це далеко не природно і не по-людськи: приховано, розсудливо, лише «про себе». Його радість повинна бути тільки внутрішньою, тобто захищеною в тайниках душі («духовною»), бо навряд чи дозволено буде виказати її і «зовні», якщо самому пану буде сумно.

Втім, і смуток пана за таких обставин навряд чи виглядає цільним і справді безпосереднім. Бо з приводу чого сумувати? Що

не підвладне його цілям, його волі? Адже сам світ власника - будемо говорити ширше - зумовлює справу так, що, як казав К. Маркс, «те, чого я як людина не в змозі зробити, тобто чого не можуть забезпечити всі мої індивідуальні сутнісні сили, те я можу зробити за допомогою грошей»[1, т. 42, 149]. І ще: «Я потворний, але я можу купити собі найкрасивішу жінку. Значить, я не потворний, адже дія потворності, його сила, що відлякує, зводиться нанівець грошима. <...> Я погана, нечесна, безсовісна, недоумкувата людина, але гроші в пошані, а значить в пошані і їх власник. <...> І хіба я, який за допомогою грошей здатний отримати все, чого жадає людське серце, хіба я не володію всіма людськими здібностями»? [1, т. 42, 148].

Практичне повалення приватної власності веде, на думку К. Маркса, до повної емансипації людської чуттєвості. З цією емансипацією не може не піти в минуле і віковичне уявлення про двоякість почуттів - «зовнішніх» і «внутрішніх». К. Маркс і Ф. Енгельс показали, що апелювання до так званих «духовних», як більш істинних, почуттів, до якого так часто вдавалися сучасні їм буржуазні ідеологи, як правило, завжди закінчувалося спекуляцією на справді духовних цінностях людини. Позаяк під маскою звеличення духовних чуттів тут протягалася шалена апологія тих самих грубих зовнішніх тілесних відчуттів, над якими ці ідеологи знущалися. Згадаймо, з яким сарказмом К. Маркс і Ф. Енгельс висміювали Бруно Бауера, який звинувачував у возвеличенні «мирської» чуттєвості Фойєрбаха, який нібито не вловив у ній, на його думку, «святе», «внутрішнє», «духовне» [1, т. 3, 89 - 90].

Правда, сучасна буржуазна естетика вже давно не згадує про святість духовних чуттів; для неї святими стали чисто тварини початки людини. «Якщо, наприклад, у Кафки, - пише Г. Кох, - людина перетворювалася в клопа, то це було ще все-таки виразом обуреного відчаю щодо незрозумілого світу, який відбирав у людини її людську сутність. Сучасні декаденти, хоча й галасливо



захоплюються Кафкою, давно вже не проливають сліз над людиною в образі клопа; навпаки, вони швидше поклоняються клопу в образі людини»[29, 244].

Немає «тілесних» і «духовних» чуттів, які нарізно і рівній мірі могли б бути названі людськими. Є одна людська чуттєвість, яка за певних соціальних обставин може розщеплюватися, засвідчуючи цим або відсутність предмета справді безпосередньої діяльності, або відсутність справді людської потреби в такій діяльності.

Але при цьому не менш важливо усвідомити і те, що навіть найпростіший акт чуттєвого відношення - будь він грубим або по-людськи досконалим - здійснюється в межах соціального ствердження людини, що, таким чином, самі чуття, що вінчають це ствердження, є своєрідним живим дзеркалом суспільного стану людей, хоча це дзеркало часом і може бути кривим.

Голод, на думку К. Маркса, - «це визнана потреба мого тіла в деякому предметі, що існує поза моїм тілом і є необхідним для його заповнення і для прояву його сутності» [1, т. 42, 163]. Ця природна потреба організму, з точки зору чисто природного погляду на речі, однакова, наприклад, у раба, що вимагає їжу, і у революціонера, який свідомо йде на голодування. Існує, втім, точка зору, яка визнає, що почуття голоду революціонера - більш цільне, більш безпосереднє, а тому - і більш людське почуття. Але не в тому розумінні «цільне», що сама ціль володіння їжею тут більш бажана, що, таким чином, фізіологічно тут можна встановити якусь відмінність.

Нехай бажання залишаються однаковими. Справа в іншому. За почуттям голоду революціонера ховається не тільки потреба в їжі, а й потреба в свободі, в способі людського вираження всіх потреб і відносин. Тільки за таких умов той самий голод може ставати проявом і потреби, яку не можна заповнити лише актом присвоєння їжі і яка найбезпосередніше характеризує

людину в багатстві її сформованих життєвих запитів. Адже «багата людина - це одночасно й людина, яка потребує всієї повноти людських проявів життя, людина, в якій її власне здійснення виступає внутрішньою необхідністю, тобто нужденністю» [1, т. 42, 125]. І в даному випадку неважливо, що така потреба буде виражена тут через почуття голоду. Такий голод вже «бажає» не тільки їжу. Він виступає від імені всіх органів чуття, від самого ества людини, позаяк пов'язує воєдино дотик і свідомість, слух і зір, роблячи їх здатними до сприйнятливості не тільки предмета їжі, а й всього чуттєвого багатства життя людини.

Універсальність органів чуття людини визначається універсальністю її потреб. Спосіб, яким проявляється і стверджується чуття вільної людини, істотно відрізняється від способу виявлення і ствердження цього чуття у людини невільної. Спосіб першої - це цілісне ствердження всебічно потребуючої, а тому і всебічно багатої, особистості. Спосіб другої - одностороннє задоволення одного зі станів, що базується на грубих практичних потребах, відірваних від всіх інших, від єдиної сутності (цілісності) їх суспільного прояву.

Пориваючи з вираженням цієї сутності, такий стан перетворюється в наочне свідоцтво виявлення обмеженого інтересу людини. Чуття, зазначав К. Маркс, «що знаходиться в полоні грубої практичної потреби, має лише обмежений смисл» [1, т. 42, 122], а тому і навряд чи може бути названо людським чуттям. Межа його досяжності - тільки цей предмет; з іншого боку, тільки цей предмет становить для нього поріг виявлення всього чуттєвого як такого, в той час як саме воно залишається абсолютно несприйнятливим до якихось інших предметів або явищ світу.

Єдність суспільної сутності людини припускає, що остання повинна привласнювати світ цілісним способом або з висоти єдиної мети життя. Мабуть, ця мета по праву незвичайна і найзначиміша, якщо людина дрібніє без неї в своїй чуттєвій

сприйнятливості, приносить в жертву своє життя зовсім чужим цілям і потребам, замість того щоб панувати над ними.

«Пригнічена турботами, нужденна людина, - писав К. Маркс, - нечутлива навіть до найпрекраснішого видовища...» [1, т. 42, 122]. Але нечутлива не в тому смислі, що очі людини перестали бути очима, а вуха - вухами, що одне перестало бачити, а інше - чути. З точки зору їх природних можливостей нічого не змінилося. Разом з тим органи чуття втратили здатність до людського сприйняття чуттєвих явищ. І це стало можливим тому, що вони в силу певних соціальних обставин перестали бути, за висловом К. Маркса, «сутнісними силами» людини, тобто такими органами привласнення дійсності, в яких людина стверджувала б себе саме цілісною сутністю, єдиним способом свого суспільного прояву. Тут всі органи її індивідуальності тому і перетворилися в способи заперечення цієї сутності, що виявилися обмеженими тільки тим предметом і тією метою, які диктуються однією турботою і нуждою.

Однак покладений в меті, бажаний, але практично не привласнений чи незатверджений предмет ще не є справді безпосереднім, а тому - і чуттєвим предметом; він може мати будь-яку форму свого буття, тому, покласти будь-яку форму його привласнення, в тому числі і таку, яка нічим не відрізнятиметься від присвоєння його твариною. «Для зголоднілої людини, - писав К. Маркс, - не існує людської форми їжі, а існує тільки її абстрактне буття як їжі: вона могла б з таким самим успіхом мати найгрубішу форму, і неможливо сказати, чим відрізняється це поглинання їжі від поглинання її твариною» [1, т. 42, 122].

Це означає, що усунення самого по собі голоду, турботи, нужди, взагалі задоволення будь-якої нагальної потреби, якщо воно не супроводжується виробленням людської форми присвоєння докіль і в самій свідомості людини, ще не є свідченням наявності універсальної здатності до сприйняття і

відчування світу. Така здатність можлива як наслідок практичної емансипації всіх чуттєвих станів людини з одночасним формуванням у неї усвідомлення необхідності здійснення всього багатства людських потреб. Тільки з такою необхідністю, покладеною як внутрішнє переконання, як мета суспільного вдосконалення, всі органи людини можуть постати єдиним, по-суспільному цільним органом або, що те саме, органом в «формі суспільства» (К. Маркс).

Тільки усупільнення органів чуття може породити багатство їх предметно вираженого функціонування. Око орла бачить набагато далі, ніж людське око. Але останнє сприймає в предметі сутність людини, суспільство, яке визначає зміст і спрямованість діяльності з предметом. Таке сприйняття викликає до життя багатство диференційованої людської чуттєвості: «...музичне вухо, око, що відчуває красу форми, - коротше кажучи, такі почуття, які здатні до людських насолод і які стверджують себе як людські сутнісні сили» [1, т. 42, 122] .

Вони стають сутнісними тому, що виступають не тільки від імені того чи іншого індивідуалізованого органу чуття (яким воно представлено, скажімо, оком орла), а й від імені єдиного ества людської індивідуальності: око, що відчуває красу форми, дивиться очима всіх художників, або власне художньо; музичне вухо чує вухами всіх музикантів, або власне музикально, і т.д. Завдяки цьому людина може стверджувати себе цілісним образом і через окреме почуття, що за жодних обставин не властиво тварині. Так, своєю музикальністю вона здатна виражати всю міру своєї небайдужості до людської форми всього чутного; художністю - всю міру небайдужості до людської форми всього видимого тощо. У свою чергу, видиме, чутне, коротше - все об'єктивно чуттєве як таке стає предметом суспільного сприйняття, позаяк очима і вухами окремої людини тут фактично чує і бачить світ все людство. Тим самим чуттєвий акт тому і стає вираженням

самоствердження людини, що, виступаючи, по суті, силою суспільства, функціонує як самостійна сила людини.

На жаль, ми частіше помічаємо натурально-природну, ніж суспільну особливість того чи іншого органу чуття людини: особливість ока - сприймати не так, як вухом; а особливість вуха - сприймати не так, як оком, і т.п. На цій основі намагаємося навіть виокремити специфіку видів мистецтва. Мовляв, музика відображає чутне і існує тільки тому, що це чутне є в дійсності (дзюрчання струмка, спів солов'я тощо); живопис відображає видиме і цим відрізняється від музики. Але якщо дотримуватися такої логіки до кінця, то істинно музичним вухом варто було б назвати собаче вухо, позаяк воно найбільш сприйнятливе до чутного як такого, а художнім оком назвати орлине око, оскільки воно найбільш сприйнятливе до видимого.

У зв'язку з цим не можемо не привести відомий вірш російського поета Д. Кедріна:

Был слеп Гомер, и глух Бетховен,

И Демосфен косноязык.

Но кто поднялся с ними вровень,

Кто к музам, как они, привык?

Так что ж педант, насупясь, пишет,

Что творчество лишь тем дано,

Кто зорко видит, остро слышит,

Умеет говорить красно?

Иль им, не озаренным духом,

Один закон всего знаком -

Творить со слишком тонким слухом

И слишком длинным языком?

«Сутнісна сила» людини означає згорнуту в живій формі усупільнення її чуття. «Музичне вухо», «око, що відчуває красу форми», «красномовна мова» і т.д. - це способи виявлення сприйнятливості людини не просто до чутного, видимого, відчутного тощо, а до олюдненої форми цього чутного і видимого. Ця форма характеризує собою процес виявлення предмета, яким він включається в систему практики людини, в систему її цілей і інтересів. Поза такого виявлення будь-яке інше розуміння чуттєвого означатиме, що предмет чуття береться або у формі чисто природного його буття (яким він фактично дається тварині), або у формі абстрактного його існування (яким він постає ще не стільки в живому спогляданні, скільки в мисленні, в русі розсудку).

У зв'язку з викладеним представляється важливим розглянути ставлення чуттєвості до розсудку і розуму людини. Безумовно, мислення, розсудок, не кажучи вже про розум, не можуть не нести в собі момент чуттєвості. Але їх безпосереднім предметом залишається все-таки не стільки зовні покладений реальний світ, скільки сама думка людини. І якщо, залишаючись думкою, такий предмет не буде виявлятися у формі практичної дії, то і саме сприйняття (відчуття) його буде так само практично обмеженим, як і потреба людини в цій одній думці або в одному лише мисленні.

Справжнє багатство чуттєвого ставлення до світу є не тільки багатством одного мислення, свідомості як такої, а й багатством здійснення практики життя, предметності реалізованих потреб людини. Почуття немислимо без того, щоб не вказувати і на оцінку, і на рух свідомості, і - що особливо важливо - на живу предметність самодіяльності людини.

Природно, що в такій формі чуття є багатшим за будь-яку думку, не кажучи вже про розсудок, позаяк включає в себе все різноманіття визначень живого вираження життєдіяльності людини. Нарешті, воно багате і самою думкою, дією розсудку і розуму, які входять в нього як частини єдиного цілого, роблять його завершеним за усвідомленістю, розумністю, не безглуздістю.

У минулому філософи часто порівнювали чуттєвість з дитинством людини і людства. І це небезпідставно, принаймні, в тому сенсі, що справді великі почуття ми переживаємо в житті тільки раз і тільки з часом, усвідомлюючи це, виявляємо минущість їх величі. Однак стосовно різноманіття буття, що стверджується людиною, чуттєвість залишається і неминущою. Неправильно, що вона, як дитинство, йде в минуле, поступаючись місцем розсудку і розуму, і що, власне, тільки до цієї її заміни може виявитися вся її значимість. Мета полягає не в тому, щоб «замінити» чуттєвість розсудком як чимось більш досконалим і гідним людського ствердження, а швидше в тому, щоб усунути нечутливість розсудку, тобто ті відношення людей, які ще можуть залишатися обездушеними, машинними, байдужими. Зрештою безрозсудна чуттєвість дитини не менш досконала, ніж розсудок змужнілої людини. А якщо врахувати, що такий розсудок може бути воістину «залізним», тобто таким, що притупляє всю чуттєву сприйнятливність людини, то світла безпосередність світосприйняття дитини може служити своєрідним взірцем належного ставлення до довкілля.

Безумовно, чуттєвість не повинна бути безрозсудною, але не безрозсудною по-розумному, за самою історією її становлення, зрештою, за людською культурою, яку вона має увібрати в себе. Цю культуру можна трансформувати в людину як просту суму знань, без її переживання або своєрідної «співучасті» в справах роду людського. Цим можна лише наповнити свідомість людини простою інформацією, на зразок того, як нею наповнюють «пристрій пам'яті» кібернетичної машини. У кращому випадку,

цим можна задовольнити лише тягу розсудку людини до різних даних, без усвідомлення того, в ім'я чого вони потрібні.

Нажаль, мода на придбання інформації - цієї обездушеної предметності людських знань - часом перетворюється мало не в вінець культурного вдосконалення людини. Насправді йдеться про однобоке вдосконалення розсудку, позбавленого своєї справжньої мети і призначення. Нерідко таке «вдосконалення» вінчається повною недовірою до чуттєвості, а звідси - і до тих сторін людських знань, які так чи інакше містять у собі вираження чуттєвої позиції людини: переконаність, наукову віру, самоствердження тощо. Мабуть тенденція до підміни поняття «знання», що спостерігається (а воно ж - «свідомість») поняттям «інформація» («інформація наукова», «інформація політична», «інформація моральна», «інформація художня» - яких тільки різновидів її немає!) впливає не з необхідності уявлення об'єктивності, істинності тих даних, які здобуваються (хіба поняттю «знання» є чужою така об'єктивність?). Швидше така тенденція пов'язана з об'єктивізмом в тлумаченні цих даних, з уявленням їх мнимої неупередженості та безвідносності до того, хто їх сприймає. Адже не скажемо ми, що «тварина отримує знання»; але цілком прийнятно сказати, що «тварина отримує інформацію».

Не можна говорити про знання, не припускаючи того, свідомістю кого або чого вони є. Принаймні, так воно є і так було з людськими знаннями. Що можна сказати про інформацію? Якщо це знання, то ніяк не можна повірити, що, скажімо, промені сонця несуть інформацію, як і не можна повірити в те, що її сприймає (мало не відчуває!) стовп чи дах будинку, дорожній асфальт чи пісок пустелі. Якщо це - не знання, то чим тоді інформація відрізняється від самих променів і від усього того, на що вони падають? Чи не логічно тоді припустити, що в світі немає речей, а є одна інформація, тобто такі «знання», які невідомо для чого потрібні і невідомо кого задовольняють?



...Втім, це особлива тема. Нам важливо було лише підкреслити, що без осмислення культури людської чуттєвості не можна правильно зрозуміти значення і сенс функціонування різних форм суспільної свідомості - науки, моралі, мистецтва, політики тощо. Може, важливо уявити те чи інше художнє полотно або політичну подію у вигляді суми інформації, певної кількості бітів. Можливо, в неупередженості цих бітів і покладено якийсь момент об'єктивної суті істини, що виключає «надмірний суб'єктивізм». Сперечатися не станемо. Але ж людська істина тим і велика, що вона є одночасно і вираженням волі, пристрастей, хотіння людини, які аж ніяк не можуть бути безвідносними до актуальної людської дії - даної політичної події, даного сприйняття художнього полотна тощо.

Що ж стосується перебільшення ролі чисто розсудливих форм знань, а разом з цим - і тих форм суспільної свідомості в цілому, в яких ця розсудливість нібито постає наочніше (скажімо, в науці щодо мистецтва), то пояснення всього цього лежить далеко за межами розуміння самого розсудку. Таке перебільшення пов'язано з доволі старим, немарксистським уявленням про цінності і ролі всіх форм суспільної свідомості в житті людини. Зокрема, воно мало місце тоді, коли людина в силу антагоністичного поділу праці намагалася знайти сенс і мету життя взагалі в тій з царин духовної діяльності (в науці, мистецтві чи релігії), яку вважала єдино розумною і виправданою для свого соціального становища. При цьому не враховувалося, що в жодній з цих царин, порізно чи разом узятих, як і в сфері чисто духовного вдосконалення взагалі, не покладено шуканий сенс людського буття. Такий сенс може виявлятися лише в реальній виробничій суспільній діяльності - діяльності всебічно практичній, а тому і всебічно чуттєвій.

Якщо і можна говорити про вдосконалення людської чуттєвості, то не в смислі її заперечення і заміни розсудком, а в смислі її збагачення свідомістю (художньою, науковою,

моральною тощо.), тобто збагачення розумністю розсудку (не просто - інформацією) чи розсудливістю розуму. І справжня чуттєвість тим і виявляє свою цільність і безпосередність, що в своєму розвитку робить шлях сходження від безрозсудності - через розсудливість - до своєї розумності.

Вельми цікаво представлено цей шлях у вірші російського поета П. Бровки «Помилка»:

Бывало, как водится, в юности ранней  
Чуть вечер – влюбленный, спешу на свиданье.  
Вернусь поутру – все терзаюсь да каюсь.  
И думаю: «Верно, опять ошибаюсь!»

А вечер настанет и я на досуге  
Гуляю на всех вечеринках в округе  
Пляшу, каблук и подошвы сбивая  
И сызнава каюсь: «Ошибка какая!».

Коли поспішав на побачення, коли захоплювався і кохав, тоді, виявляється, не розмірковувалось. У першому випадку - жива, нехай безрозсудна, чуттєвість, у другому - розсудливість сумнівів.

...Але ось розумність почуттів, та сама розумність, яка дається людині з прожитими роками, а людству - зі століттями:

А вот как припомню сегодня бывшее, -  
От многих ошибок покрыт сединою.  
О вечере том безвозвратно тоскую.

«Эх, вновь совершить бы ошибку такую!»

Слід зазначити, що протиріччя між розсудливістю і розумністю почуттів завжди залишалося б простим протиріччям розвитку людини, якби цей розвиток завжди був по-людськи природним. Люди, як то кажуть, можуть заживо вбивати свої почуття і закликати розум як повноправного свідка своїй безпосередності тільки тому, що їх життя до цього вже втратило свою людську правоту і справжню безпосередність. Але розсудок є безпосереднім лише тоді, коли рухається цільністю своєї розумності, отже - і чутливістю. Взятий же сам по собі, він так само мало безпосередній, як і машина, що «вміє» рахувати, але не вміє ставитися до світу і стверджувати себе.

Якщо розум коли-небудь і панував в житті людей (як про це свідчать, скажімо, цілі епохи його раціоналістичної ходи) чи може панувати в окремому стані людини, то це траплялося аж ніяк не «в ім'я Розуму». Швидше - в ім'я її величності Дурниці уявляти, що людина може бути тільки засобом чогось іншого (прибутку, капіталу чи навіть - «істини», «науки»), що, таким чином, вона може вважати метою свого власного вдосконалення пусту вправу мислити - мислити себе ким завгодно і як завгодно, все інше нехай дається їй додатком її «неповноцінної чуттєвості».

Тут не місце відтворювати стару суперечку про те, чому віддати перевагу в людині - раціональному чи емоційному. Нас ця дилема взагалі не цікавить, позаяк вона виходить з протиставлення чуттєвості, розсудку і розуму людини, що само по собі вже неправильно. Але якщо вже говорити про перевагу, то такого заслуговує людська безпосередність, незалежно від того, формою якої чуттєвості вона представлена - безрозсудної, розсудливої чи розумної. А це вже такий бік, для розуміння якого мало говорити про «*emotio*» чи «*ratio*», а варто залучити такі поняття, як «цільність стану», «самоціль діяльності» тощо.

«Доросла людина, - писав К. Маркс, - не може знову стати дитиною, не впадаючи в дитинство. Але хіба її не радує наївність дитини і хіба сама вона не повинна прагнути до того, щоб на вищому щаблі відтворити притаманну дитині правду? Хіба в дитячій натурі в кожную епоху не оживає її власний характер в його натуральній правді?»[1, т. 46, ч. 1, 48]. Наївність дитини - і справжня сутність людини; дитяча натура - і характер сформованого чоловіка! К. Маркс знаходить тут те загальне, що є вічно живим і неминущим в людині і що за будь-яких обставин має залишати її такою, якою вона є, - і в істинній само-цільності (безпосередності) її людського стану.

Бути безпосереднім - насамперед бути самим собою, в своєму суспільному, «невимушеному» стані. А це не так легко, якщо врахувати, що крім реальних обставин, що зумовлюють такий стан, слід мати здатність по-людськи ставитися до самого себе, можливо, навіть володіти вмінням «залишатися наодинці» з самим собою. На жаль, людині буває легше залишатися наодинці з чим завгодно або ким завгодно, тільки не з собою; із завидною легкістю вона може завантажувати своє мислення, увагу, пам'ять, почуття самою невибагливою інформацією, тільки б не давало про себе знати те саме «Я», яке часом перетворюється у щось справді нестерпне і противне для людини (як кажуть, «сам собі набрид»).

Звичайно, погано, коли людина за «самоаналізом» і «самокопанням у собі» не бачить того, що дано їй дійсністю. Але, ймовірно, погане й інше: коли почуття людини виявляється в полоні зовні покладених речей. Часом така людина тільки і займає себе «дійсністю», до того ж так, що бачить в ній мало не порятунок від самої себе. Залишаючись в порожній квартирі, вона приголомшує себе безглуздим ревом власного магнітофона; вона готова займатися чим завгодно «на виду», тільки не робити б це «в собі»...

Е.В. Ільєнков у роботі «Про ідоли та ідеали», описуючи пригоди «Мислячого Вуха», несподівано закінчує: «Мисляче Вухо» потрапило в немилість «Керуючого Пристрою», позаяк металося по світу і заражало собі подібних чутками про протиріччя. У підсумку «хворі на чолі з Мислячим Вухом були старанно ізольовані, і чутки про суперечність, що погубили Мисляче Вухо, було наказано не повторювати. Особливо в собі»[21, 16].

Це «особливо в собі» як не можна краще підкреслює ту обставину, що істинність стану людини частіше виявляється через цю її дію «в собі», ніж через дію «на виду». Зовні, як це нерідко буває, людина готова визнавати і навіть відстоювати якісь істини. Але якщо це не робиться і «в собі», не виступає і від імені всієї безпосередності людини, то у всьому цьому буде так само мало щирості, як і справжньої сприйнятливості людини до необхідної справи.

Умовою прояви чуттєвого акту є наявність людської форми потреби і предмета цієї потреби в формі чогось дійсно безпосереднього. Ця умова носить глибокий соціальний смисл, поза яким неможливо до кінця зрозуміти природу людського чуттєвого процесу.

## **РОЗДІЛ IV. БЕЗПОСЕРЕДНЄ. ЗАКОНОМІРНІСТЬ ЕСТЕТИЧНОГО СТАНУ**

### **4. 1. ПРИРОДА БЕЗПОСЕРЕДНЬОГО. МЕТА І ЗАСІБ У ЧУТТЄВІЙ ДІЯЛЬНОСТІ**

Чуттєвий акт людини – є закономірним, і цим уже сказано все, що можна взагалі сказати про будь-який закон діяльності людей, який хоча і функціонує не без волі людей, але в тій самій мірі підпорядковує цю їхню волю своїм об'єктивним вимогам.

Про це слід згадати, тому що зазвичай чуттєвість мислиться чимось надто суб'єктивним таким, що не вкладається в жодні норми, не підкоряється жорстким правилам тощо. Склалася навіть думка про те, що говорити про почуття можна тільки як про щось dokonane, непередбачуване.

Безумовно, розважливо описувати, анатомувати почуття - справа надто складна, та й навряд чи необхідна. Тим більше, що почуття почуттю - різниця, і в певному сенсі вони завжди неповторні, як неповторний кожен момент життя, який плине в минуле.

Разом з тим надзвичайно важливо зрозуміти, що чуттєвий процес є не просто застиглою споглядальністю моменту буття людини, довільною за своїм проявом, а передусім необхідна діяльність людини, яка в певному сенсі виступає метою для «самої себе». Цю самоціль не слід розуміти як замкнуте і обмежене задоволення від якогось одного моменту чи прояву життя. Така «самоцільність», як сказав би Гегель, «позбавлена духовності», тобто виступає обмеженою хоча б тому, що пов'язана із задоволенням однієї з окремих потреб людини.

Навпаки, йдеться про самоцільність, яку ні за яких обставин не можна перетворити в кінцеву мету отримання задоволення від одного прояву життя без того, щоб всі інші прояви такого життя не залишалися нездійсненими. Іншими словами, мовиться про самоцільність такої діяльності людини, в якій виявляється саморух суспільного ідеалу життя, який реалізується сукупністю всіх відношень (задоволень) людини, цілісністю їх людського вираження. Тільки в русі такої самоцільності - як міри вираження задоволення від всіляких проявів суспільного життя - покладено шуканий сенс безпосередності стану людини.

Це положення є дуже важливим. Адже в яких би абстрактних і гаданих формах не покладалися людські цінності, вони ще не в змозі викликати справжню безпосередність

ставлення до них людини, якщо не будуть «повертатися» до неї в живому вигляді, не шукати своє завершення в русі самопочуття, самоствердження людини. З іншого боку, з висоти такого самоствердження вже неможливо виявити і якийсь більш істотний критерій визначення небайдужого ставлення людини. Оскільки самим фактом такого ствердження тут в повній мірі буде оцінено і те, що покладалося людиною як необхідне, і те, що вже дано їй як таке безпосередньо.

Поняття безпосереднього містить глибокий естетичний зміст. Було б неправильно вкладати в нього лише предметний, онтологічний зміст. Ми часом говоримо про безпосереднє як про щось чисто зовнішнє, візуальне, як про річ, явище, які «покладені» поруч з нами і можуть бути побаченими, почутими, коротше - досягнутими органами чуття. У такому уявленні безпосереднє постає предметом пасивного і байдужого сприйняття, безвідносним до наших цілей і бажань. Такий предмет правильніше було б назвати опосередкованим, - принаймні, нашою байдужістю або пасивним сприйняттям.

Очевидно, ближчою до істини є думка, яка схоплює істотність безпосереднього в його певному ціннісному вираженні. Образно висловлюючись, безпосереднє - це така небайдужість предметної діяльності, яка, з одного боку, характеризує самопочуття цієї людини як цілком прийнятне, стверджувальне, хороше (не-«посереднє» - через заперечення посереднього за якістю), а з іншого - виділяє предмет такої діяльності не як засіб, а як само-ціль. Іншими словами, безпосереднє є процесом людської діяльності, мета якої своєрідно «переходить» в засіб, втілюється, згасає в ньому і тим самим викликає до життя те, що покладалось у такій меті. І якщо це останнє проявляється так, що не залишає місця засобу, заперечує його як щось опосередковане, то цим фіксується явище, яке є сутністю не-по-засобу даного (тобто даного по самій меті).

Взагалі здійснити аналіз явища безпосереднього в чисто теоретичному плані доволі складно, тим більше якщо врахувати, що існують й інші способи його осягнення, скажімо, в мистецтві. У будь-якому разі, за безсумнівною істинністю положення про те, що не всякий предмет, який споглядається нами, є безпосереднім або що останній може і не даватися акту свідомості як такому, зовсім не впливає висновок про якусь принципову незбагненність феномена безпосереднього звичайним апаратом людського пізнання, як це готовий стверджувати, наприклад, інтуїтивізм.

Кожна людина спроможна свідомо «розшукати», виявити і зафіксувати в мисленні свій безпосередній предмет діяльності, що здійснюється. Плутанина можлива лише в силу нечіткого розуміння того, що та, небайдужим чином покладена, предметність, яку ми в даній ситуації можемо зафіксувати розсудком як щось безпосереднє (те чи інше явище, подія, предмет тощо), вже в цьому-таки розсудку відразу може постати і чимось опосередкованим, тобто менш значущим для даної ситуації. І пояснюється це тим, що сама мета пошуку безпосереднього, його поняття (по суті, суто теоретичне завдання) відразу витіснить всі інші наші цілі, а тому більш значущим, отже, більш безпосереднім предметом в цій самій ситуації постане не що інше, як сама думка про безпосереднє - думка, яка в силу нашого ж бажання і поставленого завдання оформилася в ціль і засіб одночасно: стала самоціллю діяльності.

Але це - винятковий випадок, що характеризує ту особливу пізнавальну ситуацію, коли безпосереднім предметом людини може виступати... сама безпосередність, точніше - її поняття. За будь-яких інших обставин аналогічний пошук безпосереднього предмета може бути просто нерозумним. Якщо, скажімо, сам естетик, сприймаючи твір мистецтва, тут-таки, і/або в силу професійної звички, задається питаннями про природу свого емоційного стану (а він дійсно гідний теоретичного осмислення), то тут мета ще, мабуть, виправдовує свої засоби: своєрідне



«жертвування» безпосередністю одного предмета (насолада твором) заради безпосередності іншого предмета (думки про насолоду) ще може мати певний сенс. Однак таке «жертвування» не варто здійснювати кожному з нас; заради спроби розібратися в своїх почуттях не обов'язково йти в театр.

Як це не дивно, але найчастіше безпосереднім предметом для людини виступає її власне мислення, хоча стосовно дійсності взагалі воно є суцільним його опосередкуванням. Пояснюється це тим, що у вочевидь «посередньому», алогічному функціонуванні мислення людина сама завжди не зацікавлена. І по-іншому бути не може. Людина виходить з власних можливостей і інтересів, і тому якась навмисність зміни її логічного мислення алогічним, безпосередності мислення - посередністю суперечила б не тільки пошуку істини в цьому мисленні, а й сенсу існування такого мислення взагалі. У фізично нормальному стані останнє завжди залишається чимось безперечно «нашим», органічно близьким, небайдужим.

Ця абсолютність безпосередності мислення настільки очевидна, що навіть послужила свого часу своєрідним критерієм доведення існування людини. «Я мислю, отже, я існую», - висловував Декарт. Що мислення є останнім доказом існування людини - це не зовсім правильно, оскільки не тільки теоретично, а й практично, не тільки мисленням, а й усіма чуттями людина утверджує себе в предметному світі [1, т. 42, 121]. Однак думка Декарта цікава іншим. Мислення дійсно настільки злито з нами, що, принаймні суб'єктивно, не потребує доведення його існування, отже, і існування нас самих шляхом апелювання до свідомості, до розсудку і його логіки. До того ж звернення до свідомості, до логіки не змінює суті справи. Свідомість є тим самим мисленням, і саме найбільш логічним і безпосереднім.

Саме тому, на наш погляд, можна і необхідно говорити про феноменальність і інтуїтивність безпосередньої діяльності

людини. Але це зовсім не та феноменальність, яка представлена Гуссерлем, Кроче чи навіть Гегелем. [15] Йдеться про дійсне існування такої діяльності, яка по-людськи самоцільна, а тому по-своєму пручається перетворенню її в засіб для суто теоретичної (логічної) дії людини. Вона чинить опір не тому, що є чимось непідвладним звичайній логіці, а тому, що відносно самої практики здійснення життя і її необхідності будь-яка чисто теоретична дія виглядатиме менш зацікавленою, отже, менш безпосередньою.

Зрештою, є своєрідне неписане правило, аксіома, само собою зрозуміле в тому, що реальна необхідність життя - вища за чисто мислиме її вираження, що якщо вже розподіляти енергію свідомості, то вона частіше і швидше буде виявлятися на боці цієї реальної необхідності, буде органічно вплітатися в саме її здійснення, а не відокремлюватися від неї. Тому будь-яка безпосередня діяльність не може не бути інтуїтивною, принаймні доти, поки залишається безпосередньою, поки захоплює думку, волю, почуття людини без залишку і не протистоїть їй як чужа соціальна сила.

Сенс інтуїтивної діяльності пов'язаний не стільки з особливими механізмами мислення і його логіки (як часто тлумачиться ще інтуїція в чисто гносеологічному її уявленні), скільки з цінністю, точніше - доцільністю такої діяльності. Справа не в якихось «якісних стрибках» мислення, про які можна сказати тільки те, що вони таємничі і не підвладні фіксуванню їх розумом, а в необхідності діяльності, яка диктується не тільки мисленням, а й усім єством реального життя людини.

Справді, не важко помітити, що якісне перетворення діяльності людини, її предметності (саме тому що для кожної життєвої ситуації ця діяльність уже відбувається як щось актуальне, найнеобхідніше і - в цьому сенсі - незворотне) є своєрідним переходом від безпосередності одного стану людини до

безпосередності іншого стану. Але перехід такий, що цей «інший», тобто фактично даний, встановлюваний стан - а він і є справді безпосереднім для даної ситуації - завжди виявляється ніби «завішеним», прихованим від свідомості як «критика з боку». Для такої свідомості він постає самотійним предметом вже тоді, коли перестає бути безпосереднім.

В такому переході немає нічого містичного, і єдине, що робить його в очах інтуїтивізму і феноменологізму таємничим і незбагненим, є сама необхідність його як переходу життєво і ситуаційно неминучого, належного, внутрішньо зацікавленого. Ця зацікавленість визначається не тільки випадковістю бажання того чи іншого стану людини, а й практичною необхідністю такої зміни діяльності, сама невимушеність (свобода) здійснення якої могла б характеризувати її як самодіяльність. Саме в цій свободі діяльності можлива природність зміни безпосередніх станів людини, і тільки в діалектичному перетворенні цих станів покладено вираження безпосередності всього життя людини.

Містифікації, що народжуються інтуїтивізмом і феноменологізмом під час аналізу природи безпосередніх явищ, пов'язані з помилковим уявленням про саму невимушеність зміни діяльності (самодіяльності) людини. Саме в останній феномен безпосереднього оголюється як такий, до того ж не у вигляді факту свідомості і її особливої логіки, а в вигляді власного руху такої самодіяльності. Для ідеалізму остання мислиться надзвичайно абстрактно: або як примха сліпої волі людини, що примушує її робити те, що не відає її свідомість («роблю одне, а мислиться інше» - феноменально!), або як порожня зміна діяльності, що не переслідує жодної практично розумної мети («хочу - думаю про те, хочу - думаю про се» тощо). Якщо є якась невимушеність дії, то немає її усвідомленості і доцільності; якщо є якась усвідомленість і доцільність, то немає її справжньої невимушеності.

В результаті суспільна свобода діяльності, що є реальною умовою прояву безпосередності всіх станів людини, виявляється завуальованою містикою слів «інтуїтивне», «підсвідоме», «феноменальне», «непізнаване» і т.п., які перетворюються тут на насмішку над цілісністю відносин людини, над безпосередністю їх людського вираження.

Втім, буржуазна свідомість вклала цю насмішку не тільки в уста представника феноменологізму чи інтуїтивізму, а й в уста того воістину чудового «актора» - буржуазного індивіда, образ діяльності якого давно втратив живу цілісність і перетворився в знуцання над людською безпосередністю. «Говори одне, а роби інше», «думай так, а роби інакше» - ось принцип цього «актора», спосіб життя якого перетворився мало не в суцільну роль.

Логіка цього принципу побудована на постійному перевертанні ества людини і її дій, позаяк зводиться до одного: неважливо бути самою собою, тією, якою тебе можуть робити твої сутнісні сили і здібності людини; важливо отримати... «заголовну роль», створити видимість самодіяльності, мати «ставку», що закріплює твою «посаду по роботі». Приваблива безпосередність дій дитини виглядає з точки зору такої логіки цілковитим безглуздом. Адже дитина що відчуває, то і скаже, а що скаже, то і зробить. Дії згаданого «актора» зводяться до прямо протилежного: цей що і відчуває, то не скаже, а що скаже, то може і не зробити. Він радіє тоді, коли треба сумувати, а сумує тоді, коли, по суті, має бути радісно...

««Актор» настільки глибоко увійшов у плоть і кров людини, вихованої всією системою буржуазного виробництва і культури (в тому числі і мистецтва), - пише Ю.М. Бородай, - що він принципово не хоче бути чимось насправді, серйозно. Данський письменник Кіркегор, висміюючи повну відсутність почуття відповідальності в сучасному йому суспільстві, розповідає, що один відомий політичний діяч погодився прийняти посаду міністра лише за тієї

умови, що всю відповідальність за діяльність міністерства буде нести його помічник...

Цей факт є надзвичайно типовим. Сучасний "європеець" - продукт капіталістичної "відчуженої" системи виробництва - не може бути ні лиходієм, ні святим насправді, він прагне отримати лише "роботу" - роль, байдуже яку, аби ця роль була не надто другорядною і добре оплачуваною» [32, 13].

Напевно, А.К. Толстой вмів цінувати безпосередність в діях людей, коли писав:

Коль любить, так без рассудку,

Коль грозить, так не на шутку

Коль ругнуть, так сгоряча,

Коль рубнуть, так уж сплеча!

Коли спорить, так уж смело,

Коль карать, так уж за дело,

Коль простить, так всей душой,

Коли пир, так пир горой!

...Історія переповнена безліччю прикладів дивовижної цілісності і стійкості людської натури, її безмежної відданості гідній справі. «Якщо Демокрит, наприклад, вирішив, що чуттєве знання неістинне і вводить в оману, він, як розповідають античні джерела, виколов собі очі (воістину безпосередність до кінця! - А.К.). У сучасного буржуазного філософа цей факт може викликати лише "нервовий сміх". Адже він - актор, "поодинокий працівник". І він знає, що "на роботі" можна доводити все, що завгодно, тільки б це було логічним, оригінальним і знаходило вдячних читачів чи

слухачів. Можна, наприклад, неспростовно довести, що на всьому світі немає нічого, крім мене самого і моєї абсолютно автономної волі, або, що справжнє буття є смерть. Але навіщо при цьому "стілці ламати?" Ні, сучасний філософ в ім'я своєї абстрактної теорії не буде заперечувати існування власної дружини, яка вельми істотно обмежує його автономну волю, чи накладати на себе руки. Дурні перевелися. Він знає: одна справа - на роботі, а інша - дома. І як би він не захоплювався своїм ідеалом - античністю, про себе він вважає Демокрита принаймні... божевільним»[32, 13 - 14].

До сказаного можна додати тільки одне: навіть ця вивернута навиворіт безпосередність людини не є межею її розщеплення в діяльності сучасного буржуазного індивіда. Адже, скажімо словами Ю.М. Бородая, якщо вчорашній «європеець», залишаючись ні святим, ні лиходієм насправді, все-таки ще якимось прагнув отримати «роботу»-роль і в цьому прагненні ще зберігав якусь безпосередність, то сьогоднішній «європеець» вже норочить позбутися і від самого цього прагнення, від безпосередності і власних бажань. Він готовий слідувати будь-яким чужим бажанням, тільки не своїм. «Це, - пише М. Ліфшиц, - цілком "маніпульована істота", як прийнято говорити в сучасній західній соціології. У неї немає головного - самої себе»[31, 448].

Згадаймо, колись Салтичиха виявляла свою натуру тим, що особисто карала кріпаків, так би мовити, бажання висловлювала дією. Пеночкін виявляв його тим, що, як казав В.І. Ленін, карав уже «інтелігентніше», через розпорядника. А ось сучасний Пеночкін - це вже, очевидно, сам розпорядник, який опанував всіма засобами впливу на непокірних, але жодного з них не використовує особисто і навіть не вважає за потрібне давати якісь розпорядження. Він-то знає, що його функцію - розпорядника і виконавця одночасно - виконає будь-який «актор», який отримав свою «ставку» і сумлінно виконає свою «роботу»-роль. Йому

достатньо лише існувати. Хоча саме це його існування і є найвищим покаранням для людського роду.

Сила, що забирає у людини безпосередність її людської подоби, є аж ніяк не природною, а соціальною силою. За нею приховані ті реальні приватновласницькі відносини людей, в яких сама людина функціонує як засіб, тобто як щось вочевидь посереднє, в той час як сама ця власність покладається кінцевою самоціллю.

Але це потворна, замкнута в собі самоціль, позаяк за нею ховається такий же потворний принцип життєдіяльності: виробництво заради виробництва, отримання прибутку заради самого прибутку. Зрештою сила, що вивертає всю безпосередність людини навиворіт, є сила капіталу. Як своєрідний згусток речових відносин між людьми, капітал виступає кінцевою і абсолютної формою знеособлення всіх відносин людини, і в цьому сенсі є і їх абсолютним «посередником». Розриваючи живу цілісність таких відносин - і саме тому, що в кожному з них незримо виражена самоціль речового збагачення заради самого збагачення, - капітал перетворює їх в суцільний антагонізм самопочуття людини: в антагонізм їх як вільних і примусових станів життя, як актів вираження самодіяльності та актів прояви пасивності і байдужості до суспільного буття. У підсумку вся безпосередність життя людини перетворюється на суцільний калейдоскоп несталості її почуттів, неконтрольованої зміни її оцінок і відношень до світу (воістину - у феноменальне!).

Міняючи місцями дійсний смисл цілей і засобів життя, капітал, немов примхливий демон, примушує людину радіти тоді, коли має бути сумно, а сумувати тоді, коли має бути радісно. Ця вимушеність людини бути не тим, ким вона повинна бути за своєю суспільною сутністю, і породжує ту «маніпульовану істоту», безпосередність почуттів якої так само поставлена на голову, як і сенс її життя в цілому.

Явище безпосереднього не може бути розкрито в усій повноті лише з точки зору «онтологічної». Таке розкриття передбачає і соціальний аналіз ціннісного характеру тих засобів і цілей діяльності людини, які властиві процесу людського ствердження.

Якщо і можлива якась загадка законів прояви почуттів людини, то тільки в тому сенсі, в якому ще реально можлива (але по-людськи не виправдана) така діяльність людей, яка відрізняється від суті людської самодіяльності як такої. Тільки в такій самодіяльності знімається або практично розв'язується питання про вільне і примусове в стані людини, про її ствердження чи відчуження. І тільки в такому розв'язанні, в необхідності його усвідомленого здійснення, покладено смисл законів безпосередності стану людини як, одночасно, законів виявлення всього чуттєвого в навколишній дійсності. Про справжню об'єктивність (а не просто вигаданість) цих законів можна говорити так само, як можна говорити про мимовільність суспільної самодіяльності людей, що в муках пробиває собі дорогу через всю історію розвитку людини.

Безпосереднє - чуттєве без засобів, нехай на такий засіб претендує навіть наше мислення або свідомість. Іншими словами, явище, яке дається нам безпосередньо, не потребує жодного опосередкування, щоб можна було ставитися до нього чуттєво, оцінено, з переживанням. Скажімо інакше: воно не потребує доповнення ще якоюсь цінністю (цінністю думки, свідомості, капіталу тощо), щоб факт цієї чуттєвості, переживання мав місце. І не потребує саме тому, що, коли воно вже дається як безпосереднє або як щось, що заперечує свою посередність (в кращий чи гірший спосіб), то цим вже заслуговує не стільки теоретичного, неупередженого ставлення, скільки живої небайдужості людини, її ствердження або заперечення, коротше - почування.



Звідси можна говорити і про певну закономірність. Все безпосереднє, як закон, дається чуттєво. І навпаки, все чуттєве як таке завжди представлено безпосередньо. По суті, це один і той самий закон, який лише в чисто гносеологічній площині може бути витлумачений двояко. З одного боку (суб'єктивного), спосіб, яким викликається до життя будь-який емоційний стан людини (чи буде він утилітарним або моральним, політичним або естетичним), є одночасно і способом виявлення і досягнення певної значущості, цінності, іншими словами, безпосередності предмета діяльності. Це означає, що прояв чуттєвого ставлення людини є неможливим без наявності такого предмета, який не виступав би в значенні певної мети діяльності та її здійснення; чуттєвий процес є можливим лише за наявності феномена безпосереднього, незалежно від того, чи буде такий феномен реальним чи ідеальним.

З іншого боку (об'єктивного), спосіб, яким виявляється для людини все ціннісне, значуще, одним словом - все чуттєве як таке (чи буде це утилітарна чи естетична річ, моральне чи політичне явище), є вже і способом становлення безпосередності стану людини - дійсністю її самопочуття.

Зазначена найзагальніша закономірність не дає відповіді на питання, який ступінь безпосередності або значимості предмета може породжувати естетичне або моральне почуття, як і не вказує на те, з якою мірою небайдужості має проявитися саме це почуття, щоб можна було засвідчити об'єктивний прояв утилітарної або естетичної речі .

У даній закономірності фіксується доволі просте положення, без усвідомлення якого, все-таки, не можна зрозуміти і певні більш специфічні закономірності чуттєвих процесів. Щоб бути чуттєвим (не просто мислимим або усвідомлюваним) предметом, останній повинен виявитися таким, який, якщо і не повністю відповідає людській меті діяльності, то бодай

безпосереднім в такій діяльності. Бути... без-посереднім - своєрідний мінімум значущості предмета, завдяки якому він об'єктивно (а не тільки з нашої волі) може перейти з розряду байдужих в розряд чуттєвих.

Повторюємо, об'єктивно. Адже, якщо предмет не є таким, то самою реалізацією мети, зрештою практикою здійснення і всіляких інших цілей людини, такий предмет заперечується як засіб, а отже, як безпосередній предмет, і тому як предмет чуттєвий. І навпаки, сам перехід його в цю безпосередність означає не що інше, як підтвердження смислу цілеспрямованості дій людини, як практику виявлення і всіляких інших чуттєвих явищ.

Що стосується ступеня безпосередності або значимості предмета в такому переході (щоб можна було назвати його естетичним або утилітарним), то його можна визначати двояко: суб'єктивно - через небайдужість мети людини, яка реалізується в тій чи іншій ситуації; об'єктивно - через небайдужість засобів діяльності, що відповідають такій меті.

Однак нас цікавить чуттєвий процес, де, як відомо, цілі та засоби вже знаходяться в певній єдності, а тому і припускають усвідомлення їх не в поділі на щось суб'єктивне або об'єктивне, гносеологічне або онтологічне, а в цілісності цієї їх єдності, як вона постає в практичному вираженні. З цієї точки зору зазначену закономірність можна сформулювати і інакше: характер чуттєвого процесу визначається ступенем безпосередності мети людини, яка з неминучістю здійснюється, іншими словами, практична реалізація якої, «як закон визначає спосіб і характер її дій і якій вона повинна підпорядковувати свою волю»[1, т. 23, 189].

По суті, тут викладено відоме марксистське положення, згідно з яким дійсне обличчя людини, отже, дійсність її чуттєвих взаємин, визначається не тим, що людина думає про себе або що думають про неї інші, а тим реальним життєвим процесом її

цілеспрямованої діяльності, який пов'язаний з її способом виробництва і безпосередньо суспільним буттям.

Саме безпосередність такого буття, а не опосередковуючі його форми свідомості, ідеальні мотиви, завдання тощо є останнім визначником характеру всіх чуттєвих станів людини. Позаяк, насправді, завжди виявиться, що самі ці ідеальні мотиви і завдання виникають тоді, коли, як казав К. Маркс, матеріальні умови їх виникнення і розв'язання вже існують або, принаймні, знаходяться в процесі становлення [1, т. 13, 7]. Це означає, що в самій практиці здійснення таких завдань людина «змушена» мати справу тільки з дійсними цілями і мотивами, тобто здатними до їх самореалізації. Цілі, які свідомо позбавлені такої здатності, нездійсненні, уявні, не в змозі визначати дійсність чуттєвого ставлення людини. Інакше кажучи, людина сама незацікавлена в таких цілях і рано чи пізно позбавляється від них.

За будь-яких обставин - і в цьому, на наш погляд, полягає послідовний матеріалізм - визначення емоційного стану людини повинно бути виведено з безпосередності тих наявних форм соціального буття, в яких людина живе. Оскільки, мабуть, і тут буде справедливою думка про те, що не свідомість як така визначає цей емоційний стан людини, а реальне буття, що зберігає значення безпосередності.

З цієї точки зору можна зрозуміти конкретний механізм того, чому свідомість людей завжди своєрідно відстає від їхнього буття, тобто «запізнюється» виступати зі своїм особливим інтересом до світу, щоб, оформившись в відокремлену цінність, брати на себе тягар всього значущого і безпосереднього для людини. Адже доти, поки сенс життя і буття людей органічно вплітається в їх матеріальну діяльність і виробництво, поки метою цього виробництва виступає сама людина, такий смисл не може застигнути цінністю функціонування однієї свідомості, тобто обмежити свій вияв лише такою теоретичною формою діяльності

людей, в якій він усвідомлювався б, мислився б, але не проявлявся в практичних формах життя, отже, не сприймався б людьми всебічно чуттєво. Бо якщо і правильно, що для людини найчастіше безпосереднім предметом виступає її власне мислення, свідомість, то в ще більшій мірі правильним є те, що таким предметом для людини є вона сама в цілісності всіх своїх матеріальних і духовних сторін. А якщо практично це не завжди підтверджується і лише свідомість перетворюється для людини в щось зрештою значуще і самоцільне, то це говорить лише про те, що таку цілісність людина вже втратила до того, як її свідомість взяла на себе тягар цієї значущості і безпосередності.

Втім, це положення слід розуміти в строго соціальному, історичному значенні слів. Позаяк йдеться не про те, чому віддати перевагу - безпосередності свідомості чи безпосередності буття людини. Така дилема об'єктивно впливає з реального історичного факту розщеплення цілісності стану людини. Однак не слід забувати і те, що, навіть втрачаючи таку цілісність, людина не перестає «бути», функціонувати єдиним організмом, в такий спосіб, задовольняти цей організм навіть тоді, коли її власна свідомість «вважає себе» чимось над особливим і над значущим. Якщо, наприклад, середньовічний чернець умертвляє свою плоть в ім'я «духу», то не слід забувати, що тут і «духу» рівно настільки, щоб його цінність могла виділитися через такі дії. Там, де духовність людини дійсно безпосередня, вона не може не відображати єдність ціннісного змісту буття і свідомості в цілому, тобто не може не припускати необхідності як задоволення «себе», так і всього іншого в людині.

Отже, правильніше мовити не про абсолютність протиставлення цінності свідомості і цінності буття (така абсолютність так само неможлива, як неможливе функціонування свідомості в омертвленому тілі), а про деяку єдність буття і свідомості людини, яка час від часу порушується в її ж бутті.

При глибшому розгляді це порушення пов'язане з відомим історично повторюваним загостренням протиріч між продуктивними силами і виробничими відносинами людей. Ми частіше констатуємо таке загострення лише в плані економічному, без доведення його до усвідомлення прояву і в безпосередності стану людини на тому чи іншому етапі суспільного розвитку. Адже цікаво, що характером відповідності продуктивних сил і виробничих відносин і - головне - певною історичною повторюваністю цього процесу обумовлюється і якась повторюваність (закономірність) виникнення вельми своєрідних, але по-типовому подібних форм виявлення безпосередності стану людини. Там, де ходом історії продуктивні сили і виробничі відносини людей зводилися в більш-менш відносну єдність (а це, говорячи мовою політекономії, і були соціальні революції, чи своєрідні свята пригноблених), там на арену історії виходила людина, що відрізнялася воістину дивовижною цілісністю і безпосередністю

Пояснюється це тим, що з цього часу створюється певний простір для розвитку нових форм спілкування, складаються більш-менш сприятливі умови для активності мас, а разом з тим - і ґрунт для реального втілення тих задумів, планів, ідеальних завдань, які до цього визрівали в свідомості людей, концентруючи в собі заряд всього необхідного і безпосереднього для них. Тепер, вриваючись в саму практику життя, це безпосереднє стає надбанням не тільки свідомості, а й всієї предметної діяльності людей; воно буквально ліпить їх реальні стани і характер світосприйняття. Тут, як кажуть, «саме час» породжує людей величних і безкомпромісних, що відрізняються єдністю слова і справи, думок і вчинків, високих принципів розуміння життя і природності їх здійснення.

Однак такими ці люди залишаються доти, поки продуктивні сили знову не здобудуть свої кайдани (К. Маркс), а людина не стане «тінню» своєї свідомості, не вступить в життя вже своєрідним манекеном. Позаяк з цього часу може знову

створитися видимість, що не буття визначає свідомість і чуттєвий образ, а, навпаки, свідомість визначає це буття і цей образ; що не єдність цілі життя і міра її практичної здійсненності визначає ступінь безпосередності всіх відносин людини, а лише спонукальний мотив до самознання такої цілі і такої її здійсненності.

Ось чому К. Маркс, прекрасно розуміючи механізм виникнення цієї видимості, настійно вимагав розрізняти становлення форм буття людей і становлення форм свідомості, в яких люди досягають зміну безпосередності такого буття, отож, знову відтворюють чи ніби «утримують» в свідомості все необхідне і значуще для них, але тільки в уявній, опосередкованій, ідеальній формі, точніше кажучи, в розмаїтті тих форм свідомості, які ми називаємо релігією, мистецтвом, мораллю тощо.

І це природно. Оскільки в такому «утриманні» всього безпосереднього в свідомості (в його формах) - в цьому своєрідно прощальному погляді на вже приречену історією колишню безпосередність життя - сама свідомість не в силах відтворити це життя в багатстві тих її барвистих проявів, в яких вона колись протікала. Вона - лише відблиск такого життя, його холодне і безкровне «повторення». [16] І подібно до того, як дійсним свідком безпосередності минулого життя були не стільки наміри і побажання людей, скільки їх реальна діяльність, так і тепер таким свідком всього безпосереднього для них залишається не свідомість, а здійснення необхідного, принаймні, у вигляді тієї випадковості або епізодичності прояву належного життя, яке вже зріє і у вигляді своєрідного взірця її переживання - у вигляді ідеалу.

Дотримуючись думки К. Маркса, саме з цього часу свідомість може «уявити собі», що вона - це дещо інше, ніж усвідомлене буття, тобто може остаточно емансипуватися від світу і перейти до утворення «чистої» теорії, теології, моралі, мистецтва тощо. Формуючись в щось самостійне і по-ціннісному

відокремлене, останні починають виступати від імені ідеалу життя як всієї його повноцінної безпосередності. Так, богослов шукає цей ідеал в релігії і тільки в богослужінні відчуває себе безпосереднім; художник покладає його в мистецтві і не уявляє себе цілісною особистістю поза художньою діяльністю тощо. В результаті не безпосередність реального життя в багатстві його необхідних проявів, а безпосередність лише ідеалу життя (релігійного, морального, художнього) і епізодичність його здійснення стають критеріями вимірювання небайдужості людини до всього оточуючого. Фактично те, що повинно бути безпосереднім, тут перетворюється у щось опосередковане, і навпаки.

Однак відокремлення свідомості від буття, утворення самотійних ціннісних значень релігії, моралі, мистецтва тощо є не наслідком діяльності однієї свідомості і уяви, а результатом реального відокремлення безпосередності життя людини від практики її матеріального виробничого вираження. Можливо, звідси стане зрозумілішою думка, яка ще не знайшла належного визнання, що функціонування тієї чи іншої форми свідомості як відокремленої цінності, відмінної від цінності буття, не можна уявляти чимось одвічно даними і незмінним.

Таке відокремлення обумовлюється історичним фактом: відсутністю справжньої єдності між продуктивними силами і виробничими відносинами людини, тобто такої єдності, яка виключала б будь-який антагонізм між свідомістю і буттям, оцінкою і цінністю життя, моментом життя і всім життям людини. І якщо мораль, релігія, мистецтво тощо, ще протистоять дійсності, як сферам вільно виражених взаємин людини, як способам ідеального ствердження людей, то не слід забувати про те, що самі ці взаємини і таке ствердження ще потребують певного історичного збагачення, або, висловлюючись строгою філософською мовою, діалектичного зняття їх однобічності та обмеженості. Бо хоча власне духовне (художнє, релігійне і т.д.) ствердження людини і не означає абсолютної втрати цілісності і

безпосередності цією людиною її суспільної сутності, воно жодним чином не означає і повного «повернення» людині такої сутності. Останнє можливе за умови практичного скасування всіх форм приватної власності як одночасне усунення всіх форм відчуженої виробничої діяльності людей. Тільки з остаточною емансипацією людського виробництва можливе, говорив К. Маркс, «справжнє привласнення людської сутності людиною і для людини»[1, т. 42, 116], а разом з тим і «повернення» її з релігії, права, мистецтва тощо до свого людського, тобто суспільного, буття [1, т. 42, 117].

Тому якщо і правильна думка про те, що характер емоційного стану людини визначається мірою безпосередності її цілі, мотиву, запиту, які здійснюються, то з неодмінним розумінням того, що саме це здійснення слід розглядати не тільки в формах самої свідомості (художньої, релігійної чи наукової), а й у всьому багатстві практичного вираження життя людини.

#### **4. 2. ЕСТЕТИЧНЕ ЯК СТУПІНЬ БЕЗПОСЕРЕДНОСТІ ЧУТТЄВОГО. ФОРМА ЕСТЕТИЧНОГО СТАНУ**

Виходячи з викладеного, можна було б конкретизувати поняття ступеня безпосередності стану людини стосовно різноманітності здійснюваних нею цілей і потреб, а звідси - і розмаїттю чуттєвого предметного світу. В абстрактному викладі вказану вище закономірність можна сформулювати просто: чим більшою зацікавленістю характеризується мета, тим більшим ступенем небайдужості дається її засіб.

Однак якщо такий стан доволі легко підтвердити реалізацією будь-яких емпіричних цілей, то справа помітно ускладнюється тоді, коли ми приступаємо до аналізу такої потреби, яка могла б виступити найбільш зацікавленою, але яка не містить чітко вираженого покладання свого предмета як засобу, а себе - мети як такої. Іншими словами, йдеться про складність



теоретичного уявлення незацікавленості естетичної діяльності, в якій предмет дійсно покладено як щось об'єктивно доцільне, але, як казав І. Кант, без уявлення цілі діяльності з ним з боку самої людини.

Зазвичай подолання цих труднощів починають приблизно з такого міркування. Чи можна емпірично встановити, яку мету здійснює людина, скажімо, захоплюючись красою місячної ночі, величчю вчинку іншої людини тощо? Або те саме питання, але в зворотній постановці: засобом здійснення якої мети може постати для людини краса місячної ночі, величчю вчинку іншої людини і т.п.? Цілком природно, що задаватися такими питаннями, як «заради чого?», «з приводу чого?», «з якою метою?» тощо, є зайвим, позаяк ні те, ні інше явище в дійсності не виступає власне засобом (буцімто такий засіб ще знаходиться поза самою метою, а мета залишається лише чимось суб'єктивним таким, що потребує задоволення). А якщо це так, то звідси - перший крок до того, щоб поставити під сумнів саму тезу про цілеспрямованість естетичного процесу.

Вся справа в тому, що дані явища вже дійсно виступають в значенні не засобу, а людської самоцілі діяльності, де засіб, строго кажучи, заперечується, переходить в ціль стану, ствердження людини як її самозахоплення. При цьому останнє є настільки безпосереднім, що було б просто нерозумно перетворювати його в засіб виявлення ще якогось стану, більш ціннісного і необхідного людині. Якщо такий стан і можливий, то він вже дається їй в даних обставинах, і це підтверджується не стільки побажаннями людини, скільки безпосередністю її живого акту захоплення. І неважливо, що такий акт виступає тут у вигляді перехідного або, знову-таки, епізодичного моменту життя. Цей момент є не менш значним, ніж значення всього життя людини, яке покладене в її прагненнях і ідеалі.

Разом з тим слід мати на увазі й інше. Дані явища не можна назвати засобом лише в самому цьому переході його в ціль, тобто лише з точки зору фактичного саморуху людського акту переживання і ствердження, а не з точки зору вироблення потреби в таких явищах взагалі і покладання їх необхідними людині. В рівній мірі і саме сприйняття таких явищ не можна назвати метою (прагненням) лише в моменті ствердження людини або з точки зору здійснення того, що покладається, а не з точки зору функціонування такого сприйняття як історично необхідного і цілеспрямованого взагалі. У підсумку той чи інший акт чуттєвого ствердження може бути цілком випадковим, непередбаченим для людини. Але не випадковою залишається сама потреба в такому ствердженні, а звідси - і необхідність виявлення відповідного їй предмета.

У всьому цьому слід дуже чітко розібратися. Позаяк саме цей діалектичний перехід засобу в ціль, точніше - лише формальний бік їх тотожності в естетичному процесі, найчастіше і кидається в очі. Не відриваючись від емпіричного факту вираження естетичної оцінки (де зазначений перехід вже оголюється у звершеному вигляді), ми часом не вловлюємо і сам механізм того, за рахунок чого естетичне явище втрачає функцію засобу діяльності. Тому не випадково таке явище починає уявлятися предметом доволіно вираженого інтересу людини, а оцінка його - практично безцільною, «самоцільною», що означає немовби - «незацікавленою». При цьому естетичність стану людини пояснюється виключно через тлумачення впливу на людину якихось особливих властивостей предмета, без вираження будь-якої активності з боку самої людини.

Так виявляється найгірше розуміння кантівського положення про незацікавленість естетичної діяльності, а питання про самоцільність такої діяльності перетворюється в питання про безцільність її взагалі. Ми говоримо - найгірше, тому що І. Кант, усе-таки, визнавав за такою діяльністю і вираження мети,

принаймні, у вигляді необхідності існування у людини здатності до вираження судження смаку. «...Судження смаку, - писав він, - в якому щось визнається прекрасним, не повинно мати визначальною засадою будь-який інтерес. Але звідси не випливає, що, після того як воно вже дано як чисте естетичне судження, з ним не можна пов'язувати якийсь інтерес»[25, т. 5, 310].

З'ясування естетичної діяльності і її незацікавленості, хоча і не зводиться до розуміння задоволення якихось окремих потреб людини або їх простої суми, не лежить, однак, на шляху абстрагування від таких потреб. Взагалі допущення такого абстрагування може свідчити лише про те, що нам невідомі якісь інші цілі і запити людини, окрім тих, які знаходимо обмеженими і навмисно піддаємо запереченню. Так що ідея незацікавленості естетичного процесу, як вона зазвичай вловлюється в чисто формальній постановці, є швидше наслідком віднімання всіх потреб людини з цієї попередньо складеної їх простої суми, ніж результатом усвідомлення їх справжньої єдності і реалізації в такій єдності.

Тому не випадково, що вельми часто ми готові уявляти, ніби естетична потреба людини може існувати як щось поруч покладене з іншими потребами - моральними, політичними тощо. Якщо після цього і не доводиться добалакатись до розуміння естетичної діяльності як абсолютно безцільної, то тільки в силу нашої непослідовності: тут віднімання цих потреб не здійснюється до кінця. Але, навіть залишаючи за естетичною діяльністю вираження якогось спрямованого інтересу, ми за таких умов навряд чи схопимо специфічність її змісту. Адже там, де доведеться говорити про особливості інтересу людини в такій діяльності, ми повинні будемо протиставляти його інтересу утилітарному або моральному (на зразок того, що, мовляв, естетичне переживання не переслідує жодної практичної вигоди, користі і т.п.). І навпаки, там, де необхідність усвідомлення активності людини в цьому переживанні штовхатиме нас, все-

таки, на визнання в останньому якогось специфічного інтересу, ми цей інтерес інакше і не зможемо уявити, як тільки добутим з простої сукупності інших інтересів людини, тобто із тих-таки моральних, утилітарних тощо. Власне естетичний інтерес знову опиниться поза увагою і буде мислитися вираженням якщо не випадкової активності людини, то такої зацікавленості, яка диктується суто зовнішніми чинниками, «самою-по-собі-згідністю» існування естетичного предмета.

Припустимо, однак, що естетичне сприйняття - безцільне (як його можна уявити вже «очищеним» від всіляких практичних інтересів людини), що, таким чином, естетичність його диктується виключно цією зовнішньою «спів-образністю» існування самого по собі естетичного предмета, без вираження «образу», цілі діяльності з ним з боку самої людини. Тоді чим відрізнятиметься таке сприйняття від сприйняття тваринного і - головне - чому на останнє не діє ця зовнішня сила особливої «спів-образності» існування естетичного предмета? Мабуть, якась відповідь тут можлива лише за умови апелювання до абстрактного положення: мовляв, людина так влаштована, тобто має здатність побачити або розгледіти в предметі те, що не в змозі зробити тварина. Іншими словами, відтепер якщо не вся природа, то, принаймні, вся цілеспрямованість естетичного сприйняття виводитиметься заднім числом, з факту активності відображення, зміст якого, в свою чергу, ховатиметься за поняття здатності людини до особливого сприйняття світу.

Неважко помітити, що непослідовність погляду на цілеспрямованість людської діяльності може штовхати нас або на позиції біологізму, з висоти яких ми будемо протиставляти свої погляди кантівському розумінню естетичної діяльності, або на позиції того-таки І. Канта, які будуть змушувати нас звертатися мало не до вродженої (апріорної) здатності людини до вираження «судження смаку». Так замість того, щоб, як вимагав В.І. Ленін,

«виправляти Канта», ми будемо лише доповнювати кантівські помилки гіршими положеннями антропологізму.

Однак формальним протиставленням потреб людини не можна вирішити суть завдання. Справа не в тому, щоб не визнавати за естетичною діяльністю вираження мети, а в тому, щоб зрозуміти, якою є ця мета, якою є міра інтересу, який ступінь безпосередності має покладатися в ній, щоб вона могла реалізуватися чимось принципово незацікавленим. Мовиться, таким чином, про виокремлення такого своєрідно кінцевого інтересу людини, ствердження якого було б тотожним виявленню найбільш небайдужого стану людини - іншими словами, такого моменту життя, який ні за яких обставин не можна було б перетворити на засіб ствердження ще якогось стану, більш важливого і значимого для людини.

Діяльність людини характеризується великою кількістю здійснюваних цілей і потреб. Але не будь-яку її діяльність можна назвати само-цільною. Така цільність визначається сукупністю суспільних відносин, єдністю способу їх прояви в будь-якому з актів діяльності людини. Жодне з цих відносин, взятих окремо від інших, не може бути виокремлено як най значуща цінність; в своїй єдності такі відносини є вираженням життя людини, цілісності її суспільної сутності. Вся історія естетики сходилася, принаймні, на тій думці, що ступінь безпосередності, який покладений в естетичному стані, характеризується своєрідним «максимумом» вираженого інтересу людини, що більш зацікавленого стану людини немає і історія його не знає.

Гегелю і Чернишевському вдалося вперше звернути увагу на смисл такої зацікавленості і представити її як цінність руху «самого життя». Те, до чого людина не може не бути у вищій мірі небайдужою і що становить своєрідну межу її можливо вираженого інтересу, є такий рух життя, в якому здійснюється ідеал, мета, сенс буття людини. Це - єдина потреба, необхідність

здійснення якої диктується не просто бажаннями, намірами, розсудком людини, а й усім єством її реального буття. Тому питання про реалізацію або не реалізацію такої потреби ставиться не для розваги, а як реальне розв'язання дилеми буття або небуття людини власне людською особистістю.

Але чи можлива ця потреба в «життя взагалі»? Може, позитивізм саме тим і правий, що знаходить її чистою абстракцією? Мовляв, людина має справу тільки з конкретними потребами, які і реалізує протягом усього життя. що ж стосується потреби в житті взагалі, його необхідності, ідеалу і т.п., то це - просто предмет віри, іншими словами, сфера компетенції релігії. «Людина є спраглою істотою, - пише Герберт Хікс, - вона завжди хоче, і хоче більше. Як тільки одні її потреби задоволені, на їх місці виникають інші. Цей процес нескінченний. Він триває від народження до смерті. Окремі потреби можуть бути задоволені; потреба ж в принципі - ні»[42, 234 - 235].

Справа, однак, не в нескінченному ланцюжку потреб. Тут доречно ще раз повернутися до думки К. Маркса: «Взагалі безглуздо припускати... що можна задовольнити одну якусь пристрасть, відірвану від всіх інших, що можна задовольнити її ... не задовольнивши разом з тим себе, цілісного живого індивіда» [1, т. 3, 252]. І в задоволенні окремої потреби міститься вираження задоволення «потреби в принципі», і в ствердженні моменту життя, стверджується життя людини в цілому. Г. Хіксу довелося вибудовувати нескінченний ряд потреб тільки для того, щоб, розпорошивши загальну потребу в житті на масу замкнених в собі потреб, уявити її як щось порожнє і беззмістовне.

Будь-який акт діяльності людини виявляє характер відношення останньої і до конкретного предмету діяльності, і до загальної потреби життя. Іншими словами, в будь-якому стані людини може бути виявлено виражену в ньому небайдужість до

людської цілі життя, і в цьому вираженні буде покладено смисл естетичності такого стану. З цієї точки зору немає потреби займатися пошуком чистого естетичного почуття або чистого естетичного відношення. Ні Чернишевський, ні Гегель не ставили метою розшукувати, який конкретний бік життя або конкретна потреба людини, будучи вирваною з ланцюга інших потреб, є найбільш зацікавленою, за фактом задоволення якої можна було б встановити, з одного боку, сенс чистої естетичної діяльності, з іншого - сенс чистих «естетичних властивостей», які виявляються в такій діяльності. М.Г. Чернишевський виділив естетичне як щось «найзагальніше з того, що може подобатися людині» і що необхідно їй, - життя. Щодо уявлень людини про прекрасне це повинно бути «найближчим чином таке життя, яке хотілося б їй вести, яке любить вона; потім і будь-яке життя, тому що все-таки краще жити, ніж не жити»[40, 10].

За М.Г. Чернишевським, таким чином, і будь-яке життя гідне естетичного інтересу, якщо воно найближчим образом, тобто найбезпосередніше, заперечує смерть, загибель, в'янення людини. Щодо власне естетичності як такої, то, за М.Г. Чернишевським, це не просто якась чиста властивість предмета життя і навіть не якийсь винятковий акт цього життя, який відокремлений від інших, а є власне рухом такого життя як заперечення смерті, будь вона фізичного, морального чи іншого порядку. Іншими словами, для крайнього випадку і будь-яке життя гідне естетичного інтересу, але гідне тільки в тій мірі, в якій воно бодай і малому ступені є необхідністю, тобто є запереченням смерті як байдужого (безразличного) взагалі.

Не можна відмовити Чернишевському в правильності розуміння цього естетичного моменту, незважаючи на те, що цей момент був схоплений в найзагальнішій формі, без достатнього пояснення антипода естетичного, представленого поняттями «смерть», «загибель», «в'янення» і т.п. Хоча і тут М.Г. Чернишевський прагнув підійти до таких понять не з вузько

антропологічної, а з соціальної точки зору, про що свідчать його приклади про різні «поняття життя» селянина і аристократа.

Помилка автора «Естетичних відношень...» полягала не в тому, що він спробував виокремити естетичне як щось загальне з того, що може подобатися людині (в цьому «подобатися» покладено не такий вже суб'єктивний критерій, як про це думають багато дослідників, в ньому - і своєрідна міра визначення всього ціннісного і небайдужого людині), а в тому, що це «загально-цікаве» - життя, «яке хотілося б вести людині», - він узяв у чисто теоретичній, мислимій, уявній формі, а не в формі безпосередньо практичної реалізації «зацікавленого».

Справді, суть питання не в тому, що у людини може існувати ідеал, «поняття про найкраще життя», з іншого боку, і не в тому, що десь можуть бути в наявності засоби ствердження такого ідеалу, тобто особливий предмет, «що нагадує» нам про життя. Будь-яка потреба людини, якщо вона не стверджується безпосередньо, ще не є дійсною потребою. Тому і предмет, який лише «нагадує» про необхідне, є ще, по суті, не стільки предметом живого почуття, скільки самовираженням розсудку (хоча і не бездушного). Те, що визначає дійсність чуттєвого стану як такого (безпосереднє здійснення ідеалу життя в його історичній необхідності), залежить не тільки від бажання або «наших понять» про життя, а й від самої історії, від відповідного характеру розвитку продуктивних сил і виробничих відносин людей.

М.Г. Чернишевський, подібно Л. Феєрбаху, не розумів цієї сторони справи. Тому там, де йому доводилося говорити про життя як про щось дійсно необхідне (з точки зору його як революційного демократа), він допускав її лише в формі «наших понять», в формі обов'язковості ідеалу, а тим самим і естетичне мислив суто споглядально і суб'єктивно. Там, де йому доводилося говорити про сам ідеал, тобто про життя, яке «хотілося б вести», він змушений був, як і Л. Феєрбах, обмежуватися критикою



сучасного йому, далеко не найкращого, життя селянина і аристократа і, таким чином, знову зупинятися на небажаному житті, тобто житті, цінність якого могла виявити себе хіба що стосовно смерті, каліцтва, в'янення людини взагалі. І тим не менше саме теорія М.Г. Чернишевського дає вихід до розуміння ряду дуже важливих і, прямо скажемо, не завжди правильно тлумачних нами положень.

По перше. Якщо ми визнаємо необхідність життя взагалі як своєрідну потребу людини, до того ж найбільш зацікавлену; якщо вона стосується не просто фінального пункту, результату нашого буття, а й будь-якого моменту такого буття, то реалізація такої потреби не може протікати в якихось інших формах, крім форми самого життя. Це означає, що естетичне почуття або естетичний стан є не тільки довільно вираженою оцінкою, судженням або думкою, скільки особливим відтворенням цілісності стану людини.

Можна сказати, що це - одна з примітних особливостей естетичного процесу. Почуття естетичного в повному розумінні слова є почуттям життя, хоча цей вислів частіше вживається в публіцистичному, ніж в строго науковому сенсі. На наш погляд, не можна правильно зрозуміти смисл «незацікавленості» естетичного процесу, розглядаючи його в якійсь іншій формі, відмінній від форми безпосереднього саморуху життя. Очевидно, така «незацікавленість» є лише зворотним (тобто реалізованим) боком прояву того найвищого і по-своєму завершеного інтересу людини, який є можливим лише в акті цілісного ствердження людини. Затим що, з іншого боку, в такому ствердженні завжди матиме місце зацікавленість, а стан людини залишатиметься незадоволеним, якщо зазначений найвищий інтерес людини не виявлятиметься тотальним проявом її життя.

Однак навіть цю тотальність не можна перетворювати в заключну форму вираження естетичного процесу. Оскільки

стверджувати себе в одному моменті буття неможливо без того, щоб не стверджувався й інший момент такого буття, то звідси неможливою є і якась чиста форма естетичного стану людини, яка є відмінною від форми вираження морального, утилітарного або політичного відношень людини. Естетичність такого стану - це лише міра вираженої небайдужості (небезразличия) людини до світу, а не відокремлене відношення чи оцінка, що покладені поряд з іншими відношеннями людини. «Правда, - зауважував К. Маркс, - їжа, питво, статевий акт і т.п. теж суть справді людські функції. Але в абстракції, що відриває їх від кола іншої людської діяльності і перетворює їх в останні і єдині фінальні цілі, вони носять тваринний характер»[1, т. 42, 97].

Це означає, що єдність форми естетичного стану покладена в єдності мети людського буття, де сама мета, хоч і виявляє себе як щось конкретне і здійсненне, завжди спрямована на щось нескінченне, тобто потребує постійного здійснення. Тому-то й неможливо виокремити якийсь останній і застиглий інтерес людини, за реалізацією якого можна було б відділити естетичний стан від кола «іншої людської діяльності», відірвати його від самої цілісності такої діяльності.

І друге положення. Нам видається, що М.Г. Чернишевський дуже глибоко торкнувся суті питання про мистецтво, коли спробував проаналізувати саме естетичні відношення мистецтва до дійсності. У найголовнішому і істотному це не стільки відношення відображення і відображуваного в чисто гносеологічному смислі, скільки відношення моменту життя (або переживання) і всього життя людини. Іншими словами, мистецтво є не лише формою свідомості, як цю свідомість можна розглядати з суто пізнавальної точки зору; з іншого боку - не тільки зовнішній акт вияву майстерності або ремесла художника-фахівця.

У ще більшій мірі його слід було б назвати формою особливого духовного відтворення людини, або, кажучи словами

М.Г. Чернишевського, «відображенням життя в формах самого життя». Здається, що це положення М.Г. Чернишевського несе глибший сенс, ніж йому зазвичай надають мистецтвознавці та літературознавці. Мистецтво відображає життя, але не в тому значенні, що переносить форми речей, явищ, подій на полотно з фарбами, на сцену і т.п., а в тому, що переживає це життя, тобто відтворює такий момент буття людини, який певним чином протистоїть іншим моментам такого буття.

Можливо, парадоксально, але мистецтво тим і відображає дійсність, що вступає з нею в своєрідний полемічний конфлікт, протистоїть їй як міра належного, як ідеал. Акт людського переживання найбезпосередніше вказує на перетворення цього належного в доконаний факт життя - у власне переживання, яке, як у краплі води, переломлює, а тим самим і відображає всі наявні, сформовані форми людського буття. Причому відображає саме тим, що виявляє свою найвищу небайдужість, безпосередність і самоцільність моменту відтворюваного життя, чи переживання.

На наш погляд, слід звернути увагу на те, чи не збіднюємо ми сам сенс буття мистецтва, коли намагаємося судити про нього лише за зовнішньою стороною вираження, за наявністю функціонуючих творів мистецтва, до того ж розглядаючи їх у вигляді чогось застиглого, предметного.

Зрозуміло, що дійсність мистецтва як певної форми відношення (бачення, переживання) людини полягає в тому, наскільки воно взагалі реалізується, тобто здійснюється в предметних формах свого буття, у вигляді своїх творів. [17] З цієї точки зору, воно немислиме без того, щоб не постати в зматеріалізованих формах діяльності фахівця-художника (скульптура в музеї, художнє полотно в картинній галереї тощо). Але чи лише ця діяльність і ці матеріальні форми буття мистецтва складають зміст його загального функціонування? Іншими словами, чи є воно породженням лише творчої фантазії та уяви

фахівця-художника? Відповісти на ці питання позитивно так само важко, як важко стверджувати, що, скажімо, релігія (інша форма суспільної свідомості) є результатом діяльності одних попів і богословів. (Було б надто легко боротися з нею, якби це було так.)

З іншого боку, якщо мистецтво є формою саме суспільної (загальної і необхідної) свідомості (і саме - свідомості), то, мабуть, зовсім небезпідставним буде виглядати і таке положення. Ми говоримо про те, що обмежувати естетику рамками вивчення лише мистецтва вже об'єктивно невиправдано, оскільки поряд з «художньою діяльністю» існує «естетична діяльність», поряд з творами мистецтва існують «естетичні властивості природи і суспільного життя». В якому смислі тут тлумачиться поняття «художня діяльність»? Якщо в тому смислі, що це - діяльність виключно фахівця-художника, то цим навряд чи ми охоплюємо всю повноту змісту мистецтва. Тоді невиправданою виглядає ситуація, коли, звужуючи так межі функціонування мистецтва, ми «розчищаємо поле» естетичної діяльності, точніше - відокремлюємо і розширюємо таку діяльність винятково за рахунок обмежувального тлумачення суті мистецтва.

Візьмемо ті самі «естетичні властивості» природи, привласнення яких нібито не пов'язане з рухом мистецтва. З вузькою діяльністю фахівця-художника це привласнення, може бути, дійсно не пов'язане. Але якщо власне художню позицію людини тлумачити як позицію справді людської сприйнятливості до чуттєвих явищ, то слід ще подумати над питанням: чи може взагалі людина за даних історичних обставинах сприймати естетичне явище, своєрідно не ввівши себе в «стан мистецтва», не ставши на позиції особливої форми усвідомлення і сприйняття світу - форми художнього бачення довколишнього?

Ми загострюємо на цьому увагу, тому що в літературі в цілому ще не визначені чітко межі між художньою і естетичною діяльністю: то вони тлумачаться як рівноцінні, то перша постає

«згустком» другої, то, навпаки, друга малюється «універсальною і пориваючою вузький горизонт» першої. З приводу всіх цих положень можна було б висловлювати певні судження. Однак головне, на наш погляд, полягає в усвідомленні того, що мистецтво (не ремесло, не просто майстерність, а певна позиція відношення людини) залишатиметься зразком, мірою людської сприйнятливості до чуттєвого світу допоки існуватимуть обмежені, збіднені, анти-суспільні форми такої сприйнятливості, що, таким чином, визначення суті художньої (особливої ідеальної, духовної) або естетичної (дійсно універсальної, всебічно чуттєвої) діяльності пов'язано не тільки з предметом сприйняття, оцінки тощо, а й з певними історичними соціальними умовами життя людини. Мистецтво зберігатиме (не може не зберігати) значення вказаної міри допоки її не набуде вся сфера реальної людської життєдіяльності. Іншими словами, мистецтво може дійсно органічно перейти в естетичну діяльність і тим самим змінити свою форму, але не через ослаблення, а через зміцнення своєї значущості та необхідності для людини.

Розуміння мистецтва як форми суспільної свідомості і понині пов'язане з певними труднощами. Часом невміння осмислити його як саме форму свідомості штовхає дослідника на відмову визнати за ним ідеальну сутність функціонування. Мовляв, мистецтво - це зовсім не форма свідомості, а форма діяльності (мало не схожа з виробничою діяльністю взагалі), форма комунікативних зв'язків між людьми, форма вираження ціннісної інформації і т.п. Але мистецтво - це все-таки не дійсність, не життя, а лише їх відображення, хоча це відображення і відбувається в «формах самого життя».

Повертаючись до цієї думки М.Г. Чернишевського, слід, однак, відзначити, що в його поле зору ніколи не потрапляв цей гранично широкий соціально-історичний сенс буття мистецтва. Як і всі революційні демократи, він намагався вивести природу мистецтва з простого співвідношення наших «понять про життя» і

самого життя, не зачіпаючи соціально-суперечливу основу духовного виробництва в цілому.

І в цьому немає провини М.Г. Чернишевського, наукова позиція якого визначалася сучасною йому історичною обстановкою. Але саме тому слід чітко розрізняти М.Г. Чернишевського як революційного демократа і М.Г. Чернишевського як непослідовного матеріаліста. Скажімо, Л.М. Толстой, за словами В.І. Леніна, був видатним мислителем безпосередньо в творчості, але цього не можна сказати про нього як про філософа. Можна підніматися до значних висот у тлумаченні конкретних художніх процесів (як це і властиво М.Г. Чернишевському в аналізі творів мистецтва, в розумінні завдань художника, у відстоюванні громадянської і суспільно-політичної спрямованості художньої творчості тощо) і тим не менш не розуміти до кінця соціально-історичну природу мистецтва, розкриття якої передбачає діалектико-матеріалістичної позиції дослідника. Фактично так і виходило: там, де М.Г. Чернишевський залишався революційним демократом, його хвилювали не стільки проблеми соціальної природи мистецтва, скільки насущні питання художньої практики; там же, де ці проблеми ставилися їм спеціально - наприклад в «Естетичних відношеннях мистецтва до дійсності», - він ще об'єктивно не був в змозі вирішити їх в діалектико-матеріалістичному дусі, так само як і не міг поширити матеріалізм на сферу розуміння суспільних явищ в цілому.

При цьому теорія М.Г. Чернишевського залишає найглибший слід в усвідомленні цілого ряду питань, які викликають гостру дискусію і понині. Одне з них є питанням про естетичне і самої потреби в ньому, про сенс естетичного ідеалу. М.Г. Чернишевський зміг виокремити лише відмінність цього смислу, як він представлений у відмінності уявлень «про краще життя» селянина і аристократа, тобто уявлень пануючого і пригнобленого класів людей. Однак в поняттях прекрасного, піднесеного, трагічного, взагалі - естетичного має бути виявлено

не окремий, не класово обмежений, а єдино можливий, науковий зміст.

З цієї точки зору невдалою виглядає спроба зрозуміти смисл естетичного ідеалу за допомогою виокремлення його з ряду інших ідеалів. Хочемо ми того чи ні, але цим вже допускається певне протиставлення естетичного ідеалу, ідеалу моральному, політичному і т.п. Це з неминучістю призводить до того, що перший постає збідненим за ступенем вираженого в ньому інтересу, позаяк виявляється спрямованим не на буття людей в цілому, а на окрему сторону такого буття. Звідси принижується і сам сенс естетичного або та сама міра людської небайдужості, яка покладена в поняттях прекрасного, піднесеного тощо і яка повинна знайти своє вираження в естетичному ідеалі.

Тому не випадково в літературі часом побутують своєрідні тавтологічні вирази типу «естетичний ідеал комунізму», «ідеал краси» і т.п., де поняттям «естетичне», «краса» свідомо надається беззмістовний смисл. При цьому абсолютно не враховується, що якщо перед нами справжній ідеал - будь він по-людськи моральним або політичним, - то він не може не бути естетичним, тобто покладати в собі щось дійсно сприйняте, не-без-образне, прекрасне. Своєю самостійністю естетичний ідеал зобов'язаний не якійсь окремій стороні життя, на яку він міг би спрямовуватись, а лише міру покладеного в ньому інтересу людини до різних сторін людського буття.

Нам видається, що саме з боку зацікавленості естетичний ідеал і ідеал життя взагалі - одне й те саме. Проти цього заперечують на тій підставі, що, мовляв, ідеал життя - «ширший», що він включає в себе на правах простих складових і ідеал моральний, і політичний, і ... естетичний. Однак формальним співвідношенням понять «ширше» - «вужче» не можна вирішити суть завдання. Тут не береться до уваги той дуже важливий змістовний момент, що не якась там грань, клас, підклас життя, а

життя в його цілісності та історичній необхідності може скласти предмет найвищого людського інтересу, а тим самим визначити і сутність естетичності ідеалу. Позаяк, з іншого боку, якби не був останній вираженням саме такого інтересу, він став би обмеженим і менш зацікавленим, принаймні, відносно найвищої людської небайдужості (небезразличия). Іншими словами, ідеал життя тому і є естетичним, що він небайдужий до всіляких проявів людського буття.

Сказане неважко зрозуміти. Трудність може полягати лише в усвідомленні того, в силу яких реальних обставин людина може перетворювати окремі стани свого життя в єдино значущі і необхідні, чому за окремими потребами або їх сумою вона може не бачити єдиної потреби - цілісний ідеал життя. Таким чином, трудність може полягати лише в практичному розв'язанні питання про правильне співвідношення цього «життя взагалі» з конкретними формами його реалізації, тобто про таке розв'язання, при якому будь-який стан людини міг би виступити актом його людського ствердження.

За естетичним ідеалом прихований гранично широкий інтерес людини. Цей інтерес тотожний вираженню необхідності існування такого способу виявлення всіх станів людини, який в певному сенсі залишається невичерпним і необмеженим за багатством свого людського змісту. Іншими словами, за естетичним ідеалом приховано не стільки той чи інший застиглий стан бажаного життя, скільки міра такого життя чи ступінь необхідності його бути вираженим єдиним, комуністичним способом (образом). Мабуть, така необхідність не є продуктом виключно одного з відомих нам способів виробництва людей. Як така вона впливає з глибинної історичної неминучості перетворення людини у власне суспільну, комуністичну істоту.

Однак цей гранично широкий сенс людської небайдужості, що акумулюється в естетичному ідеалі, не можна мислити чисто



абстрактно, на зразок уявлення якоїсь «абсолютної ідеї» і її необхідності бути нав'язаною розвитку людини і суспільства. Оскільки питання про реалізацію сенсу людської життєдіяльності завжди залишається питанням постійного здійснення практики життя людини в будь-якому з моментів такого життя, то і зміст естетичного ідеалу не може бути застиглим і відірваним від такої практики. Форма, яка визначає цей зміст, настільки рухлива і різноманітна, наскільки різноманітним є здійснення сенсу життя людини.

Із цього не варто робити висновок, ніби естетичний ідеал - лише форма реалізації мети життя. Він, безумовно, виступає і від імені її змісту, але тільки в надто вузьких межах: в самому акті становлення безпосередності стану людини. Іншими словами, естетичний ідеал своєрідно проводить мету життя в тенденції, історично і вичерпує її до кінця лише в збігу її із засобами свого ствердження або в перетворенні цих засобів в щось самоцільне для людини. Пункт такого збігу становить дійсність естетичного ідеалу по суті поняття естетичного. Адже не вичерпуючи мету життя повністю і без залишку, принаймні в цьому збігові її з засобами, естетичний ідеал перестав би бути власне естетичним. Строго кажучи, він скинув би з себе суть тих визначень, які покладені в поняттях прекрасного, піднесеного тощо.

У підсумку виходить, що там, де естетичний ідеал залишається ще суб'єктивним утворенням, покладанням, метою людини, він аж ніяк не є чимось безпосередньо естетичним. Останнє дається по той бік покладання як щось справді живе, як форма певного руху самого життя. Там, де він виступає в значенні цього естетичного, він, навпаки, вже не є метою, образом у власному розумінні слів, а певною формою реально вираженого емоційного стану людини.

Цим і пояснюється та вельми парадоксальна ситуація, яка потрапляла в поле зору багатьох дослідників. Будучи певним

суб'єктивним утворенням, естетичний ідеал проте не містить в собі ніякого «конкретно-чуттєвого змісту». Його єдина конкретність, до того ж не просто мисленого, гносеологічного, а чуттєвого, справді естетичного порядку, покладена в безпосередності самоствердження мети життя - в самоцільності людського переживання. Тільки з нескінченної низки актів такого переживання складається його загальний, понятійний зміст. Але це вже такий зміст, що, якщо ми відриваємо його від метаморфоз зазначеного переживання, було б правильніше віднести його до поняття цілі життя, а не до власне ідеалу, до руху мислення, а не чуттєвості.

Естетичний ідеал - це безпосередність мети життя людини як справжня визначеність засобів її досягнення. Ця особливість естетичного ідеалу бути визначеністю не тільки мети життя як чогось суб'єктивного, а й засобів її ствердження як чогось об'єктивного, залишається незрозумілою ні для вульгарного матеріалізму, ні для ідеалізму. Вона породжує у них ілюзію, ніби естетичний ідеал є або абстрактним образом якоїсь «досконалості» буття, яке нічого спільного не має з конкретними цілями і потребами людини, або, навпаки, є лише такою метою, яка спрямована на якийсь бажаний стан життя, винесений в «дурну нескінченність», і яка не покладає жодних конкретних засобів свого практичного досягнення.

Однак, відірваний від власне чуттєвої форми свого вираження, естетичний ідеал перетворюється на абстракцію, яка спонукає вкладати в нього або занадто широкий зміст, подібний до чисто мислимого уявлення про «краще життя», «гармонію життя», «досконале буття» тощо, або надто вузький зміст, який, хоча й не позбавлений своєї чуттєвої виразності, виявляється ототожненим мало не зі змістом тих чи інших предметів, явищ, подій, які оцінюються естетично (як то: «Для мене естетичним ідеалом є В. І. Чапаєв»).

З цього випливає, що необхідно проводити досить чітку грань між естетичним ідеалом як покладанням, прагненням, метою і естетичним ідеалом, узятим у формі практичного самоствердження такого прагнення і такої мети. Позаяк в підсумку виявиться так, що якщо ми беремо його в першому значенні, то він неминуче постане так званим «ідеалом краси», буде пов'язаний лише з визначеністю прекрасного. І це природно. Адже ідеал завжди покладає не часткову, а повну тотожність себе із засобами, на чому і ґрунтується феномен краси. Він не може завідомо покладати свою нездійсненність або передбачати якийсь трагічний кінець людини в такому здійсненні (навіть чи можливий якийсь «ідеал трагічного»).

Однак не слід забувати, що все це стосується естетичного ідеалу, який береться ще як покладання необхідного. Затим, що в фактичній реалізації, в самому переживанні цього необхідного є можливим різний ступінь тотожності ідеалу і його засобів, на чому базується і відмінність тих визначень, які фіксуються поняттями піднесеного, трагічного, комічного і т.п. Причому сам факт відмінності такої тотожності зовсім не вказує на якусь принципову нездійсненність ідеалу. Навпаки, він свідчить про справжнє багатство чуттєвих визначень цього процесу.

Скажімо, ідеал комунізму є дійсно естетичним. Але це не означає, що в самому здійсненні його (не просто в покладанні) не можуть мати місця муки, страждання людини, що, інакше кажучи, таке здійснення завжди буде повним і вичерпним в будь-якому з станів людини. Це був би занадто легкий ідеал, якби він реалізувався таким чином. В тому-то й велич ідеалу комунізму, що він покладає не стільки людину, замкнуту в своєму почутті досягнутого, скільки людину цільну в своїх прагненнях, в своїй радості і стражданнях. Ця піднесеність ідеалу підкреслює лише те, що реалізація його вимагає від людини певної напруги життєвих сил, пристрастей, непохитної волі, які, хоча й не свідчать про

остаточність досягнення ідеалу, проте аж ніяк не означають і збайдужіння до нього людини.

Не координація, а субординація визначають відношення естетичного ідеалу до інших ідеалів. Оскільки ствердження історичної необхідності життя в цілому неможливе без того, щоб не стверджувався при цьому один з конкретних суспільних станів людини (утилітарний, моральний, політичний), остільки неможливо і існування естетичного ідеалу в його чистому вигляді, відмінного від морального або політичного ідеалів. Швидше, саме єдність їх, міра необхідності їх реального втілення в будь-якій з форм життєдіяльності людини і складають суть естетичного ідеалу в неповторності його руху. Хоча, з іншого боку, в залежності від того, який з конкретних станів людини стверджується в даній ситуації або в даний історичний час і наскільки самоцільним є такий стан за своїм специфічно моральним або утилітарним вираженням, можна говорити і про існування інших ідеалів в їх відносній самостійності.

#### **4. 3. ПРО ОБРАЗНІСТЬ ЕСТЕТИЧНОГО ВІДНОШЕННЯ, АБО ПРО СПІВ-ОБРАЗНІСТЬ ФЕНОМЕНА ЧУТТЄВОГО**

Уявлення про естетичний ідеал не тільки як про певну ціль, потреби людини, а й як про момент специфічного виявлення людського переживання (форми життя) дає вихід розумінню образності в естетичному процесі, або спів-образності (сообразности) феномена чуттєвого взагалі.

Естетика має давню традицію оперування поняттями «образ», «уява (воображение)», «спів-образне (сообразное)», «не безобразне, непотворне (небезобразное)», «доцільне (целесообразное)» тощо. Достатньо згадати зусилля класичної німецької філософії у вирішенні різноманітної естетичної

проблематики через звернення до кола зазначених понять, щоб переконатися у не випадковості їх залучення в естетичний аналіз.

Загально визнаним є положення про те, що найістотнішою рисою естетичних відношень мистецтва до дійсності є їх специфічна образність. Однак тлумачення цієї останньої пов'язане зі значними труднощами. Ще й понині можна стикатися з різними точками зору стосовно предмета розмови, з неузгодженими, часом антиномічними твердженнями.

З часу російських революційних демократів у матеріалістичній естетиці твердо закріпилася думка про те, що художня образність є не просто випадковою рисою мистецтва, а найістотнішим вираженням всієї його природи. Згодом ця думка набувала різних змін, головним чином - в напрямку з'ясування відображальної здатності мистецтва, уточнення самого поняття «образ» тощо. В цілому і тут висловлювалися судження доволі суперечливі і різнопланові.

Безсумнівно, мистецтво за своєю глибинною сутністю є специфічно образним відображенням дійсності; в цьому не можуть не сходитися всі представники матеріалістичної естетики. Головне, все-таки, залишається за тлумаченням самої цієї специфічності. Здебільшого вона виводилася з порівняльного аналізу художнього і наукового пізнання взагалі. Однак при більш глибокому проведенні такого аналізу (саме на його підставі революційні демократи висунули тезу про те, що мистецтво відображає дійсність в образах, а наука - в поняттях) виявилось й інше, не менш правильне положення: науковим знанням теж властива образність, а мистецтву, в свою чергу, - понятійність. Тим самим склалася вельми парадоксальна ситуація: тлумачення відображальної природи мистецтва і науки, інакше кажучи, розглядання їх в площині основного питання філософії як форм свідомості (а саме в цій площині покладено вододіл між матеріалістичним і ідеалістичним уявленням про їх сутності) стало

перешкодою на шляху осмислення самої специфіки образності і в мистецтві, і в науці.

Дійсно, така специфіка абсолютно не вловлюється в площині гносеологічного співвідношення форм свідомості і форм буття. Тут вони завжди представлені в чіткій і однозначній залежності: перші є відображенням других. Сам сенс відображення такий, що коли останнє є своєрідною копією, знімком відображуваного, то воно, незалежно від форми свого прояву, не може не нести елемент образності. Тим більш це буде справедливо, якщо відображення береться на вищому рівні свого прояву - в русі свідомості. Як би там не було, але основне питання філософії не припускає і не може припускати відповідь на те, чим відрізняється, скажімо, моральна свідомість від релігійної, правова від наукової, художня від політичної тощо, щоб на підставі такої відмінності можна було говорити про своєрідність їх образності. Така відповідь зводиться лише до уявлення про те, що і мораль, і релігія, і право, і мистецтво тощо є, зрештою, відображенням суспільного буття і як такі покояться на єдиній відображальній здатності свідомості.

В результаті ставало очевидним, що специфіка форм суспільної свідомості може виявлятися за умови розгляду їх не тільки як форм відображення, а й як певних форм діяльності, взаємовідносин людей. Інакше кажучи, розмова напрошувалась перенестися в площину з'ясування багатства реальних взаємин суб'єкта і об'єкта, що в певній мірі є достатньо виправданим. Одна справа - зв'язок «свідомість - буття», за яким фактично ховається лише рух відображення, а інша - зв'язок «суб'єкт - об'єкт», за яким покладена вся практика, способи життєдіяльності людей і т.д., тобто щось більш універсальне, ніж просто відображення.

Але й це не все. Виявилось, що розгляд зв'язку суб'єкта і об'єкта через призму виявлення в ньому місця науки або моралі, релігії або мистецтва, породжувало нові труднощі, перед якими

вже остаточно зупинялася думка. Справа в тому, що позиція такого розгляду нерідко представлялася занадто віддаленою від позиції аналізу основної гносеологічної проблематики, зокрема, від вирішення основного питання філософії стосовно форм суспільної свідомості взагалі. Іншими словами, коло замкнулося. Щоб зберегти матеріалістичний погляд на науку або мистецтво, слід говорити про них тільки як про форми відображення, а не як про форми діяльності. Тоді втрачається їх специфіка. Щоб вловити цю специфіку і говорити про них як про форми діяльності, слід залишити осторонь основне питання філософії, що навряд чи прийнятно для збереження матеріалістичного погляду на речі.

Неважко помітити, що тут виявляються труднощі не діалектико-матеріалістичної позиції дослідника, а позицій вже відомих нам онтологізму і гносеологізму. Онтологізм шукає для мистецтва такий специфічний предмет, пряме перенесення змісту якого в свідомість («відображення») робив би саму цю свідомість по-особливому образною, вірніше, картинною, наочною і т.п., адже тільки так можна трактувати тут образність, якщо відображення не береться і в значенні творчості. Але оскільки межі цього предмета все-таки не можуть бути описані з точки зору зв'язку «свідомість - буття», позаяк в поле зору мистецтва може потрапити і те, що цікавить науку, мораль, політику тощо, то онтологізм змушений слідувати в прямо протилежний бік, перетворюючись фактично в свій антипод - гносеологізм. Відтепер, залишаючись прив'язаним до того-таки вузько-гносеологічного зв'язку «свідомість - буття», він починає шукати відмінність форм свідомості в... самій свідомості, вірніше, в механізмах мислення, в суб'єктивності.

Так ставиться по суті хибне завдання: для кожної з форм свідомості відшукати основу їх функціонування в дії зазначених механізмів мислення. Мовляв, для науки характерним є рух мислення на рівні абстракцій, понять тощо, для мистецтва - на рівні образів, конкретно-чуттєвих уявлень і т.п. До яких тільки

неймовірних доказів не вдається онтологізм, намагаючись розв'язати цю задачу! Не наводитимемо якихось конкретних прикладів, коли йдеться про принципи. До того ж естетики добре знають, що не так рідко і понині можна надібати думку, ніби художнику, на відміну від ученого, більш властиві конкретно-чуттєве мислення, емоційність, особлива темпераментність, буцімто реакція його на навколишнє середовище більше пов'язана з дією першої, а не другої сигнальної системи тощо А втім, по суті, це - результат критикованого нами принципу. І не такий вже він безпечний. Якщо у встановленні відмінностей мистецтва і науки наведена вище думка ще може здатися правдоподібною, то стосовно розуміння специфіки інших форм суспільної свідомості така думка не без волі того-таки онтологізму може виявитися більш ніж безплідною. Якщо відшукувати особливі механізми мислення, скажімо, для релігійної свідомості, якщо такі механізми є і це - властивість самого мислення (а в підсумку - і властивість мозку людини), то це помилка не тільки гносеологічного, а й ідеологічного порядку.

Те, що онтологізм завжди залишався непослідовним, - швидше не виняток, а правило. Доволі часто дослідник, що втратив надію виявити специфіку форм суспільної свідомості в самому відображенні, змушений йти в царину чисто емпіричних пошуків, наприклад, зміщувати увагу з мистецтва, як форми суспільної свідомості, на процес формування або створення твору мистецтва. Логіка тут проста. Вихід зі скрутного становища вбачається в тому, щоб за допомогою зведення мистецтва, як цілого, до прояву його в діяльності фахівця-художника зосередити увагу на тих компонентах художнього образу, з яких зрештою складається специфічність художнього процесу: на особливих прийомах художника, типізації та індивідуалізації, зображенні художньої правди через художню умовність тощо.

Звичайно, такий відхід в бік емпіризму, перемикання уваги на процес народження образу в творі мистецтва, на таїнства



творчої лабораторії художника може принести певні плоди. Але, нажаль, він залишається безуспішним тому, що в результаті перетворює поняття «художнє», «інтуїція», «позиція художника» тощо мало не в синоніми раніше невловимої специфіки мистецтва. Бо, як правило, вказані поняття беруться тут у вкрай вузькому тлумаченні і зводяться до уявлення образності як чогось створеного за допомогою прийомів діяльності фахівця-художника, в той час як мистецтво в цілому є результатом діяльності суспільної свідомості взагалі, отже, і притаманна йому образність впливає з глибинних основ функціонування певної сторони духовного виробництва.

Як би там не було, уявлення про мистецтво як діяльність, творчість, ціннісне відношення і т.д. не повинно знімати або применшувати уявлення про нього як про форму суспільної свідомості. Тільки за таких умов можна правильно орієнтуватися в пошуках багатства змісту образності мистецтва. На наш погляд, абсолютно невиправданою виглядає спроба деяких дослідників витлумачити визначення мистецтва як форми суспільної свідомості надто «загальним», «не цілком точним» і т.п. Форма мистецтва - єдина, і нею є певним чином функціонуюча людська свідомість. Прагнення ж зобразити мистецтво то як форму комунікативних зв'язків, то як форму ціннісних відносин, то як форму буття інформації і т.д. не наближає до розуміння мистецтва, а лише віддаляє від такого розуміння.

Наведемо думку одного з відомих і шанованих авторів (не називатимемо його ім'я), яка стала доволі типовою для багатьох наших дослідників: стало «загальним місцем» розглядати мистецтво виключно формою суспільної свідомості. Тим часом це визначення - правильне в своїй основі – є недостатнім і тому не цілком точним.

Автор багато в чому правий. Дійсно, дослідник часом звертається до тези про мистецтво, як форму суспільної свідомості,

тільки в контексті «загальних розмов» з приводу точки зору матеріалізму чи ідеалізму в погляді на мистецтво. При цьому звернення до такої тези, як правило, не грає якоїсь методологічної ролі, а швидше є прикрою необхідністю зайвий раз підкреслити деякі тривіальні положення, без яких він, тим не менш, не може обійтися, якщо бажає з'ясувати свою позицію.

Однак автор неправий в іншому. Визначення мистецтва як форми суспільної свідомості є найбільшим завоюванням марксистської методології, яка зуміла побачити за ним, як і за мораллю, релігією, наукою тощо, не просто прояв діяльності (що взагалі може створюватися людиною без діяльності?), а насамперед певні духовні утворення, які стоять чи бодай стояли в специфічно суперечливому відношенні до всього матеріального виробництва як такого. Жодна з філософських концепцій, що передувала марксизму, (до речі, доволі успішно розвивали уявлення про форми суспільної свідомості як про різні види діяльності) не піднімалася до осмислення такої суперечливості, справжнього соціально-історичного взаємовідношення цих духовних утворень з матеріальним буттям людей. Розуміння мистецтва, моралі, політики тощо як надбудовних явищ над матеріальним виробництвом позбавляло їх самостійної історії, відмінної від історії реального суспільного буття. А це означало, що відтепер джерело їх розвитку повинне зв'язуватися не просто зі здібностями людини до того чи іншого виду діяльності, а насамперед з метаморфозами самого буття людей, отже, зі своєрідністю відображення його у свідомості цих людей.

Саме тому визначення мистецтва як форми суспільної свідомості є цілком точним і правильним не тільки «в основі», а й в будь-яких «деталях». Завдання, швидше, полягає в тому, щоб до кінця правильно зрозуміти сенс цієї форми як специфічного відображення, як становлення певної свідомості людини.

Відомо, що відображення, як воно може братися на рівні механічної форми руху матерії, і відображення, як воно виявляє себе на рівні руху людської свідомості, - це різні процеси, хоча вони і мають щось спільне. У будь-якому випадку, для вихідного осмислення людського відображення навряд чи слід вдаватися до таких прикладів. Скажімо, вдаряють м'якою кулькою об тверду. Висновок: тверда куля відбилася у м'якій. Якщо не забувати, що відображення є загальною властивістю матерії, така демонстрація його на прикладі нічого не пояснює навіть стосовно механічної форми руху матерії. Позаяк в даному випадку відбилась не куля в кулі. Що в чому відбилося - це зовсім не питання теорії відображення, а, на худий кінець, питання криміналістики. Відображаються одна в одній не речі як такі, а певні протилежності: тверде - в м'якому, кисле - в солодкому, високе - в низькому і т.п. Іншими словами, правильне, діалектико-матеріалістичне розуміння відображення має зв'язуватися з розумінням боротьби протилежностей. Строго кажучи сама ця боротьба протилежностей і є живою душею відображення. Мабуть, свідомість як щось ідеальне тому і здатна до універсального відображення, що по суті вона так само універсально і протистоїть всьому матеріальному як такому.

Ця філософська думка має важливе методологічне значення. Вище вже зазначалося, що мистецтво тим і відображає дійсність, що вступає з нею в певний полемічний конфлікт, протистоїть їй своїм ідеалом. Уже сам факт існування такого ідеалу в живому організмі мистецтва робить саме мистецтво далеко не безвідносним до історичного протиборства всього зацікавленого і незацікавленого для людей. Мистецтво завжди розв'язує це протиборство на користь ідеалу як чогось належного, але розв'язує саме духовно, в формі того самого усвідомлення необхідного, яке рухається і певною формою переживання.

Що стосується якихось подробиць, то і тут зазначена філософська думка залишається справедливою. Художник,

створюючи конкретний твір мистецтва, не може не «виносити вирок дійсності», не може не давати оцінку їй через призму уявлення про красу, необхідності ствердження естетичного ідеалу. Але тим самим (і це - основне, на чому тримається художній образ або, точніше, що дає причину називати образ в мистецтві художнім) він не може не вступати і в опозицію до всього потворного, низького, огидного тощо, як до деякої протилежності зазначеного ідеалу. І якщо художник береться за розв'язання цієї протилежності, то не слід забувати, що зрештою цей процес і тут, в конкретному творі мистецтва, здійснюється головним чином у формі духовній, а не практично-виробничій.

З цієї точки зору художній образ є не просто прийомом самого художника, процедурою здійснення типізації та індивідуалізації (часом образ бачать в простій метафорі, порівнянні, алегорії). Мабуть, образ в мистецтві не стільки створюється художником, скільки задається йому самим смислом існування мистецтва. Іншими словами, іманентно притаманна останньому образність впливає з необхідності специфічно духовного розв'язання протиріч між естетичним і байдужим (безразличним), прекрасним і потворним. І незалежно від того, чи буде таке розв'язання здійснюватися як спеціальне завдання фахівця-художника чи - самочинно, як це може зробити просто багата в своїх потребах людина, воно не може не бути образним, тобто протікати в якихось інших формах, відмінних від форм руху життя як чогось не-без-образного (прекрасного) для людини. Це означає, по-перше, що образ в мистецтві ні на що інше не може бути «схожий», крім як на ... образ (спосіб особливого відтворення) життя людини; по-друге, що саме завдяки цьому він не може не бути естетичним за самою суттю свого функціонування.

М.Г. Чернишевський цілком обґрунтовано відзначав, що сфера мистецтва обіймає собою все, що цікавить «людину не як вченого, а просто як людину; загально-цікаве в житті - ось зміст

мистецтва»[40, 115]. Якщо відкинути тут деяку абстрактність поняття «людина», то слід погодитися в головному: мистецтво спрямоване не на той чи інший бік бажаного життя, а на уявлення цього життя як чогось цілого, організованого, спів-образно (згідно образу (со-образно)) даному в самому переживанні. Тут образність, естетичність і художність представлені як органічні сторони єдиної природи мистецтва.

По суті, образ в мистецтві - це форма самого мистецтва, форма специфічно духовного розв'язання (через переживання, а тим самим - і відображення) протиріч естетичного порядку. Саме тому, що таке розв'язання стосується не окремого інтересу, а ідеалу, найбільш значимого в житті людини, форма відображення в мистецтві не може бути неупередженою, розсудливою, у вигляді простого розуміння. Але це не означає, що образності мистецтва є чужою понятійність. Поняття - це система знань. І чим повнішою і змістовнішою буде ця система, тим конкретнішим, всебічним, а отже, ціліснішим охоплюватиметься в понятті предмет відображення. Правда, це ще образність не художнього, а гносеологічного порядку, позаяк їй не вистачає певного чуттєвого моменту. Інакше кажучи, тут поняття ще не доведено до завершеності і безпосередності за самим ідеалом. Така завершеність матиме місце, якщо поняття в своєму природному формуванні стане не тільки відображенням істини, а й торкнеться відношення цієї істини до смислу людського пізнання, а отже, людської життєдіяльності взагалі.

Наприклад, «капітал» в найближчому розгляді постає просто терміном. Але, взятий як поняття, як система знань у викладі К. Маркса, він дає одночасно і зримий образ всього товарного виробництва в цілому. Більш того, оскільки ця система знань, або саме розуміння, сутності товарного виробництва формувалися не як самоціль, то в своєму логічному завершенні (а не просто в художніх прийомах викладу) розуміння капіталу не могло не торкнутися і смислу людського виробництва взагалі, а

звідси і тенденції, ідеалу розвитку людського суспільства. Тому не випадково, що однойменний твір К. Маркса справедливо називають настільною книгою пролетаріату. У ній в рівній мірі представлені і знання «існуючого стану справ», і знання ідеалу життя людини, його майбутнього.

Поняття «образ» історично увібрало в себе доволі суперечливий зміст. Під образом розуміють і певний характер руху мислення («образ мислення»), і своєрідну міру чогось («зразок», «взірець»), і спрямованість, спосіб вираження життя в цілому («образ життя»). Цікаво також, що, скажімо, віруюча людина називає зображений на полотні лик Христа... образом. Як бачимо, і такий зміст образу може мати місце. Хоча цей останній випадок заслуговує на те, щоб зупинитися на ньому. Мабуть, є велика істина в тому, що і релігія, і мистецтво «прагнуть» одного й того самого: апелюють до моменту найвищого людського інтересу, до мети, до сенсу людського буття. У цих крайніх спонуканнях вони, мабуть, і збігаються. Справжня несумісність їх виявляє себе в іншій площині. Для релігії такі «спонукання» залишаються лише простою рефлексією почуття. Адже вона ніколи не вказувала і не могла вказати ні на дійсний сенс життя людини, ні на шляхи і засоби його реалізації. Для неї ці останні завжди були покладені лише в абстракції порожньої віри. По суті, бог - це кінцева мета і засіб життя одночасно, щось подібне до екзистенціалістської «туги», яка покладає лише одні страждання і терпіння.

Віковічна несумісність мистецтва з релігією в тому й полягала, що кожним своїм творінням воно давало незламний бій цьому замкнутому в собі стражданню і терпінню, давало можливість відчувати, пережити і випробувати ті стани людини, в яких згадані мета і сенс людського буття вже проявлялися тут, у самому почутті, не в формах людської життєдіяльності, що покладаються, а, що становляться.

Нам видається, що поняття «образ» має найтісніший зв'язок з поняттям «спосіб», в даному випадку, з поняттям «спосіб виробництва», що позначає головне і визначальне в життєдіяльності людей. «Спосіб виробництва, - писав К. Маркс, - слід розглядати не тільки з того боку, що він є відтворенням фізичного існування індивідів. Ще більшою мірою, це - певний спосіб діяльності даних індивідів, певний вид їх життєдіяльності, їх певний образ життя»[1, т. 3, 19].

Правда, образ частіше мислиться нами як суб'єктивне відображення об'єктивного світу, в той час як спосіб - цілком реальним процесом. З цієї точки зору в них дійсно є щось несумісне. Мабуть, спосіб і образ життя, інакше кажучи, реальне і ідеальне цього життя виступають нерозривним цілим тоді, коли спосіб виробництва виступає одночасно і способом самоствердження людини. Тут ідеал життя, або образ життя, у власному розумінні слова ще не відокремлюється від самого способу, а органічно реалізується в ньому, не застигає у вигляді власне духовному, а здійснюється в наявних формах буття людей. Мабуть, в певному сенсі можна стверджувати, що, скажімо, якщо для первісної людини існувало прекрасне, то, - не як заперечення потворного (безобразного, без-образного), а як ствердження того, що могло даватися виключно зі способом (реальним образом) життя, тобто даватися як щось спів-образне (згідно образу).

Лише з появою антагонізму всередині способу виробництва образ набуває самостійного значення, перетворюючись в ідеальне уявлення належного життя, в його своєрідний духовний «взірець», міру тощо. За змістом, за покладеним в ньому інтересом він, таким чином, не відрізняється від зазначеного способу реального ствердження людей, але сама духовність його форми свідчить про те, що спосіб виробництва придбав і свій деякий негативний зміст. З цього часу образ - це й мета життя людини, а предмет чи явище, що втягнуті в таку мету, стають доцільним або недоцільними.

У зв'язку з цим доволі цікавим виглядає кантівське положення про те, що краса - це форма доцільності предмета, оскільки вона сприймається в ньому без уявлення мети. Це положення давало чимало приводів для звинувачення Канта в формалізмі. Однак буде справедливим зазначити, що кантівське визначення краси через форму доцільності предмета має дуже глибокий сенс, якщо не спрощувати поняття «образ», «спів-образне», «доцільне» ((целесообразное), ціль згідно образу, або згідно образу і цілі). Адже, по суті, Кант є правим саме за змістом: якщо доцільність предмета сприймається без уявлення самої цілі, іншими словами, якщо ціль перетворюється в образ, то це означає, що і предмет стає чимось спів-образно (згідно образу) даним, тобто даним не-без-образно, прекрасно. Гегель, аналізуючи цю ситуацію, вірно зауважив, що тут уявленнякраси як форми взагалі знімається, позаяк Кант бачить ціль і засіб не розірваними протилежностями, що мертво протистоять одна іншій, а взаємопов'язаними, що переходять одна в іншу, а тому й заперечують себе в цьому переході.

Явище є чуттєвого спів-образним вже тільки тому, що воно дається безпосередньо. У цій безпосередності ціль і засіб, зливаючись в самій діяльності людини, перетворюються воістину во-образ, в живий рух уяви, чуттєве ствердження тощо, предмет якого не можна характеризувати в значенні чогось доцільного. Швидше, тут більш придатними являться такі поняття, як «спів-образне», «не безобразне» тощо.

#### **4. 4. ЗАКОНОМІРНІСТЬ ЕСТЕТИЧНОГО ПРОЦЕСУ І ОСОБЛИВОСТІ ЙОГО ІСТОРИЧНОГО АНАЛІЗУ. ДО ПЕРЕДУМОВ ПОБУДОВИ ТЕОРІЇ РОЗВИТКУ ЕСТЕТИЧНОГО**

Сутність естетичного процесу полягає не в тому, що він є формальним визначником буття естетичного. В правильно зрозумілому значенні він є органічним моментом, своєрідним



завершенням такого буття як збоку суб'єктивності, так і з боку об'єктивності свого прояву. У цьому смислі естетичний стан – є не просто чисто суб'єктивною стороною зазначеного процесу; це - специфічний і в певному сенсі єдиний спосіб, завдяки якому естетичне може виявлятися, розкриватися, осягатися таким, яким воно постає в своєму практичному зв'язку з людиною.

Ми не випадково хочемо представити естетичний стан людини способом осягнення естетичного. Адже, зрештою справа не в оцінках чи судженнях смаку, які теж бачаться інструментом такого осягнення. Справа в тому, що поза живою естетичною практикою, поза повнотою сприйняття і переживання людини жодні естетичні цінності не можна назвати дійсними. Це рівнозначно тому, як поза пізнанням і практикою будь-яке питання про буття залишається відкритим. Хоча, з іншого боку, - і це важливо саме з приводу принципового розв'язання основного питання філософії - саме ця сама практика, в даному випадку - жива безпосередність естетичного стану людини, виносить остаточне судження на користь дійсності чи недійсності таких цінностей, отожд, на користь їх об'єктивності чи суб'єктивності. Однак таке судження правильніше пов'язувати не з функціонуванням безпосередньо естетичного сприйняття і переживання, мета яких – є особливою, а з розв'язанням власне філософського завдання, яке передбачає аналіз суто гносеологічної проблематики.

Це означає, по-перше, що не будь-якій практиці дається естетичне. Важливо говорити не про практику взагалі, а насамперед про те її вираження, яке характеризує саму сутність закономірності людської чуттєвої діяльності. Згадаймо ще раз думку К. Маркса: «Пригнічена турботами, нужденна людина є нечутливою навіть до найпрекраснішого видовища...» [1, т. 42, 122]. Значить, перебування людини в нужді, в турботі, взагалі - в невільному стані теж може скласти вираження практики людини. Але це така практика, яка веде до прямого заперечення людської

сприйнятливості естетичного. Тут ця несприйнятливість є тотожною якщо не відсутності здатності людини взагалі виявити і досягнути явище естетичного, то відсутності можливості досягнути його в даній ситуації, за умов буття, що сформувалися.

Але це означає й інше. Щоб мав місце естетичний процес, мало мати у своєму розпорядженні предмет відповідної оцінки, «судження смаку», з іншого боку - мати спонукання до вираження таких оцінок. Не менш важливим є й наявність свободи суспільного стану людини - цієї головної передумови людської сприйнятливості до навколишнього середовища взагалі. Ця свобода не створюється лише волею людини, прямо і безпосередньо вона не визначає і естетичність її стану. Але вона незримо присутня в такому стані як актуалізоване вираження того змісту, який визначає спрямованість переживання людини, сенс її відношення до предмету як до самої себе.

На цю обставину хотілося б звернути особливу увагу. Бо доволі часто в літературі естетичний процес представляється актом пасивним і довільним, який залежить якщо не від зовнішнього предмета і його властивостей, то просто від волі людини і її бажань. Але як в тому, так і іншому випадку залишається незрозумілою і якась інша форма прояву такого процесу, крім форми вираження пасивної оцінки, судження смаку тощо або форми можливого вольового акту, що пов'язаний із здійсненням цих оцінок. У підсумку говорити про закономірності естетичного процесу стає так само важко, як спростовувати можливість випадкових оцінок або довільних суджень людини.

«Коли ми судимо про вчинок людини, - пише, наприклад, М.С. Каган, - ми можемо оцінити і те, що ця людина сказала, і те, як вона це зробила; в першому випадку наше судження буде етичним, а в другому - естетичним»[23, 43].

Емпірично ця думка, можливо, і правильна. Однак щодо відшукання якоїсь закономірності естетичних суджень вона

виглядає малопереконливою. За М.С. Каганом, достатньо висловити те чи інше судження - і ми у полоні тієї чи іншої чуттєвості. Навряд чи це так. Закономірність естетичного процесу не тотожна необхідності здійснення тих чи інших оцінок або суджень людини, хоча поза ними і не можлива. Думка М.С. Кагана тим більш не переконлива, що самому автору відомо положення, яке ближче до істини: одна справа - висловлювати судження про предмет, а інша - сприйняти (пережити) його естетично. М.С. Каган шукає розуміння закономірності естетичних суджень, але шукає поза з'ясуванням цілісної природи людської чуттєвості, поза повнотою бачення її як складного соціального акту ствердження людини.

Щось аналогічне знаходимо і у Ф.Д. Кондратенко: «Те чи інше явище природи, річ, вчинок, поведінка, подія, твір мистецтва, які не виходять за межі нашого уявлення про норму, залишають нас байдужими. В такому випадку байдужість виступає естетичною оцінкою, яка часто виражається в таких судженнях, як "добре", "так собі", "нічого"»[26, 257].

Це положення є цікавим в тому сенсі, що в ньому до крайності загострюється уявлення про чуттєвість як вкрай пасивний і довільний акт, що подібний до випадково виниклої думки людини. Ф.Д. Кондратенко в ім'я встановлення якоїсь закономірності естетичної оцінки виганяє з неї весь власне чуттєвий, небайдужий, «переживаний» бік. Якщо у М.С. Кагана така закономірність ще зв'язується з необхідним вираженням оцінки в її якомусь емоційно-чуттєвому забарвленні, то у Ф.Д. Кондратенко вона зведена просто до байдужого руху судження, що узгоджується з якимось абстрактним «уявленням про норму». Втім, в цьому немає нічого дивного, якщо згадати заключний висновок Ф.Д. Кондратенко: «...в речі нічого не залишається, що можна було б оцінити естетично» [26, 305]. Отже, і сама оцінка може залежати тільки від волі людини, а не від цієї речі.

«Кожен на власному, особистому досвіді міг переконатися, - пише він, - що навіть загально визнані шедеври світового мистецтва, наприклад живописні полотна Ермітажу або Дрезденської галереї, далеко не всі викликають емоційно-чуттєве переживання: повз багатьох з них ми проходимо зовсім байдуже. Чи можна стверджувати, що твори, до яких ми залишилися байдужі (адже для кожного - навіть фахівця, не кажучи вже про малопідготовленого глядача, - це будуть не одні й ті самі твори), - не "естетичні" або оцінили і поставилися до них не естетично, а якось інакше? Здається, що найпалкіші адепти формули "Естетична оцінка, естетичне відношення не існують без емоційно-чуттєвого переживання" - не стануть стверджувати це. Тоді залишається лише припустити: байдужість теж є естетичною оцінкою - одним із проявів естетичного відношення»[26, 257].

Чи не станемо сперечатися з автором про те, який ступінь «емоційно-чуттєвого переживання» міг би служити критерієм визначення естетичності або неестетичності сприйманого. Для Ф.Д. Кондратенко було б великим суб'єктивізмом допущення такого критерію акту переживання людини, хоча це не заважає йому зводити до такого критерію акт байдужості людини. Повторюємо, не станемо сперечатися.

Однак, якщо Ф.Д. Кондратенко визнає за поняттям естетичного вираження чогось чуттєвого, то ми готові відстоювати правомірність формули «естетичне ставлення не існує без емоційно-чуттєвого переживання». Причому відстоювати виходячи з доволі простих міркувань - з розуміння людської чуттєвості як самодіяльності людини.

Для того, щоб залишитися байдужим до творів мистецтва, взагалі не обов'язково відвідувати Ермітаж або Дрезденську галерею, читати художню літературу або вчитися розумінню музики. Філістер, до речі, там, де він ще залишається самим собою і не видає себе за «фахівця», так і чинить. Не мудруючи лукаво десь

перед твором мистецтва, він просто висловлює «свою думку» про нього типу: «нічого», «так собі», «добре» тощо, нітрохи не бентежачись свого становища «малопідготовленого глядача». І в цьому ще є якась безпосередність, принаймні в його ставленні до самого себе. Але щодо творів мистецтва називати цю «гадку» проявом чуттєвості, тим паче естетичної, - м'яко кажучи, є безпідставним, навіть якщо така «чуттєвість» до безперечно «естетичних» (погодимося з автором) речей тут і впливала з певного «уявлення про норму». А якщо такі речі - не "естетичні" (у чому сам автор, судячи зі взятого в лапки терміну «естетичні», сумнівається, вважаючи, що якщо людина знаходиться в музеї, то цим вже автоматично визначається і естетичність її стану), то тим паче не слід було б говорити про байдужість до «загально визнаних шедеврів мистецтва» як про прояв естетичної оцінки людини. Предметом для такої оцінки може слугувати що завгодно, наприклад, камінь, що валяється на бруківці, який може, безперечно, заважати пересуванню перехожих і, безперечно, залишати їх байдужими до себе. Але й, байдужими лише доти, поки, як мовиться, не візьме верх живе почуття нормального, людського пересування і камінь не приберуть з дороги, не вдаючись вже до жодних міркувань і особливих оцінок. Виявляється, і тут дійсність людського чуття перевіряється не пасивністю оціночних суджень, а безпосередністю діяльності людини.

Мабуть, байдужість, скептицизм, нігілізм, песимізм, цинізм тощо - це не стільки почуття людини у власному розумінні слова, скільки певні форми вираження розсудку (хоча і не без-чуйного). І це - в кращому випадку, в разі, коли людина, скажімо, своїм скептицизмом або нігілізмом висловлює якийсь дієвий протест проти існуючого стану справ, який з історичної необхідності вже заслуговує свого заперечення (скептицизм Юма, нігілізм Базарова тощо). У гіршому випадку той самий нігілізм чи песимізм характеризує просто байдужість людини саме до такого прояву

буття, яке є дійсно необхідним. Отож коли розсудок і безпристрасність, яка стоїть за ним ще залишаються в чомусь небайдужими стосовно самої людини, то стосовно предмета оцінки вони є лише посереднім вираженням сприйнятливості людини. Навпаки, рух справжнього почуття - це своєрідне «скидання» з розсудку його безпристрасності й індиферентизму - є рухом такої діяльності людини, предметність якої набуває значимості безпосередності зі всіма висновками, що випливають звідси.

Головний з таких висновків полягає в тому, що ставлення людини до предмета чуттів не може не бути тотожним ставленню її до самої себе без того, щоб її почуття не виявилось розірваним за змістом, за єдністю цілі людської життєдіяльності людини взагалі. У цьому сенсі чуттєвий акт, на відміну від акту відчуття або просто емоційного сприйняття, повинен як мінімум бути вираженим у формі «емоційно-чуттєвого переживання», тобто самоствердження людини як в суб'єктивному, так і об'єктивному відношеннях.

Взагалі вираз «естетичне почуття», строго кажучи, є тавтологічним. Якщо воно - справжнє почуття, то воно не може не бути естетичним, незалежно від того, в який конкретний зміст оформлено: моральний, утилітарний чи політичний. Самостійним його робить лише той бік відношення людини до предмета, який одночасно характеризує і міру небайдужості її до зазначеного смислу людської життєдіяльності. І якщо цей смисл дійсно реалізується в моральній або політичній діяльності, тобто цілі та засоби такої діяльності збігаються і стосовно себе, і стосовно цілі життя людини, то і емоційний стан людини повинен бути тут як мінімум станом у визначеності прекрасного. Це означає, що не існує двох відокремлених законів: для чуттєвості взагалі і естетичної чуттєвості. Їх можна відокремити суто теоретично і тільки з суто пізнавальною метою.

Але якщо Ф.Д. Кондратенко лише передбачає можливість існування апатії як естетичної оцінки, то Л.А. Зеленов говорить навіть про якийсь закон «нейтральності» естетичного відношення, якого підносить до рангу самостійного закону естетики. Звівши естетичне до відношення і відірвавши його від властивостей і особливостей предмета такого відношення, Л.А. Зеленов так і формулює цей закон: «закон нейтральності естетичного щодо конкретних властивостей явищ» [18, 10]. Насправді цим положенням закріплюється не закон естетичного чи - нехай буде - естетичного відношення (для автора це - одне й те саме), а доволі буденне уявлення, буцімто цілісна особливість предмета можлива і без властивостей предмета, інакше кажучи, ніби естетичне тому і нейтральне, що є лише відношенням людини до такого предмету, а не безпосереднім вираженням зазначеної особливості.

Однак про нейтральність естетичного можна говорити лише за умови виокремлення його як категорії, як теоретичного принципу пізнання, який не зводиться до руху об'єкта пізнання. Л.А. Зеленов постійно змішує цей теоретико-пізнавальний смисл естетичного (естетичного як поняття) з його безпосередньо-чуттєвим смислом, на чому і будує цілу галерею «законів», які незрозуміло до чого відносяться - чи то до науки естетики, чи то до власне творчості і руху мистецтва: «закон модифікації естетичного» і «закон художньої умовності», «закон моноканальності естетичної інформації» та «закон синтезу видів і жанрів художньої творчості», «закон єдності абсолютного та відносного в естетичних цінностях» і «закон відповідності форми матеріалу» і т.п.

Якщо відкинути тут абсолютно порожній зміст терміну «естетичне», то неважко помітити, що всі ці «закони» нічого не дають. Вони будуються на найчистішому емпіричному спостереженні, на прагненні найповніше описати (а не розкрити) якісь складні особливості естетичної теорії та художньої творчості. Причому робиться це так, що якщо та чи інша риса теорії або

особливість творчого процесу потрапляє в поле зору такого спостереження, то вона вже подається як «закон». Але в цьому і полягає вразливість такої позиції. Оскільки, зрештою, навряд чи може все потрапити в поле зору такого спостереження. Можливо, не випадковим є те, що Л.А. Зеленов на кожному кроці обходить інші «закони». Так, говорячи про «закон художньої умовності», автор забуває «про закон художньої правдивості». Адже, згідно Л.А. Зеленову, його теж слід було б піднести до самостійного закону.

Нам видається, що виокремлення якогось ряду законів, що стосуються руху естетичного процесу, а значить, і теорії про нього, є можливим тільки на основі розуміння загальної закономірності чуттєвої діяльності. Тому якщо ми виходимо з положення, що характер чуттєвого процесу визначається мірою безпосередності мети, мотиву, запиту людини, які визначають відповідні їм засоби, то цим, по-перше, торкаємося найзагальнішого і суттєвого для будь-якого чуттєвого відношення людини; по-друге, відразу покладаємо вихід в бік розуміння того, що визначеність такого відношення, як вона може фіксуватися самою відмінністю понять прекрасного чи піднесеного, трагічного чи комічного, є лише конкретизацією його ціннісного розходження за шкалою «ступінь безпосередності», тобто в міру зацікавленості. Якщо, нарешті, ця міра, взята за найвищою шкалою людського інтересу, покладена в саморух мети людської життєдіяльності взагалі, в естетичному ідеалі, то звідси вже зовсім просто говорити і про якусь конкретну естетичну закономірність, яка стосується виявлення феномена краси, потворного тощо.

Характер того чи іншого естетичного стану людини визначається конкретно-історичним змістом мети життя людини, в здійсненні якої, як правило, заперечується можливість прояву байдужості до будь-якого з моментів людського буття. Це означає, що тільки в залежності від того, наскільки ця найвища людська потреба може знайти адекватні засоби свого ствердження



(матеріальні чи ідеальні), можна говорити про конкретність естетичного процесу, як вона може фіксуватися у всьому багатстві естетичних понять і категорій.

Таким чином, якщо виходити не з тих чи інших емпіричних цілей і потреб людини, а з цілей гранично широких, пов'язаних з головним і визначальним у бутті людей, з визначеністю їх сенсу життя тощо, то стає зрозумілою вся складність власне естетичної позиції дослідника. Позаяк від останнього вимагається не просто констатація цих цілей як абстракцій, а вміння, по-перше, вивести їх із земної основи; по-друге, усвідомити оформлення їх в деякий образ, в щось по-ідеальному не-без-образне для даного періоду часу; по-третє - і це головне, - зрозуміти їх перетворення в спосіб ствердження людини як одночасно спосіб історичного формування сходинок освоєння естетичного взагалі.

Щодо першого моменту слід зазначити наступне. Дати чуттєву (не просто гносеологічну) визначеність мети життя людини, іншими словами - визначити міру людського інтересу на тому чи іншому етапі історичного буття - вельми складно. Затим що окрім труднощів чисто емпіричного порядку тут існують труднощі і ширшого плану. Як правильно відзначає А.Я. Гуревич, «порівнюючи свою епоху і цивілізацію з іншими, ми ризикуємо застосувати до цих інших епох і цивілізацій наші власні мірки. В якійсь мірі це неминуче. Але слід чітко уявляти собі небезпеку, яка пов'язана з подібною процедурою. Те, що сучасна людина вважає основоположною цінністю життя, могло й не бути такою для людей іншої епохи і іншої культури; і навпаки, те, що здається нам хибним або малозначним було істинним і найістотнішим для людини іншого суспільства»[16, 6].

Ціль життя не слід мислити як щось наперед покладене і одвічно дане, на зразок гегелівського «духу». Для більшої частини людської історії поняття про «найкраще життя», так само як і палке бажання його, пов'язані з функціонуванням відносин панування і

пригноблення. І вже в цьому сенсі вони не могли не бути по-своєму однобічними і обмеженими. У результаті така однобічність пов'язана з відомим перевертанням цілей і засобів виробництва, з функціонуванням принципу виробництва заради виробництва, що так чи інакше накладало свій відбиток на всю чуттєву орієнтацію людини.

Як би там не було, але необережне оперування поняттями «мета життя», «сєнс життя» загрожує сповзанням в бік абстрактного їх тлумачення, вихолощення їх конкретно-чуттєвого історичного змісту, а звідси - і самої визначеності їх для даного часу. Адже, як зазначав К. Маркс, «навіть найабстрактніші категорії, незважаючи на те, що вони - саме завдяки своїй абстрактності - мають силу для всіх епох, у самій визначеності цієї абстракції є так само і продуктом історичних умов і мають повну значимість тільки для цих умов і в їх межах»[1, т. 46, ч. 1, 42]. Це означає, що якщо нас цікавить живий зміст зазначених понять в ту чи іншу епоху, ми повинні підійти до неї з відповідними мірками, зрозуміти її іманентно, не нав'язуючи своїх критеріїв цінностей.

І при всьому цьому недостатньо зупинятися лише на відносності ціннісного змісту понять, що цікавлять нас. Позаяк послідовне проведення думки про цю відносність веде до певного нігілізму в оцінці естетичної культури минулого, що суперечить самому духу марксистського підходу до розуміння значущості попереднього естетичного розвитку людства. Зрештою, такий релятивізм є не менш небезпечним, ніж абсолютизація ціннісних уявлень людей минулого. Тому що, по суті, він призводить до одного результату: людина тієї чи іншої історичної епохи, маючи свій естетичний ідеал, своє уявлення про цінності, своє розуміння краси тощо, нічого не зробила у виробленні нашого уявлення про ці цінності, а якщо і зробила, то тільки в тому сенсі, в якому їх можна бачити простою складовою якихось інших історичних уявлень. У підсумку ідея прогресу такого уявлення обертається

мало не ідеєю «суцільного процесу», ідеєю простого додавання і складання цих складових.

На жаль, у практиці естетичних досліджень нерідко так і виходить. Прагнучи зрозуміти відносність і своєрідність естетичної орієнтації людини тієї чи іншої епохи, ми, природно, не можемо не зачіпати характер реальних відносин цієї людини (економічних, політичних тощо). Природним є й те, що ці відносини, порівняно з сучасними, об'єктивно постають обмеженими з боку чи то економічного, чи то політичного тощо, і цей факт є так само незаперечним.

Однак в подальшому міркуванні допускається помилка. Думка про обмеженість таких відносин автоматично переноситься на розуміння естетичних потреб людини цієї епохи. При цьому здається, що незрілість відносин, скажімо, раба і рабовласника, феодала і кріпака (а їх справді не можна порівняти з розвиненими сучасними відносинами людей), породжує таку саму незрілість художнього бачення світу людини в той чи інший час, обмеженість її чуттєвого сприйняття. Однак достатньо допустити таку думку, і ми не уникнемо вже декількох помилок.

По-перше, зведемо нанівець дійсну досконалість художньої культури минулого, принаймні в її окремих моментах чи проявах; по-друге, позбавимо себе можливості зрозуміти, в силу яких реальних (соціальних, економічних) обставин художнє явище минулого може й понині естетично впливати на нас; нарешті, по-третє, не зможемо з'ясувати смисл наступності чи прогресу в розвитку всіх тих цінностей, які стосовно не тільки даної, а й всіх епох зберігають значення норми, недосяжного взірця, тим самим, зберігають і деяку абсолютність їх естетичної визначеності.

На думку К. Маркса, чарівність, яку несе для нас мистецтво греків, не знаходиться в протиріччі з тією нерозвиненою суспільною шаблоною, на якій воно виростало. «Навпаки, ця

чарівність є її результатом і нерозривно пов'язана з тим, що незрілі суспільні умови, за яких це мистецтво виникло, і тільки й могло виникнути, ніколи вже не можуть повторитися знову» [1, т. 46, ч. 1, 48 ].

По суті, К. Маркс тут накреслює не тільки завдання власне естетичних досліджень, а й єдино правильний шлях його вирішення. Цей шлях передбачає усвідомлення того, що саме незрілість, обмеженість відносин людей тієї чи іншої епохи, тобто деякий по-соціальному негативний момент в їх реальному стані породжує, як свою протилежність, і певну зрілість, закінченість і завершеність їх художнього світосприйняття. Тут фактично вже сформульовано природно діалектичний закон формування самої міри людського інтересу до світу: ступеню всього негативного і почуттєвому заперечного, що є можливим в реальних стосунках між людьми, відповідає і ступінь всього позитивного або зацікавленого, що виробляється і покладається в їхній свідомості, в ідеалі, а отже, і в їхніх почуттях.

Мабуть, протиріччя, що фіксується таким законом, є внутрішнім джерелом формування всіх ступенів художнього світосприйняття. Різниця лише в характері самого протиріччя, як воно виявляє себе в ту чи іншу епоху, на рівні певної видової закінченості художнього виробництва. Принаймні, не слід уявляти, що таке протиріччя і пов'язана з ним закінченість розвитку того чи іншого виду мистецтва є характерними виключно для вузьких меж розвитку мистецтва, скажімо, лише стосовно грецького епосу. Як зауважив К. Маркса, якщо зазначена обставина «має місце у відношеннях між різними його видами, то тим менш вражаючим є те, що ця обставина має місце і у відношенні всієї сфери мистецтва до загального розвитку суспільства» [1, т. 46, ч. 1, 47].

Це означає, що якщо ми хочемо з'ясувати дійсну закінченість тієї чи іншої сходинки художнього виробництва і

співвіднести її з закінченістю сучасного мистецтва, ми не повинні застосовувати до видоутворення мистецтва поняття прогресу в звичайному смислі слова: як рух від чогось нижчого, естетично менш досконалого, до вищого, досконалішого. В такому випадку художні цінності минулого навряд чи викликали б зараз естетичну насолоду.

При цьому питання про розвиток художньої свідомості, про прогрес в естетичному світосприйнятті не знімається і не може бути зняте. Якщо, скажімо, дитяче світосприйняття і залишається чимось неповторним, по-своєму цілісним і досконалим, то це не означає, що воно не повинно розвиватися і підніматися до світосприйняття зрілої людини. Якщо відносно окремих ступенів, видів і жанрів мистецтво і може досягати своєї естетичної довершеності вже на порівняно низьких щаблях суспільного розвитку, на що і вказує К. Маркс, то відносно усієї сфери художнього виробництва, стосовно багатства потреб людини, що формуються, воно не може не вдосконалюватися, не зачіпаючи все нові й нові сторони людського інтересу до світу.

Однак це вже дещо інша тема, що стосується основ побудови теорії розвитку естетичного явища. Розмова про це може стати продовженням викладених тут думок і послужити матеріалом для самостійного наукового дослідження.

#### СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

1. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд.
2. Ленин В.И. Полное собрание сочинений.
3. Апенченко Ю . В пределах одной жизни. – Правда, 1972, 28 февр.
4. Аристотель. Об искусстве поэзии. М., Госполитиздат, 1957.

5. Астахов И. Эстетический субъективизм и проблема прекрасного. – Октябрь, 1961, № 3.

6. Баленок В.С. Естетичне і природа. Питання естетичного відношення людини до дійсності. Київ, Мистецтво, 1979.

7. Буров А.И. Эстетика: проблемы и споры. М., Искусство, 1975.

8. Борев Ю. Эстетика. М., Политиздат, 1975.

9. Босенко В. Диалектика как теория развития. Киев, Изд-во Киев. ун-та, 1961.

10. Вопросы технической эстетики, вып. 2. М., Искусство, 1970.

11. Гегель Г.-В.-Ф. Сочинения. В 14-ти т. М. – Л., Госиздат, 1929 – 1959.

12. Гегель Г.-В.-Ф. Эстетика. В 4-х т. М., Искусство, 1968 – 1972.

13. Герцен А. Общая философия души. СПб., 1890.

14. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М., Искусство, 1972.

15. Дробницкий О.Г. Моральное сознание и его структура. – Вопр. филос., 1972, № 2.

16. Законы эстетики. Материалы межвузовской теоретической конференции. / Горьк. инж.-строит. ин-т. Горький, 1972.

17. Иванов П.Л. О двух формах эстетического в объективной действительности. – Вопр. филос., 1962, № 12.

18. Из истории эстетической мысли нового времени. М., Изд-во АН СССР, 1959.

19. Ильенков Э.В. Об идолах и идеалах. М., Политиздат, 1968.
20. История марксистской диалектики. М., Мысль, 1973.
21. Каган М.С. Лекции по марксистско-ленинской эстетике, вып. 1. Л., Изд-во Ленингр. ун-та, 1964.
22. Каган М.С. Лекции по марксистско-ленинской эстетике. Л., Изд-во Ленингр. ун-та, 1971.
23. Кант И. Сочинения. В 6-ти т. М., Мысль, 1963 – 1966.
24. Кондратенко Ф.Д. Эстетическое как отношение. – В кн.: Эстетическое. М., Искусство, 1964.
25. Корниенко В.С. О законах красоты. Харьков, Изд-во Харьк. ун-та, 1970.
26. Копнин П.В. Идея как форма мышления. Киев, Изд-во Киев. ун-та, 1963.
27. Кох Г. Марксизм и эстетика. М., Прогресс, 1964.
28. Леонтьев А.Н. Деятельность и личность. – Вопр. филос., 1972, № 12.
29. Лифшиц М. К. Маркс, искусство и общественный идеал. М., Худож. лит., 1972.
30. Лосев А.Ф. История античной эстетики. М., Высшая школа, 1963.
31. Марксистско-ленинская философия. Учебное пособие. М., Высшая школа, 1964.
32. Народный университет дизайна (учебная программа) / Горьк. инж.-строит. ин-т. Горький, 1977.

33. О современной буржуазной эстетике. М., Искусство, 1965.

34. Пospelov Г.Н. Эстетическое и художественное. М., Искусство, 1965.

35. Программа II Межвузовской научно-теоретической конференции по торговой эстетике / Центросоюз. Львов, торгово-экон. ин-т, 1968.

36. Философская энциклопедия. В 5-ти т. М., Сов. энциклопедия, 1962 – 1965.

37. Френкин А.А. Буржуазная «социология игры» и проблемы культуры. – Вопр. филос., 1974, № 7.

38. Чернышевский Н.Г. Эстетические отношения искусства к действительности. М., Худож. лит., 1955.

39. Franke Herbert. Phenomen der Kunst (Naturphilosophischer Grund der Aesthetik). Stuttgart – Munchen, 1967.

40. Hicks Herbert G. The management of organisations. N.Y., 1967.

41. Ortega-y-Casset. Gesammelte Werke, Bd. 111. Stuttgart, 1956.

42. Santayana G. The Sense of Beauty. N.Y., 1955.

Переклад з російської П.Л.Куліша

## Посилання

---

<sup>1</sup> Мабуть, сам смисл існування естетичної науки застерігає нас від можливого збіднення поняття естетичного: людство не



---

знає вагоміших цінностей, окрім тих, що позначені поняттями, прекрасного, піднесеного тощо.

<sup>2</sup> Нерідко в такому тлумаченні не бачать нічого поганого. Мовляв, за поняттям «естетичне» приховується не що інше, як чуттєве. А оскільки все оточуюче нас є по суті ...чуттєвим (тут, мабуть, мають на увазі – те, що відчуваємо, сприймаємо тощо), то, відповідно, є і естетичним. При цьому забувають, що чуттєве – це не лише відношення людини до речі, її властивостей і якостей, якими б важливими вони не були у практиці життя, а й відношення до самої себе, до мети, сенсу свого людського буття взагалі. А це такий бік справи, який навряд чи може бути зрозумілим, якщо всю увагу зосереджувати на речі і її властивостях.

<sup>3</sup> На наш погляд, абсолютно недопустимо змішувати поняття «утилітарний» і «утилітаристський». Слід пам'ятати, що таке змішування, коли утилітарному надається крайнє вузький і однобічний смисл, є продуктом буржуазної епохи і буржуазного уявлення про сутність корисного взагалі. Ю.М.Бородай правильно помічає, що змішування в утилітарному суті корисного і задоволення, змішування, яке важко засвоюється як з боку буржуазних істориків естетики, так і з боку буржуазних теоретиків мистецтва, виглядало цілком природним з точки зору античної епохи, де вперше було виокремлено це поняття взагалі. Саме «тут виникає непорушна єдність виробничого, утилітарного і практичного, з одного боку, а з іншого – чисто естетичного і цілком «незацікавленого» любування предметами мистецтва і життя. Прекрасним, з античної точки зору є лише те, що максимально утилітарне, максимально потрібне для життя, максимально корисне, зручне і вигідне, але, з іншого боку, і в той самий час є предметом любування і доставляє цілком безкорисну радість»[32,30]. «Буржуазна соціологія, - пише А.А.Френкін, - виходить з ідеї несумісності гри і утилітарності»[39,123]. Але виходить тому, що «утилітарність, як вона існувала віками, - це історично зумовлений неминучий наслідок важкої повсякденної

---

праці сурових буднів, залежність людини від практичних обставин»[39,123].

<sup>4</sup> Л.І.Буров правильно зазначає: «Слід поставити під сумнів відому тезу про діалектику об'єктивного і суб'єктивного при визначенні краси, тому що цю діалектику можна розуміти по-різному, аж до махістської «принципової координації»»[9,29]

<sup>5</sup> Нам уявляється, що так званий аксіологічний, або ціннісний смисл естетичного є тим самим чуттєвим його смислом, принаймні, якщо самі цінності розглядати доведеними до якогось привласнення чи ствердження їх людиною, тобто завершення в самому почутті людини. В протилежному разі так званий аксіологічний аспект естетичного обернеться тим самим онтологічним аспектом з усіма притаманними йому методологічними помилками.

<sup>6</sup> Стосовно аналізу естетичного йдеться не про якусь «логіку вираження» або «логіку вчування», якими вони традиційно протиставлялися логіці відображення (Шеллінгом, Шопенгауером, особливо - Кроче). Що розсудливим рухом думки неможна осягнути феномен чуттєвого, - ця істина відома ще з часів Канта. Але справа в тому, що вона породила, і нерідко донині породжує уявлення, буцімто теорія естетичного, взагалі естетика, повинна мати свою логіку, принципово відмінну від логіки взагалі. Вказана істина, проте, не припускає такого висновку, оскільки окрім розсудкової (дискурсивної), тобто традиційно аристотелівської, логіки існує і сучасна формальна логіка, і логіка діалектична, чи – логіка як матеріалістична діалектика. І якщо естетичне дійсно неможна осягнути засобами логіки розсудку, то це не означає, що таке осягнення неможливе засобами діалектичної логіки, за допомогою побудови цілісної системи знань, як її можна зрозуміти в значенні сходження цих знань до рівня повноти відображення сутності.

---

У свій час М.Г.Чернишевський зазначав, що прекрасно намалювати обличчя і намалювати прекрасне обличчя – речі, по суті різні [40,9]. Але стосовно деякого кінцевого смислу існування краси і впливу її на людину така розбіжність не має принципового значення, оскільки тут в однаковій мірі важливим буде і те як намальовано, і те, що намальовано. Ймовірно, аналогічне можна сказати і стосовно логіки естетики. Для неї однаково важливим є і те як рухаються знання, і те, до чого вони рухаються, що відображають. Прагнення створити особливу «логіку вираження», чи «художню логіку», які б виключали із себе звичну логіку пізнання, свідомо чи несвідомо веде до заперечення естетики як науки, до підміни її власне теоретичних завдань практичними завданнями мистецтва.

<sup>7</sup> На подібне змішування понять вказував у свій час О.Г.Дробницький. За його словами, це змішування «приводить деяких авторів до того, що вони у своєму теоретичному міркуванні, користуючись буцімто науковими категоріями етики, насправді вживають їх у моральному, нормативно-оцінному значенні»[17,31].

<sup>8</sup> Можна сказати, що вся домарксистська естетика, за виключенням, мабуть, естетики М.Г.Чернишевського, не знала реальної потреби в естетичному, тобто відмінної від потреби людини у мистецтві, у духовних феноменах. Саме це і приводило до ототожнення естетичного з прекрасним, байдужого – з потворним, що в даному випадку доволі логічно. Адже естетичне і байдуже, будучи взяті в системі руху мистецтва, тобто в контексті певних цілей митця, не можуть існувати у тому вигляді, в якому вони є можливими до включення в таку систему, коли залишаються не розв'язаними за своїм антагонізмом, не доведеними до «зняття» цього антагонізму на користь ідеалу, красі. Якби таке «зняття» (і саме на користь ідеалу) не здійснювалось, то втратився б сам сенс існування мистецтва. З іншого боку, якби протиріччя між естетичним і байдужим завжди

---

виявлялися реально розв'язними, то на долю художника випало б просте копіювання дійсності.

<sup>9</sup> Нажаль, неможна не відзначити, що такої помилки нерідко припускаються дослідники й понині, коли необхідність виникнення мистецтва пов'язується не з появою в історичному процесі певних соціальних протиріч, що характеризують розщеплення соціального буття, втрату безпосередності стану людини, а лише з природним, майже вродженим прагненням людей до творчості, до опредметнення своїх сил і здібностей. При цьому такі дослідники не усвідомлюють того, що таке прагнення могло б цілком успішно реалізуватися і не викликати до життя існування мистецтва, якби саме виробництво і реальне життя людей не перетворились для них у сферу відчуження і збайдужіння.

<sup>10</sup> Нажаль, в естетичній літературі вже примелькались вислови на зразок «виховаємо здоровий естетичний смак», «за здорову оцінку», «за здорове естетичне начало» і т.п. . Це «здорове» теж є своєрідною компенсацією втрати в теорії суті логіки і діалектики. Тут чим менше цієї логіки у знаннях, тим більше моралізаторства з приводу того, що «здорове» і що «нездорове» в оцінках слід сприймати за істину. Звідси – і всі переваги таких досліджень доводиться вимірювати ледь не за художніми критеріями: за пафосом автора, за емоційністю його мови, тощо.

<sup>11</sup> В цьому відношенні некоректним виглядає поділ категорій естетики на «об'єктивні» і «суб'єктивні», «об'єктивно-суб'єктивні» (див., напр.: Крюковський М.І. Основні естетичні категорії (досвід систематизації). Мінськ, Вид-во Білорус. ун-ту, 1974; Яковлев Є.Г. Про систему основних естетичних категорій (досвід теоретичного аналізу). – Філософ. науки, 1977, № 4, с.90 – 106).

Категорії завжди об'єктивні за змістом, але суб'єктивні за формою, незалежно від того, узагальненим уявленням про що вони є (чи то уявленням про творчість як таку, чи то уявленням про

---

об'єктивну «властивість» краси). Скажемо, категорія «мислення» так само об'єктивна за змістом, як і категорія «буття», хоча перше само по собі є суб'єктивним, а друге – об'єктивним. Для категорії абсолютно байдуже, ступенем, моментом істини чого вона є.

<sup>12</sup> Для онтологізму ця думка залишається абсолютно незрозумілою. Для нього чуттєвою є саме ця, від віку дана і «рівна сама собі річ», про яку можна сказати лише те, що вона відчувається, сприймається або, з іншого боку, що вона має властивості, які дозволяють її сприймати. Сказати, що чуттєве є процесом, до того ж не просто природного, а й суспільно-історичного порядку, - значить відразу схилити онтологізм до постановки питання про незалежність існування чуттєвості від самих чуттів, тобто від об'єктивності.

Безумовно, чуттєве – об'єктивне. Але об'єктивне не лише тим, що дається відчуттям і сприйняттю, а насамперед тим, що воно саме є практикою, історично змінною предметністю, незалежність існування якої доводиться саме цією зміною її всією діяльністю людей.

<sup>13</sup> Неможна сказати, що цим Гегель вульгаризував чуттєвість людини чи припустився помилки, віддаючи її в такому вигляді на розгляд психології і фізіології. На відміну від старих матеріалістів він значно глибше розумів смисл її історичного розвитку. Адже, за Гегелем, і сам «дух» - суспільний суб'єкт – формувався лише в міру того, як індивідуальна свідомість «піднімала» себе до «духу», тобто збагачувала себе всією реальною культурою людства. Тільки в такому вигляді чуттєва свідомість могла стати предметом розгляду естетики і філософії. В протилежному випадку – і Гегель тут, безумовно, правий – говорити можна лише про чисто фізіологічні процеси людини, що, природно, має бути віднесено до сфери компетенції фізіології.

<sup>14</sup> Звичайно, думки про загальнолюдське в людині є по-своєму виправданими, прийде час, коли інакше непотрібно буде

---

характеризувати людину. Але доти, поки у світі існують не просто люди, а люди, що приналежні певним класам, партіям, абстрактні розмірковування про загальну людяність людини будуть свідомим чи несвідомим відхиленням від дійсної, живої, існуючої людини.

<sup>15</sup> Безумовно, Гегель, виходячи з безпосередності розвитку людського духу, мав всі підстави назвати цей розвиток феноменологічним, а саму науку про нього – феноменологією. Проте цієї безпосередності вистачило рівно настільки, наскільки повинна була з'явитися власна логіка Гегеля. Віднині вся безпосередність такого розвитку перетворюється в чисто інтелектуальний акт і вичерпується в дії однієї самосвідомості, що осягає гегелівську «Логіку».

<sup>16</sup> Так, вся німецька класична філософія була, по суті, теоретичним відблиском величі французької буржуазної революції, її повторенням у свідомості.

<sup>17</sup> Навіть поняття «витвір мистецтва» в строгому смислі слова вказує не стільки на існування, скільки на дієслово, на живий процес. «Творити» (виробляти, робити) мистецтво, вочевидь, означає найближчим чином відтворювати певне відношення, бачення світу, як переживання людини.