

В. П. Іванов ПРАКТИКА І ЕСТЕТИЧНА СВІДОМІСТЬ

ПРАКТИКА
і
ЕСТЕТИЧНА
СВІДОМІСТЬ

В. П. ІВАНОВ

ПРАКТИКА
І ЕСТЕТИЧНА
СВІДОМІСТЬ



МЕТОДОЛОГІЧНІ
ПИТАННЯ
ПОХОДЖЕННЯ
ЕСТЕТИЧНОЇ
СВІДОМОСТІ

Що являє собою естетична свідомість людини? Звідки походить людська здатність до естетичної насолоди і судження за законами краси, яка знайшла свій могутній вияв у мистецькій творчості людства? Чи виникла вона внаслідок відображення відповідних властивостей оточуючого світу, чи притаманна вона всім живим істотам, чи може ця здатність специфічно людська і є органічним виявом саме людського способу життєдіяльності?

У тій або в іншій формі всі ці питання не випадали з поля зору філософської й естетичної думки протягом всієї історії її розвитку. І в нашій сучасній естетиці досі немає одностайної думки про походження і суть естетичної свідомості.

Пропонована читачеві книга охоплює вказане коло складних і цікавих проблем. Її автор, спираючись на марксистське вчення про суспільно-історичну і діяльну природу людини, піддає детальному аналізу сукупність практичних і духовних передумов виникнення естетичної свідомості, характеризує її загальну структуру і життєву роль у розвитку людини. Погляди автора відзначаються своєрідністю, ґрунтовною аргументацією й полемічною заостреністю.

Книга стане в пригоді науковцям, викладачам і всім тим, хто цікавиться актуальними теоретичними питаннями сучасної естетики.

39585

$\frac{7}{1-20}$

$\frac{8-1-1}{702-70M}$

П Е Р Е Д М О В А

Радянське суспільство, що під керівництвом Комуністичної партії вступило в період будівництва комунізму, створило найсприятливіший ґрунт для всебічного розвитку духовної культури й творчої діяльності радянських людей. У Програмі КПРС підкреслюється, що в умовах переходу до комунізму творча діяльність в усіх галузях культури стає особливо плідотною і доступною для усіх членів суспільства і що «художнє начало ще більше одухотворює працю, прикрасить побут і облагородить людину»¹.

Бурхливий розквіт мистецтва в нашій країні, проникнення естетичних норм в усі сфери суспільного життя підносять значення естетичної науки й вимагають від неї осмислення найважливіших закономірностей художньої практики з позицій передового марксистсько-ленінського світогляду.

Серед проблем, що стоять перед естетикою на цьому шляху, однією з фундаментальних є вироблення загального розуміння об'єктивних джерел естетичної діяльності й свідомості людини. Сформульована спочатку як питання про суть краси й узагальнена тепер до уявлення про природу естетичного відношення людини до дійсності, ця проблема протягом усієї історії естетичної думки не випадала з поля зору матеріалістичних і ідеалістичних систем філософії. Домарксівський матеріалізм розглядав красу

¹ Програма Комуністичної партії Радянського Союзу. К., Політвидав України, 1968, стор. 114.

переважно як сукупність властивостей і явищ, відображуваних людськими органами чуття. Однак, незважаючи на прагнення знайти красу в матерії об'єкта, йому так і не вдалося в навколишньому світі виділити якусь одностачну групу властивостей, сприймання яких неминуче викликало б почуття краси. Позиція ідеалізму була ще більше безперспективною. Об'єктивний ідеалізм платонівсько-гегелівського типу вважав красу виявом позалюдських і навіть позасвітових духовних сил, а суб'єктивний ідеалізм Берклі, Юма та їхніх послідовників поставив у центрі духовне «я» людини, дав початок різного роду теоріям «вчуття», «одухотворення», які й нині панують у буржуазній естетиці.

У наш час ідейна боротьба навколо цієї проблеми і розмежування позицій досягли найбільшої гостроти, відображаючи загальний стан ідеологічної боротьби, що розгорнулася у світі. Погляди сучасної буржуазної естетики на природу естетичного, подібно до художньої практики буржуазного мистецтва, дедалі більше наближаються до крайнього суб'єктивізму, заперечення реальності й розумного начала в людській діяльності. Естетична думка Заходу ХХ століття, для якої, згідно з симптоматичним визнанням її представників, «характерні тенденції емпіризму, плюралізму й специфічності, а не фундаментальності і споглядальності»¹, відійшла навіть від тих концепцій ідеалізму XVIII—XIX століть, які в історії естетики становили цілу епоху. Її методологічною основою є різноманітні філософські системи позитивізму, фрейдизму, екзистенціалізму і т. ін., а її фактичним ґрунтом стала деестетизація дійсності й дегуманізація мистецтва, тобто перекручування дійсності, яке відбувається в буржуазній свідомості в період її занепаду. Позбавившись фундамен-

¹ К. Гильберт, Г. Кун. История эстетики. М., ИЛ, 1960, стор. 611.

тальності, вона стала апологетикою — відвертою або прихованою — світу цінностей і смаків, породжених буржуазним способом життя.

На противагу цій пануючій тенденції розвитку буржуазної естетичної думки наша естетика в своєму тлумаченні суті естетичного відношення людини до дійсності ґрунтується на найважливіших положеннях марксистсько-ленінської гносеології й матеріалістичного розуміння історії. Розгляд цієї проблеми з позицій марксистсько-ленінського світогляду дав свої плідні наслідки і в радянській естетичній науці, і в естетиці інших соціалістичних країн. З цього питання видано чимало літератури, висловлено різні точки зору, визначено основні шляхи його дослідження, однак тепер ще не можна сказати, що проблему естетичного остаточно розв'язано. Її вивчення має ще деякі специфічні труднощі й упередження.

Насамперед, в естетиці даються взнаки ілюзії, породжені умовами класового суспільства. Розвиток цього суспільства, оснований на різкій суперечності розумової і фізичної праці, зосередив творчі, а отже й естетичні потенції людини насамперед у сфері духовної діяльності і тим зміцнив переконання, що всі таємниці естетичного криються лише в особливостях духовної творчості й мистецтва. Реальна антитеза праці й творчості призвела до того, що творчий елемент в естетичному розглядали тільки як прояв суб'єктивної духовної свободи, а естетичному сприйманню відмовляли в творчій сутності. Найважливіший крок у подоланні цього суґубо буржуазного підходу зробив К. Маркс уже в своїх ранніх рукописах, пов'язавши виникнення законів краси з самою сутністю людської праці. Цим він дав ключ до нового розуміння естетичного відношення. Ця нібито окрема проблема, що стосується лише однієї форми людської свідомості, насправді виявилася, мало не більше від інших, пов'язаною

із загальним розумінням природи людини, тобто з концепцією історичного розвитку.

Ще одна трудність у вивченні проблеми впливає з того, що історична зміна естетичних цінностей відбувається далеко не так і не в такому порядку, як в утилітарній сфері. Цей факт, розкритий Марксом на прикладі нерівномірності розвитку мистецтва, взагалі може створити сприятливий ґрунт для позаісторичних поглядів, згідно з якими особливі риси естетичного відношення, властиві одній епосі, вважаються характеристикою його загальної сутності як такого. І оскільки до того ж об'єктивний історичний розвиток названих цінностей криється за формою зміни суб'єктивного смаку, то тільки сама історія й може виділити в смаках людей неминущі принципи естетичного відношення. Це в свою чергу вимагає історичного підходу до проблеми.

У нашій естетиці існують усе ще різні, а в деяких пунктах навіть протилежні погляди на природу краси і естетичного взагалі (докладно ці погляди ми розглянемо в першому розділі книги). Причому відмінності стосуються не стільки зовнішнього боку естетичного відношення, який досить докладно описаний і не викликає істотних розбіжностей, скільки розуміння його загальної природи і генетичних джерел. А це неминуче привернуло увагу дослідників до питань методології, бо й сама ця проблема має для всієї естетики насамперед методологічне значення.

Аналіз об'єкта естетичного відношення — того, що звичайно називають естетичною властивістю дійсності, все частіше заходить у безвихідь, коли не спирається на ґрунт людської історії. Адже історичний підхід неможливий без розуміння суб'єкта історії і міри його активної участі в історичному процесі. Досвід показує, що хоч би якою була теорія естетичного, вона — усвідомлено чи ні — виходить з певного уявлення про суб'єкт, до речі навіть

тоді, коли просто нехтує ним. Зрозуміти творчу активність суб'єкта в освоєнні світу, розкрити практичний і духовний механізм цієї активності нині для естетиків надзвичайно важливо, тим більше, що величезні масштаби вторгнення людини в світ природи, властиві сучасній епосі, надають проблемі людини як творчого суб'єкта особливого значення і в філософії.

Естетики все більше розуміють, що проблема естетичного не є природничонауковою. Це насамперед проблема становлення людини й світу людських цінностей. За своїми джерелами це проблема праці, в якій зосереджені всі реальні здатності людини зробити світ таким, який би відповідав її власним цілям і потребам. І оскільки структура праці й зв'язаної з нею (працею) естетичної діяльності виникла в певну епоху людської історії, естетика повинна звернутися до цієї епохи й виділити її загальнолюдські надбання.

Усі ці міркування й визначили загальний характер нашої праці. На думку автора, розв'язання проблеми естетичного полягає не в аналізі та систематизації конкретних об'єктів естетичного сприймання, а в розкритті загальних законів практично-духовного освоєння людиною дійсності і в поясненні того, як ці закони зумовлюють ту особливу структуру людської свідомості, що робить можливими й необхідними естетичне відношення і сприймання. Тому мета пропонованої роботи обмежена дослідженням тих важливих, практичних і духовних передумов естетичної діяльності й свідомості, які історично виникають у ході розвитку людського суспільства. Ці передумови, зрозуміло, склалися з природних, біологічних, фізіологічних, психологічних і соціальних факторів, що вимагало від автора використання деяких даних з природознавства та історії. Крім того, оскільки мистецтво у власному розумінні слова є пізнішим наслідком цього процесу, автор не має наміру аналізувати його.

Однак читач, якому відомі інтереси й пошуки сучасної естетики, повинен помітити, що питання, які розглядаються в цій праці лише в загальній теоретичній формі, мають неабияке значення для розв'язання найбільш животрепетних проблем розвитку мистецтва й художньої творчості.

МЕТОДОЛОГІЯ ПРОБЛЕМИ ЕСТЕТИЧНОГО

1. Про деякі суперечності теорії «естетичних якостей»

Протягом ряду років у радянській естетиці й естетиці соціалістичних країн не стихають суперечки й дискусії навколо проблеми естетичного. Як відомо, питання про природу прекрасного, або, в ширшому розумінні, про походження й сутність естетичного відношення людини до дійсності, цікавить естетичну науку протягом усієї історії її розвитку й найтісніше пов'язане з матеріалістичним та ідеалістичним її напрямками. Кожна епоха надавала розв'язанню цього питання рис власного світогляду з усіма його достоїнствами й обмеженостями. Суб'єктивний і об'єктивний ідеалізм в їхніх різних історичних варіантах, так само як і матеріалізм домарксівського періоду, розглядаючи це питання, створили кожний свою систему поглядів і висновків. Проте проблему не було розв'язано. І тільки з виникненням марксизму стало можливим усвідомити її справжній масштаб і застосувати до її вивчення єдино наукову діалектико-матеріалістичну методологію.

Останнім часом у центрі критичної уваги дослідників виявилася висунута деякими вченими концепція, відома під назвою теорії «естетичних якостей». Великий інтерес до неї зумовлений не стільки глибиною і цінністю пропонувананих нею висновків, скільки тим, що mimохіть вона спрямувала наукові пошуки до з'ясування найважливіших як для розглядуваної проблеми, так і для всієї

естетики загальнометодологічних питань: про взаємовідношення природного і суспільного, суб'єкта і об'єкта, про поняття об'єктивності, про місце свідомості в процесі практики тощо.

З причин, які ми з'ясуємо далі, прихильники цієї теорії поділилися на два ворожі табори, умовно названі «природничим» і «суспільним». Суть першого його прибічники зводять до таких основних положень: 1) естетичне (прекрасне, потворне тощо) існує незалежно від волі, свідомості й навіть буття людини і людського суспільства у вигляді особливих якостей і властивостей, притаманних предметам і явищам дійсності; 2) ці якості є природними, матеріальними як у своїй основі, так і у виявах, бо тільки в матеріальності й може полягати їхня об'єктивність; 3) естетичне сприймання й почуття вперше виникають внаслідок впливу об'єктивних естетичних якостей на органи чуття людини; 4) у зв'язку з цим суть і мета естетичного сприймання полягають у пізнанні естетичних властивостей дійсності, яке, природно, може бути істинним або хибним; 5) існуюча в історії суспільства різноманітність естетичних смаків залежить від повноти та істинності естетичного пізнання, або інакше, насолода є функція від знання відповідних якостей; 6) нарешті, мистецтво можливе лише як особливий вид людського пізнання і відтворення об'єктивних естетичних властивостей світу.

Таким є кредо «природничої» концепції, яка вважає себе єдино можливим, діалектико-матеріалістичним розв'язанням проблеми¹. До своїх наукових переваг вона

¹ Детально ця точка зору висвітлена в таких працях: А. К а л а н т а р. К вопросу об объективности прекрасного. «Философские науки», № 3, 1958; Н. Д м и т р и е в а. О прекрасном. М., «Искусство», 1960; И. А с т а х о в. Искусство и проблема прекрасного. М., «Советский писатель», 1963; И. А с т а х о в. Эстетический субъективизм и проблема прекрасного.— «Октябрь», № 3, 1961; В. К о р н и е н к о.

зараховує не тільки давню традицію розглядати красу як властивість об'єктів, але й звичайний здоровий глузд теоретично недосвідченої людини, яка стихійно переконана в належності естетичної властивості виключно предметові сприймання.

Проте, коли б перелічені нами положення містили в собі вичерпне розв'язання проблеми, то більш ніж тисячолітні суперечки про суть краси, що тривають і нині, мали б стати анахронізмом, принаймні з часів Арістотеля. Саме останній (коли не зважати на деякі ідеї древньої китайської та індійської філософії) найбільш ґрунтовно розвинув уявлення про те, що в основі краси лежать деякі природні властивості предметів, такі як величина, симетрія, пропорція, гармонія та інші.

Ці погляди майже не змінювалися аж до XVIII—XIX століть, коли в естетичних теоріях двох найбільших представників домарксівського матеріалізму—Дідро і Чернишевського — проклало собі шлях розуміння того, що суть краси важко шукати десь поза сутністю самої людини. Суб'єктивний, людський елемент, наявність якого вони припускали в своїх поглядах на прекрасне, багато хто з наших «природників» вважає мало не поступкою ідеалізові з боку великих мислителів.

Однак суть справи якраз у протилежному. Їхні погляди

К вопросу о природе эстетического.— «Вопросы философии», № 6, 1961; М. Баскин. Теория эстетического в современной советской эстетике.— Зб. «Эстетическое». М., «Искусство», 1964; А. Дремов. Объективное и субъективное в эстетическом.— Зб. «Эстетика и современность». М., «Просвещение», 1965; В. Романиенко. Реальность красоты в природе.— «Вопросы литературы», № 1, 1962; В. Романиенко. О красоте природы.— Зб. «Эстетика и современность». М., «Просвещение», 1965; С. Вайман. К вопросу о специфике искусства.— «Вопросы философии», № 11, 1962; С. Вайман. Марксистская эстетика и проблемы реализма. М., «Советский писатель», 1964, а також у ряді інших праць, де згоду з цією теорією висловлено як думку, а не як систему доказів.

в певному розумінні підводять підсумок старим метафізичним уявленням і свідчать про вичерпаність їхньої фактичної і філософської основи. А в дисертації Чернишевського, крім того, міститься, щоправда, як приклад, зародок нового погляду на суть прекрасного — погляду, який наближається до принципів історичного матеріалізму. Чернишевський звернув увагу на те, що лишалось поза полем зору метафізичних систем і про що чомусь уникають говорити наші «природники». Адже, строго кажучи, зовсім не потрібно стояти на ґрунті марксистської філософії, щоб прийти до основних висновків «природничої» концепції. Ці висновки найбільше відповідають саме логіці метафізичної філософії, на основі якої вони й були вперше сформульовані; і тому не випадково, навіть користуючись положеннями марксистської діалектики, прихильники цих поглядів, як ми ще не раз переконаємося, розуміють їх у дусі старого матеріалізму.

«Природнича» теорія має рацію лише в одному, а саме, що природою і її закономірностями не можна нехтувати, з'ясовуючи суть естетичного, але своїм великим досвідом вона разом з тим переконливо довела, що цю суть не можна вивести з самих природних основ.

У нашій естетиці вже дано докладну критику цієї точки зору, і її не слід тут повторювати¹. Однак відзначимо ряд «болючих» питань, яких ми не можемо уникнути в теорії, що розглядаємо. Варто тільки звернутись до наслідків,

¹ Див., наприклад: Л. Коган. Присущи ли действительности эстетические качества? — «Философские науки», № 4, 1959; М. Коган. О красоте природы и о природе красоты. Вестник ЛГУ, № 17, вып. 3, 1962; його ж, Лекции по марксистско-ленинской эстетике, часть I, вид. ЛГУ, 1963, стор. 30—34; Ф. Кондратенко. Эстетическое как отношение.—Зб. «Эстетическое». М., «Искусство», 1964; Ю. Борев. Четыре ахиллесовы пята.—«Октябрь», № 7, 1961; А. Харчев. К вопросу о сущности и специфике прекрасного.—«Философские науки», № 4, 1962 та ін.

що впливають із запропонованих нею принципів, щоб зрозуміти, наскільки вони не збігаються із загальновідомими фактами й практикою естетичного сприймання. І справді, якщо краса, як твердять, є матеріальною властивістю предметів і явищ, то єдиним реальним доказом цього може бути лише пряме виділення її як такої. Цього «природники» зробити неспроможні, та й уся історія науки й практика, які досліджують речовину природи, не залишають уже ніяких надій на те, щоб дістати матеріальну субстанцію краси.

Якщо краса—матеріальна властивість, то її чуттєва дія повинна неминуче викликати й однаковий суб'єктивний ефект у всіх людей з нормальною організацією органів чуття. Червоний предмет — червоний для всіх, тимчасом як добре відомо, що в питанні про його красу люди можуть бути далеко не одноставними. Пояснити цей факт суб'єктивним викривленням естетичного сприймання у різних людей було б надто легковажно: адже не можна відмінність у смаках прирівнювати до дальтонізму. Але разом з тим дати тут інші пояснення неможливо, бо в основі їх мають лежати такі фактори, від яких «природнича» теорія рішуче відмежовується.

Далі. Матеріальність естетичних властивостей повинна означати, по-перше, що відмінність між прекрасним і потворним, трагічним і комічним тощо є розмежуванням, прокладеним самою природою, і що, по-друге, всякий перехід однієї властивості в іншу може й повинен бути зафіксований, як і відповідна зміна в матерії самого об'єкта. І оскільки до того ж природа єдина, то всі вказані процеси повинні бути одноманітними в усіх просторових та інших вимірах. Але чим тоді пояснити загальновідомий факт, коли один і той самий предмет може змінювати свою естетичну якість на очах суспільства, ні на йоту не змінившись у матеріальному розумінні? Інакше кажучи, чому еволюція естетичного сприймання не збігається

однозначно з розвитком матеріальних процесів природи? Адже, не встановивши цієї однозначної залежності з тією ж вірогідністю, з якою, наприклад, наука довела зв'язок між певною частотою електромагнітних хвиль і відчуттям червоного кольору, «природнича» концепція явно стає неспроможною. І тут уже не допомагають ні послання на здоровий глузд, ні численні поетичні свідчення про красу природи, які в науковому спорі здаються більше заклинаннями, ніж доказами. Та й взагалі положення про природний характер естетичного робить питання про походження естетичних якостей таким же зайвим, як і питання про походження природи. І те й друге передбачається само собою.

Такими є лише деякі з «ахіллесових п'ят» даної теорії. Усвідомлення її суперечливості викликало спроби дати нове пояснення естетичним якостям, яке й пропонує теорія так званих «суспільників» — В. Ванслова, Л. Столовича, Ю. Борева та інших авторів¹.

Виступаючи проти першої концепції, «суспільники» все ж запозичують у неї, з одного боку, визнання естетичного особливою якістю об'єктів, а з другого — переконання у тому, що існування цих якостей не має ніякого зв'язку з людською свідомістю і діяльністю індивідів.

Те нове, що вона дійсно вносить порівняно із своїми опонентами, — це ідея про генетичну залежність естетичних якостей від існування людського суспільства й роз-

¹ Див.: В. В а н с л о в. Проблема прекрасного. М., Госполитиздат, 1957; Л. С т о л о в и ч. Об эстетических свойствах действительности. — «Вопросы философии», № 4, 1956; його ж, Эстетическое в действительности и в искусстве. М., Госполитиздат, 1959; його ж, Предмет эстетики. М., «Искусство», 1961; його ж, Проблема объекта эстетического отношения. — «Философские науки», № 4, 1961; його ж, О двух концепциях эстетического. — «Вопросы философии», № 2, 1962; Ю. Б о р е в. Основные эстетические категории. М., «Высшая школа», 1960; Ф. К о н д р а т е н к о. Эстетическое как отношение. — Зб. «Эстетическое». М., «Искусство», 1964.

витуку суспільних відносин. На думку її авторів, природа, матеріальний світ, взятий сам по собі, тобто *до і поза* людським суспільством, є естетично нейтральним. Маючи матеріальні властивості, він позбавлений властивостей естетичних, поки не виникає людське суспільство й не починають діяти соціальні фактори. Що це за фактори і в чому полягає їхня дія?

Теорія «суспільників» пропонує таке пояснення. У суспільстві між людьми виникають, як відомо, об'єктивні, від їхньої волі незалежні суспільні відносини. Ці відносини й становлять те своєрідне середовище, в яке входять не тільки окремі індивіди, а також і весь предметний світ, потрібний для існування людини. Продукти виробничої діяльності людей, а також частина практично не обробленої природи, яка становить «фон» для цієї діяльності й приступна чуттєвому сприйманню,— все це, потрапляючи в сферу суспільних відносин, набирає, незалежно від свідомості людини, людської суспільної значущості. Суспільні відносини немов проймають собою весь предмет і перетворюються тим самим у його властивість, естетичну якість, яка в своєму дальшому існуванні пов'язана вже лише з долею цього предмета.

Весь викладений процес, аж до виникнення естетичної якості, здійснюється поза будь-якою участю в ньому волі й свідомості. Естетична якість, народившись шляхом такого складного й нейтрального щодо людської свідомості синтезу, є незалежною щодо того, хто й як її сприймає і чи сприймає її хтось взагалі.

Так виникає уявлення про естетичні якості, суспільні за походженням і суттю й природні за своїм зовнішнім буттям і виявом. «Об'єкт естетичного відношення, який ми називаємо естетичною властивістю,— сплав речово-природного й суспільного»,— твердить Л. Столович¹.

¹ Л. С т о л о в и ч. Предмет эстетики. М., «Искусство», 1961, стор. 58.

Отже, естетичне є продукт людської історії, а не природи, і виступає завжди як єдність двох начал — матеріального й нематеріального, природного й суспільного — єдність, у якій суспільні відносини перетворюються у сталу властивість предмета, в його специфічну якість.

Після появи естетичних якостей виникає вже знайома нам раніше ситуація: з одного боку, існують об'єктивні якості, з другого — суб'єктивна свідомість, яка вперше знайомиться з цими якостями, коли вони вже сформовані.

Визнавши в суспільних відносинах фактор, який активно творить естетичну якість, ця теорія, звичайно, мала на увазі подолати суперечності «природничої» точки зору. І дещо їй начебто вдалося. Їй, наприклад, вже неважко відповісти, чому один і той самий предмет може викликати у різних людей різні естетичні враження, чому взагалі предмети здатні змінювати естетичні якості, повністю зберігаючи свою матеріальну структуру. Вся справа в мобільності суспільних відносин, які проникають в предмети й покидають їх, не лишаючи абсолютно ніяких матеріальних слідів. Речовина предмета — не більше ніж форма, яка робить чуттєво наочною суть естетичної якості¹. Отже, естетична еволюція світу є в основному рух у плані зміни соціальних відносин.

Але, переносячи джерела естетичного в соціальну сферу, теорія «суспільників» не позбавляється необхідності знайти і в цій новій сфері той суспільний субстрат, наприклад, краси, який «природники» так невдало шукали в матерії об'єкта. Твердження, що «естетична властивість залежить від усієї різноманітності й багатства суспільних відносин»², лишатиметься загальним місцем, поки не

¹ «...Один і той самий за своїми природними якостями предмет може мати різне естетичне значення, залежно від того, в яких суспільних відносинах він перебуває» (Л. Столович. Эстетическое в действительности и в искусстве. М., Госполитиздат, 1959, стор. 42).

² Л. Столович. Эстетическое в действительности и в искусстве, стор. 63.

буде встановлено, які саме групи відносин визначають специфічність якостей прекрасного, трагічного, комічного і т. ін. Щодо цього «суспільники» теж не говорять нічого певного. Крім того, вони мають і більш специфічні труднощі.

Так, вважаючи ознакою об'єктивності естетичних якостей їхню незалежність від волі й свідомості людини, вони прийшли до висновку, ніби їхнє головне завдання — довести, що й суспільний процес, який породжує ці естетичні якості, відбувається поза всякою участю в ньому свідомості.

Інакше кажучи, «суспільники» переконані, що виникнення об'єктивних явищ можуть викликати тільки несвідомі процеси. Згідно з цим переконанням вони, звичайно, повинні були відокремити несвідому творчу силу суспільних відносин від свідомої діяльності окремих індивідів: першим була надана здатність реальної творчості, другим припала лише здатність споглядання.

Зрозуміло, що при цьому процес творчості має відбуватися раніше від споглядання, підготовляючи для нього відповідний матеріал. Ця здатність суспільних відносин випереджати предметну діяльність самих людей і разом з тим синтезувати естетичні якості, придатні для індивідуального споживання, не може не здатися дивною. Але вона стає просто-таки таємничою в ситуаціях, коли естетичне освоєння нових сфер світу починається насамперед з індивідуальних спроб. І справді, як сталося, що суспільні відносини проникли, наприклад, у космос і створили його естетичні якості раніше, ніж там появилася перша в світі людина, яку вразила краса навколосемного простору? «Суспільники» не можуть задовільно пояснити цю суперечність з тієї причини, що зображують практику як таку, що передує самим практично діючим індивідам, як стихійний процес, що відбувається незалежно від свідомої цілепокладаючої діяльності людей. За всією цією

надуманою конструкцією криється намір «очистити» практику від будь-якого свідомого елемента, щоб врятувати своє особливе розуміння об'єктивності естетичних якостей.

Суспільні відносини вважаються таким абстрактним началом, що діє само по собі й може проникати в предмети та надалі залишатися в них, навіть коли останні випадають із сфери суспільної практики. В. Ванслов, наприклад, глибоко переконаний, що «краса античних статуй об'єктивно існувала й тоді, коли вони, поховані під землею, не були ще знайдені під час розкопок і, отже, не були предметом споглядання»¹. [Здоровий глузд у цьому випадку, звичайно, теж не протестує: він тільки не може перевірити, чи справді «значущість» предмета може існувати поза тим, для кого цей предмет тільки й має значення].

У підсумку виходить, що єдиний суб'єкт суспільної практики виявляється штучно розчленованим на два суб'єкти — суб'єкт творчості, який творить якості, і суб'єкт сприймання, який зазнає насолоди від них. Однак, якщо ці суб'єкти діють незалежно, то гармонія, яка виникає між продуктами діяльності одного й спогляданням другого, вимагає від теорії додаткової аргументації. Зокрема, потребує обґрунтування висновок про те, що людська значущість предметів і явищ може існувати поза й незалежно від існування людини й людського суспільства:

Як бачимо, ізоляція суспільних відносин від свідомості й діяльності індивідів не може не позначитися негативно і на самій теорії.

Але що таке суспільні відносини, як не реальна практична взаємодія індивідів, які мають свідомість, і що таке

¹ В. Ванслов. Проблема прекрасного. М., Госполитиздат, 1957, стор. 86.

самі індивіди, як не сукупність суспільних відносин? К. Маркс рішуче відкидав абстрактні уявлення про суспільство і про його структуру, коли писав: «Особливо слід уникати того, щоб знову протиставити «суспільство», як абстракцію, індивідові. Індивід *є суспільна істота*»¹.

Прагнення «суспільників» витлумачити об'єктивність практики як її цілковиту незалежність від людської свідомості призводить не тільки до фактичних суперечностей, але й до нездатності збагнути органічний зв'язок між свідомістю, суспільністю й цілепокладаючою діяльністю людей.

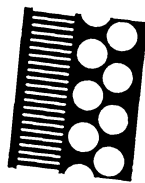
* * *

Основні ідеї обох розглянутих теорій ґрунтуються на деяких загальних методологічних уявленнях, які дають змогу з'ясувати їхню, так би мовити, логічну структуру.

Перше, що звертає на себе увагу, це саме поняття естетичних якостей, яке в окремих принципових положеннях не збігається з тим, що нам відомо з філософії про якість як таку.

Діалектико-матеріалістична філософія вбачає в якісній визначеності предметів і явищ вираження диференціації матеріального світу, результат універсальної взаємодії і руху всіх матеріальних систем. З погляду діалектики речі суть процеси, які досягли порівняно сталого відокремлення в системі певних матеріальних відношень. Тому цілком помилковим, метафізичним є уявлення про можливість існування речей і їхніх якостей поза будь-якими взаємодіями й відношеннями. «Річ у собі *взагалі є пуста, безживна абстракція*, — писав В. І. Ленін. — В житті

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений. М., Госполитиздат, 1956, стор. 590.



в русі все і вся *буває* як «у собі», так і «для інших» у відношенні до іншого, перетворюючись з одного стану в інший»¹.

Ф. Енгельс теж підкреслював, що «про тіла поза рухом, поза всяким відношенням до інших тіл, нічого не можна сказати»². Але, мабуть, те, що про них можна сказати напевне, залежить від визначеності їхніх відношень. У становленні речі та її характеристики різним відношенням належить разом з тим неоднакова роль. Так, внутрішні відношення речі (елементів її структури), які становлять основну суперечність її існування, характеризують її суть — основу всіх можливих зовнішніх відношень речі та її якісної різноманітності, що виникає на поверхні буття.

Будь-яка річ має безліч якостей, але останні ніколи не існують як готовий, одвічний, даний разом із самою річчю набір визначеностей. Інакше кажучи, річ не укомплектована якостями на весь період свого існування. Навпаки, її справжній розвиток саме в тому й полягає, що, вступаючи у все нові зв'язки з новими речами й явищами, вона реально проявляє своє буття в тих чи інших конкретних якостях.

Якість поза специфічним для неї реальним відношенням перетворюється на абстракцію простої належності. Отже, відношення, взаємодія є дещо більше, ніж зовнішня підстава для виявлення річчю того, що вона мала в собі і раніше. Якість, зрозуміло, не приходить до речі іззовні, але вона є її внутрішнім становленням за допомогою якогось зовнішнього відношення. Як слушно зауважив Гегель, якість виникає на межі речі й тому в її (якості) визначення негативно входить також і те, що лежить за цією межею. Коли сутність має своєю передумовою

¹ В. І. Ленін. Твори, т. 38, стор. 95.

² К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 33, стор. 64.

внутрішнє «роздвоєння єдиного», то для якості потрібно «дещо й інше», причому не «інше» взагалі, а саме інше цього «дещо». Виходить, якість є буття «в собі», яке існує, проте, тільки у відношенні до іншого. І тільки при такому її розумінні можна взагалі говорити про якісний розвиток предметів і явищ дійсності.

Досить зважити хоч би на ці положення діалектики про природу якості, щоб зрозуміти, наскільки так звані естетичні якості не вкладаються в їхні рамки. На думку «природників», ці якості є продукт природної самовизначеності предметів і явищ, але разом з тим вони, як відомо, не виявляються в жодній з матеріальних взаємодій і відношень. Предмети і явища не виступають, скажімо, як прекрасні ні в зв'язку один з одним, ні навіть у відношенні до тварин і їхніх здатностей чуттєво сприймати. Отже, краса природи існує в ній, але немов би не для неї.

Це досить дивна обставина, і вона мимоволі породжує думку, що краса є якимось надлишком природного розвитку й значення цього надлишку має виявитись лише на наступних щаблях природної еволюції. Природа немов випереджає свої нереалізовані наміри. Не випадково в зв'язку з цим деякі «природники» шукають опору в явно телеологічних поглядах¹.

Інакше й бути не може. Адже, оскільки матеріальна краса як властивість не може виявити себе в жодній з існуючих матеріальних взаємодій, то це її невиявлене, приховане і, отже, нерухоме буття має по суті негативний зміст. А перехід її до позитивного буття пояснюється так, що, існуючи до людини, вона, проте, має здатність виявляти себе лише на людському рівні взаємодій. Інакше

¹ К. Зелінський, наприклад, хоче з'ясувати «поняття внутрішньої мети, що спрямовує рух матерії до розмірності, до досконалості будови, до того якісного стану, який ми можемо сприймати як сигнал краси». (К. Зелінський. О красоте.— «Вопросы литературы», 1960, № 11, стор. 127).

кажучи, самé існування краси як матеріальної властивості природних речей потребує появи такого контрагента (людини), щодо якого вона (краса) могла б утвердити себе і вперше довести, що вона таке¹. Краса є немов своєрідним авансом, виданим природою людині, яка ще не існує. Подібно до сплячої красуні, вона лише чекає свого обранця-принца, який би пробудив її до активного буття. Але чому природно виниклі естетичні властивості потребують до себе уваги суспільної людини — це лишається нерозкритою таємницею теорії «естетичних якостей».

Тут же слід порушити, нарешті, головне питання: а звідки ми взагалі можемо дізнатися про існування цих особливих якостей? Теорія відповідає: з почуттів, які вони в нас викликають, бо єдиною причиною виникнення у людині естетичних почуттів і свідомості є естетичні якості дійсності. В чому ж тоді полягає суть цих якостей? У тому, відповідають нам, що вони естетичні. Отже, естетичність свідомості впливає з естетичних якостей, існування яких у свою чергу засвідчується естетичною свідомістю. Так центральна ідея теорії естетичних якостей, висунута як незаперечна, виявляється звичайною тавтологією.

Трудність, якої зазнає в даному разі теорія, полягає в тому, що для естетичного відношення не існує такого критерію практики, який би доводив реальність свого об'єкта незалежно від споглядання. Тому, не заглиблюючись в діалектичну природу відображення світу людською свідомістю, теорія естетичних якостей знаходить собі вихід у припущенні, що кожному специфічному видові споглядання і почуття відповідає аналогічна його природі реальність.

Але це припущення є не чим іншим, як мудрістю ста-

¹ Легко зрозуміти, що естетичні якості, як їх тлумачать «суспільники», мають ту ж саму особливість.

рої, метафізичної філософії XVII—XVIII ст., яка вважала, що в свідомості й чуттях людини не може бути нічого такого, чого б не було в самій природі. Тому, коли один з найбільш стійких і переконаних «природників» І. Астахов визнає за безперечну істину марксизму таке, наприклад, твердження: «Наші відчуття і сприйняття сугь образи зовнішнього світу. Отже, наші уявлення про прекрасне — відображення прекрасного в об'єктивному світі»¹, — то він навіть і гадки не має, наскільки уразливою і здатною викликати хибні висновки є сама логіка такого міркування. Ця логіка була, наприклад, свого часу досить зручним інструментом богослів'я, яке доводило буття боже посиланнями на наявність у людини релігійного почуття.

Чи можна твердити, що релігія відображує якісь об'єктивно існуючі релігійні якості дійсності? Згідно з теорією естетичних якостей, слід відповісти на це питання ствердно, бо коли б не було якостей, не було б і відповідної свідомості, оскільки змістом свідомості може бути лише те, що існує як відповідний їй об'єкт. Так само моральна свідомість повинна, очевидно, мати своїм об'єктом особливі моральні якості, що існували до того, як сама ця свідомість виникла й стала їх пізнавати.

Уся справа в тому, що ні форми суспільної свідомості, ні навіть окремі конкретні уявлення людини не є механічним повторенням зовнішнього впливу. Вважати інакше — означає уявляти собі людську свідомість тим горезвісним фортепіано, на якому природа виконує свої гами.

Як бачимо, у висновках теорії естетичних якостей помітно позначається логіка метафізичного мислення, що приводила, до речі, і в інших галузях знання до аналогічних результатів. Ф. Енгельс писав, що і в «природо-

¹ І. Астахов. Искусство и проблема прекрасного. М., «Советский писатель», 1963, стор. 47.

товарів. Зупинившись на рівні цієї видимості, політекономія дізналась би про природу вартості так само мало, як мало свідчить про природу естетичного теорія, яка називає його властивістю речей.

Але ця видимість знадобилася «суспільникам» для того, щоб хоч таким способом обґрунтувати цілковите алібі естетичного і його генезису щодо практичної участі людини в цьому об'єктивному процесі. Так теорія естетичних якостей віддає належне ще досить поширеному в естетиці переконанню, ніби діяльність суб'єкта накладає на все, до чого вона доторкнеться, зрадницький відбиток суб'єктивізму, сваволі, що підривають будь-які основи об'єктивності¹.

Суб'єктивне і об'єктивне часто тлумачать як абсолютні протилежності поза якими б то не було умовами й обмеженнями. Тим часом реально ця антитеза розв'язується в історичному розвитку суспільної практики і пізнання, але теорії естетичних якостей саме історизму й бракує. Її «природничий» варіант взагалі далекий від історії, а концепція «суспільників» посилається на історію формально тільки для того, щоб проголосити принцип виникнення естетичних якостей. Адже, назвавши естетичне властивістю предметів, теорія надалі по суті нехтує історією і разом з тим вичерпує саму себе.

Далі будь-який аналіз стає просто зайвим, бо наперед відомо, що він не зможе відкрити в цих властивостях нічого більше, крім того, що вони є естетичними. Тому

¹ «Чи розглядатимемо ми прекрасне в природі залежним від воли і свідомості людини, чи залежним від людини і людського суспільства, суть справи від цього аж ніяк не зміниться...» [И. Астахов. Искусство и проблема прекрасного, стор. 46—47]. Такі самі думки можна знайти в статті С. Пермякова «О субъективистских тенденциях в эстетике» («Вопросы философии», № 5, 1961), у статті П. Строкова «Все-таки субъективизм» («Октябрь», 1961, № 12) та в багатьох інших працях.

теорії естетичних якостей в цьому випадку не лишається нічого іншого, як підкреслювати різноманітність естетичних якостей і примножувати кількість прикладів, що підтверджують її найперше припущення.

2. Суб'єкт і об'єкт. Принцип історизму

Теоретичний аналіз суті естетичного, як свідчить досвід, дедалі частіше ставить перед естетикою проблему «людина — природа» і змушує осмислювати цю проблему в плані взаємодії суб'єкта й об'єкта.

А. Буров ще в 1956 році, до того, як розпочалися широкі дискусії в естетиці, цілком слушно зауважив, що «вузол проблеми естетичного — в діалектиці об'єкта і суб'єкта»¹. Наступні дискусії лише підтвердили цей висновок.

Дедалі частіше в працях дослідників зустрічається думка про те, що суть естетичного прихована не в самій дійсності, а в специфіці людського відношення до неї².

Це означає, що в естетиці поступово проторює собі шлях розуміння методологічного значення категорій суб'єкта й об'єкта. Однак, на жаль, у ці категорії ще нерідко вкладають далеко не однаковий зміст.

З цього погляду заслуговує на увагу позиція прибічників теорії «естетичних якостей». Намагаючись довести, що естетичне є властивістю об'єктивної дійсності і що ця властивість виникає та існує незалежно від суб'єкта, вони тим самим схильні зводити суб'єкт до людської свідомості, а естетичне відношення — до відображення в цій свідомості об'єктивних естетичних властивостей. В. Ван-

¹ А. Буров. Эстетическая сущность искусства. М., «Искусство», 1956, стор. 184.

² Див.: Л. Пажитнов. Проблемы эстетики в «Экономическо-философских рукописях» К. Маркса.— Зб. «Вопросы эстетики», № 1, М., «Искусство», 1958; В. Тасалов. Об эстетическом освоении действительности (там же); С. Гольдентрихт. Об эстетическом освоении действительности. Вид. МГУ, 1956; Ф. Кондратенко. Эстетическое как отношение.

об'єктивності, тимчасом як об'єкт має на собі відбиток суб'єктивного.

Цей обмін ознаками не може бути вичерпаний розв'язанням основного гносеологічного питання, тому в понятті об'єктивності приховано два плани: по-перше, об'єктивність розуміють з точки зору протилежності матеріального й ідеального, і тут об'єктивним є те, що є матеріальним; по-друге, під об'єктивним розуміють також усе, що стосується об'єкта й являє собою зовнішнє поле діяльності суб'єкта. І те й інше однаково властиве відношенню суб'єкта й об'єкта, але перше виражає їхню абсолютну протилежність тільки в гносеологічному плані, а друге стосується їхнього практичного зв'язку й містить у собі перше як момент.

Ті, хто розуміє під суб'єктом свідомість, а під об'єктом — матерію, нездатні раціонально мислити й припустити хоч би найменшу залежність об'єкта від суб'єкта, бо таке припущення було б по суті ідеалістичним. Тому вони обмежуються відзначенням однієї залежності суб'єкта від об'єкта, лишаючи найважливішу в природі суб'єкта практичну функцію зовсім не розглянутою.

Існування матеріальної дійсності незалежно від свідомості ще не означає її існування як об'єкта. Природно, щось повинно спочатку існувати, перш ніж стати об'єктом, — існування є загальна передумова, проте не вона визначає властивість предмета бути об'єктом¹.

Об'єкт є дійсність, яка, крім відношення до суб'єкта, може існувати лише як дійсність, але не як об'єкт. Об'єкт — не тільки дійсність взагалі, але дійсність для суб'єкта, отже також дійсність його самого.

¹ На необхідність розрізняти поняття «буття» і «об'єкт» правильно вказує С. Л. Рубінштейн у праці «Бытие и сознание». М., Вид-во АН СРСР, 1957, стор. 56—57. Див. також: П. Копнин. Введение в марксистскую гносеологию. К., «Наукова думка», 1966.

Інакше кажучи, природний світ у тій мірі, в якій він перетворений в об'єкт, стає людським світом, у якому людина діє і стверджується.

Але тут виникає ще одне важливе питання. Суб'єкт є суспільним, він має свідомість, яка виражає цю суспільність, тимчасом як його взаємодія з природним об'єктом має виключно матеріальний характер. Практика людини з фактичного боку не являє собою нічого більше, крім сукупності природних процесів і рухів: усі знаряддя людської діяльності взаємодіють з предметним світом просто як природні тіла. Питається: як же суспільна, духовна сутність людини втілюється в об'єкті, в продуктах практичної діяльності?

Ми знаємо, що людина окреслює свої практичні зусилля рамками ідеальних цілей і задумів. Ми говоримо, нарешті, про реалізацію цілей і доцільність продуктів праці. Чи можна припустити, що за допомогою практики ідеальні цілі, задуми, уявлення переносяться в предмет і стають його особливою нематеріальною властивістю, яку людина може розкривати й використовувати? Якщо ні, то яким має бути механізм реалізації цілей і створення суспільного продукту; якщо так, то тоді ми повинні визнати можливість існування ідеального поза суб'єктом, і, більше того, можливість його прямого, безпосереднього контакту з матеріальним об'єктом.

Саме так прагне уявити суть справи «суспільна» теорія естетичних якостей, яка оголошує суспільність, суспільну значущість, цю внутрішню пружину естетичного, самостійною властивістю предметів. Причому, неодноразово відзначається також, що ця суспільна значущість не є матеріальною, але водночас не залежить від свідомості людини, з чого можна зробити висновок, що вона не є ідеальною. Що ж вона таке? Теорія не випадково замовчує це. На її прикладі ми знову зустрічаємося із суперечністю, яка впливає із спроби мислити практичну

взаємодію суб'єкта й об'єкта виключно в рамках їх гносеологічного протиставлення.

Насправді матеріальне й ідеальне протистоять одне одному не як два самостійних начала, що здатні вступати чи не вступати в безпосередній контакт, а як предмет і його ідеальний образ у суб'єкті, що пізнає. Людська свідомість має ознаки ідеального лише як пізнавальний образ, і тому вважати ідеальне здатним бути поза суб'єктом так само неправильно, як вважати образ властивістю предмета, тобто сприймати відображення за відображуване.

Отже, ідеальність свідомості лишається при самому суб'єкті, але щодо своєї функціональної структури і практичної ролі вона відноситься до зовнішнього світу вже не як ідеальний образ. Крім того, що самі образи виникають на практичній основі, вони і в свідомості зазнають зміни, перетворюються на нові уявлення, одним словом, розвиваються за всіма законами соціально організованої практичної діяльності¹. Будучи статичним зліпком, вони втратили б свою пізнавальну й образну природу. Суть справи полягає в тому, що й процес мислення відбувається як предметна діяльність і в цьому розумінні його можна реалізувати, оскільки він є своєрідним продовженням трудового процесу в суб'єкті. Тут свідомість і предметна діяльність співвідносяться не стільки як образ і його предмет, скільки як внутрішній і зовнішній бік єдиного процесу. Тому й перехід цього внутрішнього в зовнішнє, суб'єктивного в об'єктивне не можна розуміти як буквальне перетворення ідеального в матеріальне.

Але звідси випливає один принципово важливий висновок, що стосується способу практичної реалізації людських цілей і перетворення зовнішніх предметів у суспільні

¹ Про специфіку ідеального див.: С. Рубинштейн. Бытие и сознание, стор. 41—43.

предмети. Речовині природи зовсім байдуже, що саме людина має на меті відносно цієї речовини, та й чи має щось взагалі. Більше того, з боку природної об'єктивності відмінність між вихідним матеріалом праці й перетворенням його в продукт, в здійснену мету, є цілком природна зміна (зміна властивостей, форми і т. ін.), яка відбувається таким же природним способом. І тільки не об х і д н і с т ь цієї зміни, викликана суб'єктом, перетворює її у працю на відміну від звичайних природних процесів. Але цю необхідність, зрозуміло, дано тільки суб'єктові.

Праця, втілюючись у продукт, перетворюється на його сталу властивість. Але чи відбувається це саме з метою? Чи стає доцільність продукту його сталою суспільною властивістю, яка зберігається незалежно від суб'єкта, подібно до краси згаданих В. Вансловим античних статуй, свого часу створених людиною, а потім похованих під землею? Чи зберігають продукти праці свою суспільність як своєрідну другу субстанцію, незалежно від відношення до них людей?

Прибічники «суспільної» концепції естетичних якостей відповідають на це ствердно. Проте вважати так — означає по суті припускати, що предмет може мати властивість о б ' є к т а поза відношенням до суб'єкта. Насправді, людська доцільність продукту і його значущість реально виявляються не в тому, що він створений з певним наміром, і навіть не в тому, наскільки цей намір виконано, а в тому, чи здатний продукт практично задовольнити потребу суб'єкта, яка відповідає цьому намірові. Не тільки продукти праці, але й просто споглядувані предмети можуть мати для людини суспільне, духовне значення лише тоді, коли вони дані їй п р а к т и ч н и м способом, тобто в безпосередньому відношенні до її утилітарних або духовних потреб.

На думку суспільників, зокрема згідно з їхнім розумінням об'єктивності, можуть здатися парадоксальними,

наприклад, слова Маркса про те, що «одяг стає дійсно одягом лише тоді, коли його носять; будинок, в якому не живуть, фактично не є дійсним будинком. Таким чином, продукт на відміну від простого предмета природи проявляє себе як такий, стає продуктом тільки в споживанні»¹. Справа не змінюється від того, споживає людина продукти праці чи предмети природи, споживає вона їх утилітарним чи духовним способом,— йдеться про те, що суспільна суть будь-якого предмета опосередкована відношенням до суб'єктів. І коли поза відношенням до людини будинок взагалі не є будинок, то чи може він бути прекрасним будинком і чи можна твердити, що поховані під землею античні статуї були прекрасними, коли, за логікою Маркса, їх сумнівно називати навіть статуями? Відомо, наприклад, що дикуни деяких відсталих племен, коли до них випадково потрапляли рушниці європейців, використовували їх тільки як дрючки. Можна спитати, чи були рушниці рушницями, перейшовши до рук суб'єктів, які мали безмежно нижчу суспільну й інтелектуальну організацію? Мабуть, ні. І теоретично, і практично рушниця справді перетворювалась на дрючок, стаючи проявом і утвердженням способу життя дикунів. Отже, предмет, лишаючись одним і тим самим щодо свого матеріального буття, може зазнати кардинальних змін як суспільний предмет, об'єкт. Суб'єкт знаходить в об'єкті лише те, що відповідає його власним духовним і практичним можливостям, зміст предмета належить йому настільки, наскільки він може утвердити в ньому свої потреби, бо «...природа, взята абстрактно, ізольовано, фіксована у відірваності від людини, є для людини ніщо»².

Відношення між суб'єктом і об'єктом завжди конкретне, воно не підлягає вибору чи довільній зміні; од-

¹ К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 12, стор. 675.

² К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений, стор. 640.

ного разу виникнувши, воно розвивається за своїми специфічними законами і має історичний характер, отже, кожний момент цього свого історичного розвитку суб'єкт і об'єкт виявляються гідними один одного: який суб'єкт, такий і об'єкт, і навпаки. Як бачимо, і суспільна значущість будь-якого предмета існує не взагалі, як його властивість, і навіть не для суб'єкта як такого, але тільки для відповідного суб'єкта й тільки в практичному зв'язку з ним.

Один і той самий предмет може бути різним об'єктом для суспільно й історично відмінних суб'єктів, тому брати предмет в абстракції — чи то як даний природою, чи то абсолютизуючи якесь закріплене за ним однобічне значення, — означає не розуміти розвитку предметного світу в особливому плані практичної взаємодії суб'єкта й об'єкта. Діалектику цієї взаємодії В. І. Ленін переконливо пояснив на простому прикладі використання склянки, показавши, що «вся людська практика повинна ввійти в повне «визначення» предмета і як критерій істини і як практичний визначник зв'язку предмета з тим, що потрібне людині»¹.

Все сказане переконує в тому, що питання про природу естетичного не можна розв'язати за допомогою антитези «матерія — свідомість» (тобто або естетичне — матеріальна властивість, або — духовна сутність) і що його справжню методологічну основу слід шукати в діалектиці суб'єкта й об'єкта, зміст якої прихований в історичному розвитку процесу праці.

* * *

Вирішальна роль праці у виникненні людини, розвитку її здібностей, а отже, і всіх форм відношення людини до світу є таким загальновідомим фактом, що, досліджуючи,

¹ В. І. Ленін. Твори, т. 32, стор. 71.

наприклад, естетичну діяльність, на нього нині частіше посилаються, ніж його аналізують. У більшості робіт з естетики працю розглядають тільки як фактор, що виховує і розвиває людину до рівня, на якому вона вже здатна помітити й відчути красу навколишньої дійсності. Що ж до творчої особливості праці, то в естетиці її розглядають в основному в плані художньої творчості, де вона не викликає ніяких заперечень.

Проте справжня роль праці більш істотна, ніж бути тільки зовнішнім засобом культивування почуттів. Подібно до того, як історично праця передує естетичному відношенню і є його базисом, так і логічно, тобто з точки зору внутрішньої будови, естетичне відношення не можна мислити інакше, як породжене структурою праці. Коли відсутні особливі естетичні якості в об'єкті й апріорні задатки естетичного споглядання в суб'єкті, праця лишається теоретично й практично єдиним вихідним пунктом. Тому все завдання, але і вся трудність полягають у тому, щоб теоретично відтворити виникнення естетичного відношення людини з передумов, які є разом з тими моментами процесу праці.

Яке місце в цьому відтворенні повинен зайняти історичний, фактичний матеріал? — З одного боку, виникнення зачатків естетичного відношення до світу й естетичної діяльності належить, як відомо, до первісної історії суспільства і, здавалось би, саме її аналізом і має обмежитися строго об'єктивне дослідження: виникнення треба простежувати там, де воно справді мало місце. Але, з другого боку, той факт, що естетичне відношення і мистецтво виникали повсюдно в усіх людських колективах, незалежно від їхньої своєрідності, і прогресивно розвивалися протягом наступної історії людства, — цей факт незаперечно свідчить, що причини, які їх породили, мають загальний характер і діють навіть тоді, коли первісне

суспільство стає історично пройденим етапом. Звідси впливає, що коли теорія й повинна зважити на умови й обставини первісного суспільства, то вона зобов'язана виділити й вивчити в них насамперед те, що історично зберігається як загальнолюдський елемент. Тому пер-в і с н і с т ь суспільства і всі її минущі особливості стають неістотними для мети дослідження.

Коли йдеться, наприклад, про процес праці, то за винятком речових форм вираження, які становлять його первісність, аналізувати слід розвиток його загальної структури, елементи якої є загальнолюдським надбанням. Так само і в первісній свідомості для нас важливий не конкретний зміст людських уявлень, а її внутрішні механізми. Тільки при такому підході теорія зможе відокремити реальну суть справи від того, якою вона поставала в о ч а х первісної людини.

Історики й естетики, наприклад, досі сперечаються про те, якою мірою образну творчість первісних людей слід вважати мистецтвом, що виражає власне естетичні уявлення. Вже давно існує погляд, який поділяють навіть учені прогресивного напрямку, що цю творчість спонукали насамперед релігійні міркування, які нібито й були першоджерелами мистецтва. Цей погляд не суперечить фактам, бо все первісне мистецтво справді пройняте релігійною свідомістю; проте теоретично він цілком помилковий, оскільки, додержуючись його, теорія насправді бере за вихідний пункт не реальний зміст процесу, а те, якого вигляду він набуває в с в і д о м о с т і первісної людини. Тобто, враховуючи тільки зовнішність факту, вона бере собі за основу і л ю з і ю первісної людини про смисл власної діяльності. Але, зрозуміло, люди епохи палеоліту зовсім не знали реального значення образної творчості, яке вони сприймали переважно в релігійному плані. Більше того, це значення об'єктивно відкрилося тільки в дальшому розвитку мистецтва, коли практично

виявилися особливості, приховані раніше в зародковій формі.

Тому тільки з точки зору розвинутого мистецтва й естетичного відношення можна зрозуміти в об'єктивній тенденції той процес зародження естетичної діяльності людини, який відбувався в первісну епоху. К. Маркс писав, що анатомія людини — ключ до анатомії мавпи, тобто вищий ступінь розвитку явища може бути інструментом для розуміння його менш зрілих історичних форм. Але водночас він застерігав від помилки, пов'язаної з внесенням в об'єкт, що вивчається, рис, запозичених з наступних ступенів його розвитку.

Теорія взагалі не може не починати з того, з чого почалася сама історія, але вона не повинна виходити тільки з того, що є у вихідному пункті історії — її методологічним відправним пунктом має стати розвинутий стан об'єкта, який (стан) при цьому не вивчають спеціально, а лише мають на увазі. Стосовно естетичної проблеми, яка розглядається нами, це означає, що естетика повинна все-таки вивчати основні фази розвитку і структуру практики й свідомості первісного суспільства, але вона повинна розкривати в них ті риси, які в наступній історії дістали стійке виявлення і відособлення як загальні характеристики. Тому в підсумку естетика повинна вивчати не картину первісних форм естетичного відношення, а його загальну суть як такого. Це, звичайно, зумовлює деяку абстрактність аналізу, для якого естетичні приклади, часто вживані в таких випадках, не відіграють вирішальної ролі. Абстрактність посилюється ще й тим, що, маючи на увазі показати виникнення чуттєво-емоційного естетичного відношення, дослідження повинно починати не з аналізу почуттів і емоцій. Воно повинно виходити з передумов, які ні в свідомості, ні в практиці не містили в собі ще нічого естетичного, й розглядати їх у тому напрямі, в якому їх зв'язок і дія фактично привели до по-

трібного результату. Внаслідок цього дослідження, яке стало на цей шлях, ризикує виявитись таким, що почалося надто здаля. Але, щоб виправдати його, можна навести слова Енгельса, сказані, щоправда, з іншого приводу: «Загальний закон зміни форм руху далеко конкретніший, ніж кожний окремий «конкретний» приклад цього»¹.

¹ К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 20, стор. 500.

ЕВОЛЮЦІЯ ПСИХІЧНИХ ФОРМ ВІДОБРАЖЕННЯ СВІТУ

1. Зовнішній світ у життєдіяльності й психіці тварин

Теоретичний аналіз проблеми естетичного на відміну від емпіричного описування має ту

логічну особливість, що як чергове питання висуває щоразу завдання все більшого ступеня загальності. І справді, почавши, здавалось би, з найголовнішого і безпосереднього — естетичних ознак світу, естетика відчула потребу взнати, що таке людина взагалі з боку її суб'єктивних здібностей, і тут же мала змогу впевнитися, що сутність людини є разом з тим і межа, що відділяє її від усіх інших живих істот. Причому розпізнати цю межу можна лише тоді, коли відомо, що стоїть по той бік її. Питання про людину тягне за собою питання про тварину, точніше про межі біологічного й соціального буття. Такі стрибки у пізнанні можуть створити враження, що пошук відходить від поставленого завдання, тим часом як насправді він іде вглиб.

Деякі з останніх результатів наукових спостережень над поведінкою і психікою тварин створюють популярну думку, нібито відмінність між ними і людиною є простою умовністю, яка залежить від точки зору, а не від наявності справжньої і принципової різниці. Якщо, припустимо, ми традиційно вважаємо тварин нерозумними (тобто позбавленими свідомості), а себе уявляємо «вінцем творіння», то, можливо, при більш строгому розгляді ми впевнимся не у відсутності у них розуму взагалі, а лише

у відсутності у них розуму н а ш о г о т и п у. Хіба не свідчать про це інтелектуальні подвиги дельфінів та інших тварин? Та й взагалі, чи відомо нам, який ми самі маємо вигляд в очах тварин? Отже, чи здатні ми обстоювати щодо самих себе об'єктивну точку зору, позбавлену людських пристрастей?

Такі й подібні до них далекосяжні припущення намагаються навіть знайти для себе ґрунт у деяких абстрактних галузях знання (кібернетика, теорія інформації), які саме через абстрактність своїх принципів можуть прирівнювати тварин і людину (та й не тільки їх) в абстрактному понятті «вирішуючих систем».

Що грані в природі рухомі й відносні — це вже стало тривіальною істиною буденної свідомості, яка, до речі, цю рухомість і відносність схильна розглядати як відсутність строгої визначеності. Але там, де цієї визначеності нема, не може бути й ніяких певних законів, і ніякої строгої науки. Адже в завдання останньої якраз і входить розкриття якісних граней досліджуваних об'єктів, і вона це робила й робить з усе більшим успіхом як у сфері матеріального світу, так і в галузі духовних відносин, у тому числі естетичних.

Сучасний стан біологічних наук і естетики залишає все менше сумнівів відносно того, що тварини, навіть найбільш високоорганізовані, не мають естетичних почуттів і позбавлені здатності естетичного відношення до дійсності. Протилежна точка зору, яку понад сто років тому намагався фактично обґрунтувати Ч. Дарвін¹, тепер не існує вже як строга концепція, але інколи висловлюється деякими дослідниками, переважно прихильниками «природничої» теорії естетичних якостей. Для цієї теорії

¹ Ч. Дарвін. Происхождение человека и половой отбор. Соч., т. 5. М., Вид-во АН СРСР, 1953; його ж: Выражение эмоций у человека и животных, т. 5.

завжди була незручною та обставина, що, проголошуючи естетичне властивістю природи, вона разом з тим змушена була говорити про естетичне відношення як насамперед людську здатність. Ця відстань між існуванням краси і її активним виявленням в естетичному відношенні мимоволі викликає уявлення про передбачливість природи, яка, створюючи естетичні якості, мала, очевидно, далекосяжний розрахунок на те, що одним з наступних актів творення вона зробить і їхнього цінителя. Тому не випадково «природники» щоразу використовують для заповнення прогалини, що створилася, будь-який факт або судження, які можна було б витлумачити як виявлення естетичного відношення на долюдському рівні. Так гальванізуються старі ідеї про естетичні почуття тварин і навіть про деякі естетичні реакції рослин (!).

Безперечно, будь-який вірогідний факт у цій галузі був би солідним аргументом в активі «природничої» теорії. Та після всього, що було зроблено І. Сеченовим, І. Павловим і створеними ними напрямками у фізіології для об'єктивного дослідження психіки тварин, захищати такі ідеї можна, лише здобруючи їх солідними антропоморфічними доважками. Крім того, науці вже добре відомо, що не тільки тварини, але й людство протягом значного періоду своєї трудової історії було позбавлене естетичних здібностей. Якщо вся історія людства вимірюється приблизно одним мільйоном років, то перші зачатки естетичної діяльності людей віддалені від нас 40—50 тисячами років. Значить, окрім усієї еволюції тваринного світу ще понад 900 тисяч років людської історії в умовах трудової діяльності, яка вже виникла, були закладені у фундамент естетичного відношення. І все ж прибічники «природничої» концепції продовжують свої ретроспективні пошуки, сподіваючись довести, що естетичне відношення може бути фактом біологічної, а не тільки соціальної історії.

Один з них, В. Романенко, натхнений сенсаційними наслідками недавніх дослідів з музичного озвучення рослин, дав їм таке витлумачення: «Мімоза, поблизу якої щодня виконувалися музичні п'єси, росла у півтора раза швидше, ніж та, що розвивалася без впливу музики. Відкриття індійських вчених Сінгха і Панніаха зацікавило світову науку. Що в даному випадку йдеться не про духовний, а про матеріальний вплив музики — це зрозуміло. Та оскільки практично неможливо відокремити звуковий фон музики від змістовного, естетичного плану, оскільки рослини взагалі «не підозрювали» про існування цих «двох планів» і на них діяла музика *сама по собі*, остільки ми маємо право говорити про дійсно складний взаємозв'язок естетичного і матеріального»¹. Висновок автора зрозумілий, хоч він і не висловлений категорично: прискорений ріст є життєвою реакцією рослини на естетичний вплив музики. Це здається автору настільки незаперечним, що він без будь-яких змін повторює цей висновок і в іншій своїй праці, яку написано пізніше².

Згадані досліди справді зацікавили науку й були повторені в інших країнах і з іншими рослинами, навіть не такими чутливими, як мімоза.

Зокрема, один американський фермер піддавав озвученню кукурудзу і, окрім загального факту прискорення росту, встановив також ряд важливих деталей: по-перше, виявилось, що кукурудза віддає перевагу джазовій музиці перед класичною, але перша не витримує ніякого порівняння із звичайним монотонним звуком (!?); по-друге, він також визначив діапазон частот звуку, в межах якого ріст рослин є найбільш ефективним. Нам невідомо, який висновок з цього зробила агробіологія, але для есте-

¹ В. Романенко. Реальность красоты в природе.— «Вопросы литературы», 1962, № 1; стор. 94.

² В. Романенко. О красоте природы.— 36. «Эстетика и современность». М., «Просвещение», 1965, стор. 241.

тики він напрошується сам собою: до «складного взаємозв'язку естетичного й матеріального» ці досліди не мають ніякого прямого відношення. Залучення таких фактів до вирішення проблеми естетичного має не більше смислу, ніж посилення на спів пташок, пінгвінів, що танцюють під гітару, чи на танці уссурійських та японських лелек.

Вважати, що передумови естетичного відношення людини до світу, що виникають в еволюції тварин, самі є естетичними, значить, по суті, зводити становлення якісної специфіки людини до суто кількісних градацій. Цей погляд не новий, і з нього випливає, що своїм виникненням людина вносить лише особливий «духовний план» в естетичне відношення, що існувало раніше. Але така підміна якісного стрибка кількісним ростом не вирішує проблему, а лише відсуває її у більш далекі передумови, перетворюючи питання про виникнення естетичного людського почуття в питання про виникнення його у тварин тощо, аж до визнання естетичного властивістю всієї матеріальної дійсності взагалі. Ця точка зору збігається з гілозоїзмом, який, як відомо, порушуючи питання про виникнення життя на землі, приходить до висновку, що воно, власне, і не виникало, а існувало завжди як одвічний атрибут матеріальної субстанції.

Та якщо аналіз психіки тварин і не спроможний сам собі пояснити природу й закономірність виникнення естетичного відношення до дійсності, він все ж сприяє цьому хоч би тим, що дає змогу більш різко провести якісну грань між людиною і твариною і, крім того, створити цілісну картину еволюції психічних форм відображення зовнішнього світу. Він допомагає протиставити довіЛЬНОМУ витлумаченню фактів загальний закон, що встановлює строго залежність форм відображення від способу життєдіяльності будь-якої живої системи. Ось чому тут важливо, бодай коротко, висвітлити деякі сторони життєдіяльності тварин, що визначають властиву їм специфіку

відображення і які можна порівняти з аналогічними людськими виявленнями: місце тварин у природному середовищі, знаряддя і форми життєдіяльності, потреби і засоби їхнього задоволення, а також система психічних реакцій, що виникає на цій основі. . .

* * *

У нескінченній різноманітності природних умов кожний вид тварин істотно пов'язаний лише з певною сумою факторів, що складають його життєве середовище. Отже, кожний вид проживає у своєму власному природному світі. Та яким би специфічним він не був, у відношенні тварин до нього виявляється одна спільна риса: їхня діяльність не залишає на ньому будь-яких помітних слідів, які б мали відбиток умисності, цілеспрямованості. На відміну від людини, жоден вид тварин не перетворює середовище відповідно до свого способу діяльності,— навпаки, сам цей спосіб від початку до кінця виявляється похідним від умов існування, що склалися природним шляхом. Середовище тварини завжди є природним середовищем, а його взаємодія з ним виявляється лише у пристосуванні до нього, тобто в цілому також підпорядкована дії виключно природних закономірностей. Психо-фізіологічним механізмом цього пристосування, завдяки якому досягається рухома рівновага, є складна система безумовних і умовних рефлексів.

В об'єктивній суперечності між твариною і середовищем головною і визначальною стороною завжди виявляється середовище, отже, тварина не тільки індивідуально, але й як вид, є дітищем середовища: і за фізичною організацією, і за характером потреб, і за способом їх задоволення. Тварина відображує середовище не тільки за допомогою органів чуття, але й уся цілком, усім своїм еством і навіть усією історією свого розвитку. На зміну

середовища вона реагує не лише зміною поведінки й діяльності, але також і тим, що змінюється фізично і врешті здатна перетворитися на якусь іншу істоту, започаткувавши новий вид.

Завдяки такому підпорядкуванню природному розвитку, тварини можуть успадковувати всі ознаки свого виду також лише природним шляхом, через механізм біологічної спадковості. Інший шлях не можливий, бо не середовище пристосовується до діяльності тварини, а вона належить до середовища, включається до нього як елемент природного розвитку. Таким чином, з самого початку ми маємо тут залежність, зворотну тій, яка виникає між людиною і природним світом, що оточує її.

Історія тварини має природний характер, і вона (тварина) проходить її несамотійно в усякому разі у двох відношеннях: по-перше, тварина є лише живим матеріалом своєї історії і неспроможна вплинути на її характер і наслідки. Ф. Енгельс писав, що «і тварини мають історію, саме історію свого походження й поступового розвитку до теперішнього стану. Але вони є пасивними об'єктами цієї історії; а оскільки вони самі беруть у ній участь, це відбувається без їх відома і бажання»¹.

По-друге, і це впливає з попереднього викладу, історичний розвиток тварин не відбивається на зовнішньому середовищі, він завершується і фіксується в їх фізичній організації і у пов'язаній з нею сукупності інстинктів.

Історія тварини є історія її тілесної організації, і в ній не можуть бути присутніми її попередні етапи, бо вони вже зникли в її власній тілесній структурі. Для неї не існує відмінності між тим, що є вона сама і що є їх історія. Можливість такої відмінності припускає вже існування свідомості, тоді як тварина просто діє, перебуваючи в теперішньому часі (в «тепер» і «тут», як говорив Гегель),

¹ К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 20, стор. 337.

у поточному моменті своєї життєдіяльності, від якої до того ж вона себе не відрізняє. «Для себе» тварина позбавлена минулого і майбутнього, час взагалі не є для неї довільно контрольованим життєвим фактором, і через це їй принципово недоступні приховані за часовими відношеннями явищ причинно-наслідкові зв'язки. Тварина тільки є, і все, чим вона є, міститься в ній *тепер*. Це виражається у тому, що вся історія тваринного виду і нагромаджений нею досвід замкнено в якусь уроджену програму діяльності кожної окремої істоти. У цій програмі найістотніші й найусталеніші якості середовища відображені у вигляді сталих, недовільних, інстинктивних реакцій організму.

Таким чином, потреби виду виявляються безпосередньо також і потребами окремої тварини; це і надає їм характеру інстинкту, робить представників виду тотожними один одному.

Звідси власна активність тварини обмежується тільки тим, щоб реалізувати ці потреби в конкретних життєвих ситуаціях. Якщо, наприклад, окрема людина повинна засвоїти соціальний досвід зовні й розвинути у собі необхідну суму потреб шляхом споживання відповідних продуктів, то тварині її коло потреб задане наперед і увесь її наступний досвід не надає їй у цьому розумінні ніякого істотного збагачення. Тварина не вчиться, що і як вживати їй для харчування чи як матеріал для побудови гнізда тощо,— таке спеціалізоване вміння вже належить їй як уроджена передумова діяльності. Таке становище важливе лише у тому разі, коли предметом потреби є щось таке, що вже існує в зовнішньому світі й не підлягає переробці, і коли, з іншого боку, сама потреба не поширюється далі цього вже існуючого. Інстинкт тварини заздалегідь передбачає стабільність середовища, його істотних якостей, інакше він сам буде позбавлений життєвого сенсу.

Властивий тварині консерватизм і полягає в тому, що

у своїх потребах вона не виходить за межі вже існуючих форм і властивостей дійсності. Найідеальнішими для неї виявляються найбільш сталі умови середовища, а такий зв'язок з фізичним світом може бути базисом лише фізичних потреб. І тому, що будь-яка істотна зміна середовища не передбачена потребою, вона здебільшого стає для тварини фатальною.

Для тварин зовнішній світ, природне середовище розподіляється на дві істотно відмінні частини: на сукупність споживних властивостей і властивостей, які є лише сигналами, що сповіщають про наявність перших. Відображенням перших у тварин є потреби, відображенням других — зовнішні відчуття.

Безпосередньо вживані організмом властивості при цьому не відчуються, в той час як відчутні не породжують у тварин якихось потреб, виконуючи тільки орієнтовну функцію щодо першого роду властивостей. Фізична потреба і її безпосередній предмет утворюють той стрижень, навколо якого організується решта складної системи поведінки тварини, яка вміщує всі інші властивості світу лише тою мірою, якою вони можуть слугувати орієнтиром (умовним подразником).

В еволюції тваринного світу власне психічна форма відображення виникає тоді, коли відношення організму до властивостей, що мають безпосереднє життєве значення, опосередковується відношенням до тих властивостей, які цього значення не мають.

Властивості, що відчуються, позбавлені для тварини самоцінності, і хоч вони фіксуються у психіці, їхня роль службова; для тварини зовсім байдуже, яка з безкінечної кількості подібних властивостей вкаже на об'єкт потреби. Така взаємозаміна цих властивостей свідчить як про надзвичайно гнучку поведінку тварини, так і про те, що їхня власна конкретна природа стерта до абстрактної функції сигналу.

Фізична потреба відзначається тим, що її предмет виступає перед нею не у всій сукупності притаманних йому властивостей, а лише в тому однобічному відношенні, в якому він виявляє себе, припустимо, як їжа, тобто для неї предмет байдужий як чуттєво дане ціле. У звукові тварину цікавить не звук, у кольорі — не колір тощо, і через це її реакція на звук, колір однакова, коли вони означають одну й ту саму корисну властивість. Проте властивість, яка стала сигналом, викликає у тварини реакцію не сама по собі, а тільки завдяки своїй приналежності до об'єкта потреби; її власна природа затінена домінуючою роллю життєвих засобів, що споживаються. Через це вказана властивість, хоч і сприймається безпосередньо, все ж не стає об'єктом безпосереднього інтересу, який дістає задоволення у самій властивості, а не в її другорядних зв'язках.

Серед тварин тільки мавпи виявляють своєрідну цікавість до середовища, яка дістала назву «безкорисливої цікавості». Завдяки розвиненій «хапальній» функції кінцівок, мавпи здатні під час орієнтовно-пошукової діяльності виділяти з обстановки, що їх оточує, окремі об'єкти й аналізувати їх дуже ретельно навіть тоді, коли ні один з них не пов'язаний міцно з предметом потреби. Незважаючи на те, що більшість з цих дослідницьких реакцій не підкріплюється, цікавість мавп все ж не зменшується — факт, який багато кого наштовхує на висновок, нібито об'єктами потреб у мавп можуть бути вже не тільки життєво найнеобхідніші, але й інші властивості світу; що замість обслуговування природних потреб цікавість сама перетворюється на особливу потребу, яка задовольняється, мабуть, тільки насолодою від споглядання об'єктів.

Це припущення здавалося цілком імовірним, доки не було розкрито справжню біологічну природу «безкорисливої цікавості».

Справа в тому, що у деяких вищих тварин і насамперед у мавп може виникати особливий тип генералізованих умовних рефлексів не тільки на окремі подразники, але й на їхній взаємний зв'язок¹.

Для таких тварин умовним подразником є вже ціла ситуація, а не її відокремлені елементи, причому останні не сприймаються інакше як деталь загального контексту.

На цьому ступені життєдіяльності окремі рефлекторні акти стають складовими ланками більш загального акту — поведінки, яка, зрештою, і підлягає біологічному підкріпленню. Тут важливий насамперед загальний напрямок поведінки і її успіх, але цього узагальнення тварина неспроможна досягти інакше, як через підсумування деталей, серед яких далеко не кожна виявляється біологічно корисною. Ефективність такої поведінки безсумнівна, бо вона не вимагає в кожному окремому випадку абсолютного збігу зовнішніх умов, і значить, її можна перенести на нову ситуацію, яка схожа з попередньою лише в загальних рисах. Поведінка мавп, яка, здається, позбавлена безпосередньої доцільності в багатьох окремих ланках («незацікавленість»), дістає біологічне підкріплення у загальному підсумку. Чим різнобічніша їхня допитливість, чим «дискретніша», якщо можна так висловитися, їхня активна цікавість — тим більше частковостей, а значить, і взаємозв'язків являє для них світ, тим більша, мабуть, для них імовірність і гарантія досягнутти біологічно корисних наслідків. «Чим вище стоїть тварина на сходишках біологічної градації, тим більше частковостей являє для неї світ, тим через більшу кількість окре-

¹ «Відомо, що поведінка тварин може мати так звані поліфазні характер. При цьому певні системи умовних рефлексів можуть безпосередньо не приводити до діставання їжі, а створювати лише «побічні передумови» для її одержання». (А. Напалков. Физиологический анализ некоторых сложных форм поведения.— «Вопросы психологии», 1961, № 6, стор. 138).

мих явищ визначається загальна діяльність тварини»,— писав І. П. Павлов¹.

«Безкорислива цікавість» є, таким чином, своєрідним етапом на шляху до задоволення досить корисливих фізичних потреб. У цьому значенні мавпи стоять цілком серед інших тварин, щоправда, займаючи в цій градації найвище місце.

Ось чому припустити, що у мавп існує здатність до вільного, споглядального відношення до об'єктів — значить визнати у них, по суті, наявність небіологічної потреби, для якої об'єкт має риси закінченої предметності й самоцінності. Та ця потреба у свою чергу передбачала б перетворення середовища із звичайної ситуації на теоретичний об'єкт, що регулює поведінку тварини за допомогою своєї внутрішньої природи («мірки»), а не ролі у відправленні біологічних функцій. Чи не зрозуміло, що жоден вид тварин (і серед них мавпи), залишаючись у межах біологічних взаємодій, неспроможні відноситися до факторів середовища як до самостійних об'єктів.

К. Маркс і Ф. Енгельс писали в «Німецькій ідеології», що «тварина не *відноситься*» ні до чого і взагалі не *відноситься*; для тварини її відношення до інших не існує як відношення»². Отже, тварини нездатні сприймати об'єкти поза безпосередньою ситуацією, якій вони самі підпорядковані.

Відомий французький психолог А. Валлон, який досліджував це питання, робить висновок, що «для шимпанзе світ є швидше дією і рухом, ніж предметною інтуїцією», і далі зауважує: «Справді, здається, що мавпа сприймає речі лише в їхній динамічній формі й у поєднанні із своєю власною діяльністю. Образ їхньої статичної і постійної

¹ І. П. Павлов. Двадцатилетний опыт объективного исследования высшей нервной деятельности (поведения) животных. М., «Медгиз», 1951, стор. 164.

² К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 3, стор. 28.

реальності припускав би можливість звести їх до визначених і узгоджених рис, тобто до дисоційованих і індивідуальних»¹. Іншими словами, внутрішня цілісність речей ще не стає міцним опорним пунктом у зв'язках тварини зі світом, цю цілісність вона могла б зробити своїм надбанням лише в процесі практичного перетворення світу, але до цього вона нездатна.

Навіть для мавп світ позбавлений стійких значень, речі — своєї індивідуальності, і тому мавпяча допитливість не пов'язана міцно з будь-яким одним предметом, групою предметів чи властивостей — вона спрямована на всю обстановку, що оточує мавпу, безсистемно виділяючи з неї окремі елементи. Ця «в с е ї д н і с т ь» допитливості й породжує ілюзію про її незацікавленість та припущення про те, що для мавпи важливі предмети як такі в їхньому самостійному зовнішньому бутті, поза всіляких спроб їх утилізувати. Навіть така, здавалося б, зовсім не зацікавлена діяльність тварин, як гра, в якій деякі естетичні теорії намагаються знайти коріння мистецтва, цілком залежить від інстинкту й позбавлена свободи, з якою її звичайно порівнюють.

Отже, підкорення тварин ситуації є фундаментальний факт їхнього буття, і він повністю узгоджується і впливає із засобів їхньої життєдіяльності.

Знаряддя, за допомогою яких тварина постійно задовольняє свої потреби, — зуби, ікла, бивні, дзьоби, різного роду кінцівки тощо — це частина її організму, й називати їх знаряддям можна тільки умовно, оскільки їх не можна вибирати довільно або замінити відповідно до ситуації. Спосіб життя всієї тварини не пов'язаний з систематичним виділенням із зовнішнього світу предметів чи сил, які потім можна було б перетворити на провідники її впливу на середовище, тобто не передбачає підпорядкування сил

¹ А. Валлон. От действия к мысли. М., ИЛ, 1956, стор. 85—86.

природи й панування над ними. Внаслідок цього й обсяг змін середовища відповідає фізичним можливостям тварин.

«Знаряддя» тварин роблять зайвим питання про їхню доцільність: вони такі, які вони є, і тварина повинна жити й пристосовуватися до зовнішнього світу так, як це дозволяють органи, що вона має. Загальним законом розвитку всього тваринного світу є пристосування потреб до наявних засобів їхнього задоволення, а не навпаки. Це пояснює, чому органи тварин, позбавлені універсальних творчих функцій, являють собою хоч по-своєму й досконалу, але закостенілу однобічність, здатну лише схоплювати, руйнувати, дробити й поглинати. Навіть коли тварина щось створює, будуючи, наприклад, гніздо чи пристрій для добування їжі, вона все ж таки не творить, а діє інстинктивно. Створене однією твариною нічим не відрізняється від того, що може зробити друга, і від того, що створювали попередні покоління; воно не має ознак, що підносить творчість над стереотипною автоматичною функцією.

І як би вигідно не відрізнялися мавпи від інших тварин завдяки здатності інколи використовувати предмети як інструменти для добування їжі, це зовсім не свідчить, що вони подолали пристосовні форми поведінки. Застосування знарядь ні в природних, ні в експериментальних умовах неспроможне перетворитися у мавпи в стійку ознаку способу життя. Численні досліди показали, що ці знаряддя не виробляють у них будь-яких нових функцій, а цілком підпорядковуються інстинктивним реакціям. Для самої ж тварини користування знаряддями не стало життєвою потребою: воно стимулюється виключно співвідношенням речей у даній ситуації. Експериментально встановлено, що зв'язок між знаряддям і здобиччю обумовлюється їхнім взаємним розміщенням у полі зору більше, ніж діяльністю самої мавпи, адже все, що лежить

за межами видимого, ніякою мірою не бере участі в спробах тварини заволодіти здобиччю. Тільки вигляд здобичі є вирішальним фактором, що доцільно спрямовує діяльність тварини; коли ж здобичі нема, знаряддя втрачають свій специфічний смисл, перетворюючись на елемент безладної жестикуляції.

Таким чином, упорядкування діяльності йде ззовні, від предмета, замість того, щоб виходити від самої тварини, яка підпорядковує свою жестикуляцію специфічному призначенню знаряддя (досліди Н. Н. Ладигіної-Котс, М. Ю. Войтоніса, Е. Г. Вацуро) ¹.

У комплексі «їжа — знаряддя» визначальна роль належить першій: побачивши їжу, тварина може застосувати знаряддя. Це відношення ще пасивне, тут нема попереднього визначення мети, бо діяльність підштовхується вже наявним предметом. Вирішальний поворот у всьому способі життя і взаємозв'язку із зовнішнім світом почався б тоді, коли мавпа, спочатку взявши знаряддя, могла б «поставити запитання»: а де ж та їжа, яку можна здобути за допомогою цього знаряддя?

Пристаєнна інстинктивна діяльність тут уперше стала б практичною: тварині спочатку дається засіб разом із закріпленою за ним функцією, у той час, як продукту немає. При такому становищі діяльність тварини полягала б не лише в простому поєднанні наявних елементів ситуації, а ніби в доробці її за планом, який малює її майбутній кінцевий стан. Цей крок передбачає вже роздвоєння між уявленням і дією, у підсумку — між суб'єктом і об'єктом, а це, зрозуміло, залишається поза можливостями тварини.

¹ Див.: Н. Н. Л а д ы г и н а - К о т с. Развитие психики в процессе эволюции. М., «Советская наука», 1958; Н. Ю. В о й т о н и с. Предыстория интеллекта (К проблеме антропогенеза). М.—Л., Вид-во АН СРСР, 1949; Э. Г. В а ц у р о. Исследование высшей нервной деятельности антропоида (шимпанзе). М., Медгиз, 1948.

На відміну від людини будь-яка тварина нездатна перетворити на об'єкт своєї діяльності ні зовнішній світ, ні свою власну життєдіяльність. «Тварина безпосередньо тотожна зі своєю життєдіяльністю. Вона не відрізняє себе від своєї життєдіяльності. Вона є *ця життєдіяльність*»¹.

Ця думка Маркса блискуче підтвердилася у дослідженнях І. Сеченова й І. Павлова, які довели тотожність вищої нервової діяльності тварин з їх поведінкою, вважаючи поведінку актом одночасно і психічним (відображальним), і руховим.

Тварина діє один раз, один раз у тому розумінні, що на відміну від людини вона не здатна спочатку в думці проробити ті акти діяльності, які потім вона виконає реально. Поведінка й діяльність у неї не попереджаються ніякими особливими психічними процесами, як, наприклад, міркуваннями; поведінка — це і є її міркування. Зовнішнє подразнення і реакція-відповідь тут не розділені інтервалом, у межах якого діяльність переходила б у внутрішню сферу, утворюючи суб'єктивний світ, що формує відношення тварини до зовнішньої реальності; це подразнення безпосередньо приводить у дію властивий даній тварині механізм поведінки, породжуючи інстинктивну реакцію.

Положення про тотожність психіки (відображення) і рухових реакцій (поведінки) тварин є принциповим для розуміння специфіки чуттєвості тварин і її функціональної ролі. Одне з питань, до якого не може бути байдужою і естетика, є питання про те, на якому ступені еволюції виникає відображення світу в формі образів, що дають змістовну характеристику об'єкта. Деякі дослідники вважають, що вже наявність сенсорної психіки, яка спирається на диференційовані органи відчуття, свідчить про образне відображення, яке до того ж має пізнавальний смисл. Виходячи з такого висновку, вони підводять

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений, стор. 565.

відчуття тварин під характеристику, вироблену для відчуттів у рамках вчення про людське пізнання, і часто застосовують до них відоме класичне визначення відчуття як суб'єктивного образу об'єктивного світу.

Та чи можна, беручи до уваги спосіб життєдіяльності тварин, вважати їхні відчуття пізнавальними образами, які мають до того ж суб'єктивну форму? Відповідь на це треба, мабуть, шукати в реальній функції відображення, а не в простих аналогіях.

Ми вже бачили, що чуттєво доступні властивості середовища виділяються і фіксуються твариною лише остільки, оскільки стають умовними, сигнальними подразниками, що орієнтують поведінку в напрямі предметів біологічної потреби¹. Отже, у відчуттях тварин вказані властивості існують не стільки завдяки власному їх змістові, скільки завдяки своєму відношенню до інших властивостей, які мають безумовну значущість. Вони через те й є с и г н а л а м и, що інформують не про себе, а вказують на зовнішнє відношення і об'єкт, на який має бути спрямована діяльність тварини. Діставши у вигляді відчуття поштовх з боку умовного, сигнального подразнення, тварина починає діяти, але її реакція відповідає не внутрішній природі цього сигналу, а природі безумовного подразника. У цьому вже легко помітити принципову відмінність с и г н а л ь н о ї від пізнавальної (образної) функції відчуття, як вона виявляється у тварин і у людини.

Щоб стати пізнавальним образом, відчуття обов'язково повинно співвідноситися із своїм джерелом і бути усвідомленим як його властивість. Саме факт усвідомлення і надає психічному процесові суб'єктивної форми. Проте у тварин відчуття реалізується без по-

¹ «Якщо у тварини не існує інстинктивного відношення до даної речі... і дана річ не пов'язана із здійсненням цього відношення, то в цьому разі і сама річ ніби не існує для тварини» [А. Н. Леонтьєв. Проблемы развития психики. М., Вид-во АПН РРФСР, 1959, стор. 196].

середньо в дії, а не в акті розуміння; воно не сприймається ним як «своє» відчуття зовнішнього об'єкта. Якби тварина могла орієнтуватися на внутрішній зміст об'єкта, який вона сприймає, то інстинктивна основа її поведінки була б неминуче зруйнована. Та в дійсності вона залишається єдиною домінантою її поведінки, з якою узгоджуються усі зовнішні враження. Це і означає, що тварина діє тільки «...відповідно до мірки і потреби того виду, до якого вона належить...»¹.

Відчуття як сигнал дії, очевидно, не потребує особливого аналізу, бо його відповідність тому, що відчувається, не настільки важлива, як точність орієнтування. Через це надзвичайна гострота почуттів і точність диференціювання вражень, які доступні більшості тварин, перебувають завжди в зворотному відношенні до змістової сторони відчуттів².

Зміст сигналу бідний, бо його роль формальна: він індиферентний щодо тварини, бо тварина потребує не його, але він індиферентний також і відносно предмета потреби, бо він може зовсім не бути властивістю цього предмета: його значущість цілком впливає з ситуації.

Сигналом може виявитися завдяки формальному збігові будь-яка неістотна деталь ситуації, що доступна відчуттю, та, ставши сигналом, вона замінює собою дію цілого. Сигнал є деталь, що заступає ціле, деталь, дія якої хоч і не знищує, та все ж ніби зменшує і послабляє дію решти ситуації. В той же час власний смисл оточення, його самоцінність залишаються для тварини недосяжними, непізнаними, бо само по собі володіння відчуттям ще зовсім не дає жодного знання, доки в ньому не виді-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений, стор. 566.

² Про це див.: Э. Г. Вацуро. О некоторых физиологических механизмах отражения и развития их в процессе эволюции.— «Вопросы философии», № 1, 1962, стор. 58.

лено, де об'єкт, а де його відчуття. Інакше кажучи, сама дія предмета на органи чуттів ще не реалізує себе в пізнавальний образ, вона має бути опосередкована зворотною дією на зовнішній предмет того, хто відчуває. І тільки за такої умови — а вона створюється лише в людській практиці — енергія зовнішнього подразнення перетворюється у факт свідомості, в суб'єктивний образ об'єктивного світу. А. Валлон у згаданій праці мав усі підстави зробити висновок, що «дія, на яку спроможна тварина, спрямована не на пізнання, а на відчутний або корисний результат; вона звернена не до загального, а до часткового випадку. Ця дія не враховує всієї структури предмета, а тільки той засіб, який потребує тварина у даний момент»¹.

До вже описаних основ психічної діяльності зводяться також і усі емоційні виявлення тварин. Ці емоції, яке б суб'єктивне витлумачення їм не надавати, мають, насамперед, ясно виражений афективний характер і не виходять за межі обслуговування суто фізичних потреб. Їхніми зовнішніми агентами можуть бути лише об'єкти й властивості, що викликають безумовну інстинктивну реакцію (задоволення, ситість, біль, гнів), або сигнали, які вказують на наявність перших. І коли, таким чином, мірилом емоцій у тварин виступає відповідність або невідповідність зовнішніх подразників інстинктивним потребам, то навіть ці емоції тою мірою, якою вони успадковані людиною, підпорядковані в неї соціальним критеріям й істотно змінюють свою орієнтацію і свій смисл.

Отже, всі відзначені особливості життєдіяльності й психіки тварин не можуть свідчити на користь існування на цьому ступені еволюції ні образно-пізнавального, ні естетичного відношення до дійсності. А межа, що розділяє людину й тварину в цьому відношенні, може бути визна-

¹ А. Валлон. От действия к мысли, стор. 85.

чена такими словами Ф. Енгельса: «Коротко кажучи, тварина тільки *користується* зовнішньою природою і робить у ній зміни просто в силу своєї присутності; людина ж змінами, які вона вносить, примушує її служити своїм цілям, *панує* над нею. І це є останньою істотною відмінністю людини від решти тварин, і цією відмінністю людина знов-таки зобов'язана праці»¹. У природі праці, очевидно, і слід шукати джерела дальшого удосконалення психічної організації і форм відображення світу.

2. Суспільна праця і свідомість людини

З усіх різноманітних аспектів в аналізі праці для нас у даному разі найбільш прийнятний і необхідний той, що характеризує її як «загальну умову обміну речовин між людиною і природою, вічну природну умову людського життя» і в якому вона не залежна від будь-якої форми цього життя, а, навпаки, однаково спільна усім його суспільним формам². Крім того, ця загальна сутність праці важлива тут не сама по собі, а як причина, що формує чуттєві й духовні здібності суб'єкта. Раніше, ніж (у розділі III) мова піде про практичну активність суб'єкта, працю слід зрозуміти як об'єктивний процес, як «ситуацію без суб'єкта», у якій останній є тільки продуктом. Це допоможе ясніше уявити внутрішню подібність суб'єктивних форм діяльності та її зовнішнього протікання³.

Для найближчих предків людини, що були позбавлені однієї переваги, які стали наслідком вузької спеціалізації органів та обмеженого пристосування у процесі біологічної еволюції, склалися умови, коли розвиток мозку,

¹ К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 20, стор. 461—462.

² Див.: К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 23, стор. 181.

³ «Вивчення того, як людина відображує світ, має бути продовжене у вивченні того, як вона діє, і тільки через вивчення того, як вона діє, може бути об'єктивно розкрито і те, як вона відображує світ». (С. Р у б и н ш т е й н. Бытие и сознание, стор. 267).

перетворення зв'язків між істотами й докорінна зміна взаємодій з середовищем виявилися єдиним шансом вижити. Усі ці зміни є наслідком того засобу представництва живої істоти в зовнішньому світі, який досягнуто виключно застосуванням знарядь.

Використання предметів зовнішнього світу як знарядь мало спочатку випадковий і суто тваринний характер, було підпорядковано інстинктивним формам поведінки, хоч і вбирало в себе і принципово новий елемент. Корисний ефект від дії за допомогою знаряддя при цьому теж швидше «траплявся», ніж був заздалегідь передбачений¹.

Все ж рано чи пізно переваги нового способу дії порівняно з «дією без знарядь» повинні були виявитися, оскільки було зроблено рішучий крок до того, щоб залучити частину природи на бік людини в її боротьбі з усією іншою природою. Щоправда, уся відміна від тварини тут ще виражалася не в постановці ідеальних цілей, а лише в здатності перетворювати речовину природи на засіб діяльності. Надалі розвиток інстинктивно-знаряддєвої діяльності став неможливим без дальшого удосконалення знарядь, які перетворилися на головну умову пристосування до середовища.

Доцільність давніша за мету, і повинно було минути немало часу, перше ніж мозок став винахідливішим від руки. Тільки протягом тривалого досвіду оперування предметами природи у своїх найсприятливіших умовах і щасливих наслідках перетворилося, зрештою, у справжню трудову діяльність, що спонукається ідеальними цілями. Використовуючи знаряддя, людина виявляє, по-

¹ Ми не торкаємось тут полеміки між істориками про те, чи можливо виділити в історичному розвитку праці особливу фазу — інстинктивний труд, який існував, як вважають деякі автори, до виникнення свідомості. (Див.: Ю. Семенов. Возникновение и основные этапы развития труда. Ученые записки Красноярского государственного педагогического института, т. IV, вып. 2, 1956).

перше, що один предмет, наприклад камінь, придатніший за другий і що, отже, треба вибирати потрібний камінь; по-друге, що природа в своєму випадковому виявленні, невідгідному людині, може бути виправлена. Останнє веде до розуміння, що той же камінь приховує в собі «можливість» бути, припустимо, гострим лише при умові його відповідної обробки. Реалізація цієї «можливості», однак, стимулюється не самим каменем і навіть не свідомістю людини: творча свідомість розвивається як пізніший результат «ручного» виявлення того, що камінь взагалі можна розбити на гострі уламки.

Вибір предметів, найбільш придатних для використання як знаряддя, випадкова доробка їх, що дозволяє виявити їхні практично-корисні властивості, повинні були з необхідністю перейти на якісно новий щабель умисного створення, виробництва знарядь із заздальгідь заданими технологічними властивостями. З цього починається історична еволюція, що перетворює в новому плані всі основні складові елементи праці: знаряддя, предмети праці й самого суб'єкта-людину. Про людину К. Маркс писав, що, діючи «на зовнішню природу і змінюючи її, вона в той же час змінює свою власну природу. Вона розвиває приховані в останній сили і підпорядковує гру цих сил своїй власній владі»¹. Який обсяг цих дрїмаючих здібностей, коли і в якій формі вони реально виявляються—це, зрештою, залежить від характеру й ступеня розвитку праці, що є загальним ґрунтом для всіх можливих людських виявлень.

Коли планомірно створювані знаряддя і засоби праці стали основними провідниками людського впливу на природу, реальна міць людини скупчилася, насамперед, у них, тоді як суб'єктивні наміри знайшли своє виявлення в духовній організації і розвитку свідомості. Духовні

¹ К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 23, стор. 175.

потенції і практичні можливості праці взаємно обумовлюють одні одних, але з тією, підміченою Гегелем особливістю, що «в своїх знаряддях людина тримає владу над зовнішньою природою, хоч за своїми цілями вона швидше підпорядкована їй»¹. Знаряддя праці виникли, таким чином, як специфічний третій член взаємодії «людина-природа», вперше виступаючи перед суб'єктом у ролі, під кутом зору якої він потім розглядатиме весь оточуючий предметний світ. Ось чому аналіз знаряддя праці як такого, в його найважливіших рисах і особливостях, дає можливість зрозуміти характер злиття суб'єктивного й об'єктивного, суспільного й природного в найбільш суттєвому й кульмінаційному пункті.

Знаряддя праці, взяте само по собі, є насамперед предмет, речовина природи, що має певні природні властивості, які проявляються у взаємодії з іншими предметами і явищами. У своїй природній даності ці властивості цілком байдужі до можливості їхнього практичного використання. Для предмета його застосування як знаряддя є простим продовженням його природного буття і не означає виходу за межі природної необхідності. Більш того, самé це застосування можливе лише остільки, оскільки воно погоджується з цією необхідністю. Функція предмета як знаряддя не існує у вигляді особливої взаємодії, яка виявляється окремо від його інших природних зв'язків. Предмет виконує її, не здійснюючи абсолютно нічого такого, що не було б разом з тим його суто природним виявленням. Знаряддю можна надати певної форми, але тільки тоді, коли його матеріал за своїми властивостями може прийняти таку форму; воно приводиться у зіткнення із заздалегідь визначеними людиною об'єктами й викликає ефект, але такий, який тільки і може трапитися у природній взаємодії тіл з даними властивостями тощо. Ін-

¹ Гегель. Соч., т. IV. М., 1939, стор. 205.

шими словами, будучи знаряддями, предмети не виключаються з свого природного взаємозв'язку, який поглинає їх цілком, з усіма їхніми різноманітними властивостями.

Але те, що робить їх знаряддями, є для них зовнішньою обставиною, яка не зачіпає їхнього природного змісту. Для самих знарядь не існує відмінності між тим, що здійснюють вони самі, й тим, що виробляють за їхньою допомогою,— для них це все одно.

Зате ця відмінність повною мірою розкривається для суб'єкта, який фіксує в знарядді суму властивостей, придатних для планомірної дії на предмети праці. При цьому природний бік знаряддя ніби втрачає свою самостійність у тому значенні, що хоч предмет і не може бути знаряддям без певної сукупності властивостей, усе ж ці властивості виявляються найближчим чином властивостями й виявленнями того, х т о цим предметом оперує. В останньому випадку йдеться про функціональний зв'язок, а не про просту приналежність: властивості, які м а є предмет, ф у н к ц і о н у ю т ь як властивості суб'єкта, людини. Знаряддя є, отже, суб'єктивний об'єкт, або, точніше, суб'єкт є людина разом із знаряддями своєї діяльності.

Через це знаряддя, які, маючи певні властивості, не діють, є просто предметами, що випали із суспільного зв'язку; так само, позбавляючись необхідних властивостей у процесі користування, вони таким же чином повертаються до суто природного буття, до якого, втім, завжди належать.

Історичне значення знарядь полягає не лише в тому, що вони забезпечують людині перемогу в боротьбі з природою,— завдяки їхньому перетворенню в «неорганічне тіло» людини вони концентрують у собі також і основні виявлення суб'єктивної психічної діяльності людей. Застосування знарядь, з одного боку, розсовує межі чуттєвого контакту з зовнішнім світом, включаючи в чуттєву діяльність все більшу кількість об'єктів

і даючи можливість проникати в їхню внутрішню структуру; з другого боку, воно здійснює кардинальний якісний переворот у самому способі сприймання реальності.

Трудова діяльність ставить у абсолютно нові умови роботу органів чуття і підпорядковує її принципово новим, творчим завданням. У практиці людини суто сигнальна, орієнтовна функція відчуттів і сприймань стає вже недостатньою — вирішального значення тут набуває їхня змістовна сторона. При цьому оперування знаряддям надає реальну можливість випробувати відчуття як властивість зовнішнього об'єкта. Як чуттєві предмети знаряддя праці в той же час є своєрідними закінченнями людських органів чуття, що незмірно збільшують можливості чуттєвості й здатні дати тонке диференціювання відчуттів, неприступне для неозброєних органів¹. Наприклад, «беззнаряддєвий» дотик не надає і тисячної частки тих знань про співвідношення твердості різних тіл, які людина одержує за допомогою знарядь і використовує на практиці.

Знаряддя опосередковують чуттєвий зв'язок з предметом дії, вони трансформують властивості об'єкта в трудове відчуття працюючої людини таким чином, що їхня власна чуттєва природа виявляється у суб'єкті згаслою.

Та справжній, якісний переворот, зумовлений знаряддями праці, полягає навіть не стільки у розширенні можливостей кожного окремого органу чуття, скільки в їхньому функціональному зв'язку, який зображує синтетичну картину об'єкта. Тварини неспроможні до такого синтезу, бо їхній спосіб життя позбавлений універсальності й прирікає їх на вузьку спеціалізацію дій і чуттєвих реакцій. Навпаки, процес праці повинен мати синтетичну чуттєву опору, яка б надавала багатопланові характеристики об'єкту з боку найважливіших для трудової дії властиво-

¹ Про роль знарядь праці у формуванні людських відчуттів і сприйняття докладніше див.: Б. Анан'єв. Психологія чувственого познання. М., вид-во АПН РРФСР, 1960, стор. 44—48.

стей. І справді, праця висуває на перший план просторо-во-часові властивості й відношення предметів, а також ті властивості, що характеризують предмети як тілесні, матеріальні утворення: опірність, густина, непроникність тощо. Комплекс цих властивостей, що насамперед відображаються за допомогою зору і дотику, створює кістяк людського сприймання світу, з яким узгоджуються і відчуття іншої «модальності». Специфічні дані відчуттів у людини зливаються в динамічну структуру сприйняття, в цілісний образ, де центр ваги припадає на практично значущі властивості. С. Рубінштейн пише, наприклад, з цього приводу: «Образне сприймання дійсності у людини має здебільшого зоровий характер. Зоровий образ речі ніби вбирає, синтезує, організує навколо себе дані решти органів чуття. Основні показники, що їх вбирає в себе зоровий образ, становлять дані дотику. Дані решти рецепцій організуються навколо цього центру, виявляють властивості речі, що окреслена таким чином»¹. «Тільки завдяки цьому, між іншим, можливе зображення речей на картині: ми за допомогою зору сприймаємо, бачимо в і д ч у т т і н а д о т и к я к о с т і предмета як матеріальної речі»². Отже, коли наука вже визначила як загальний закон, що адекватність чуттєвих вражень властивостям об'єкта прямо залежить від активності системи, яка відображує, то людський образ світу і за формою, і за смисловим змістом є аналогом практичної творчої діяльності суб'єкта.

У радикальній зміні відображальної діяльності людини велика роль належить також планомірному, систематичному характерові застосування знарядь. З чуттєвого боку знаряддя є свого роду «константами» відчуттів і сприймань, бо являють собою усталені мірки, що приклада-

¹ С. Рубінштейн. Бытие и сознание, стор. 81.

² Там же, стор. 77.

ються до різних об'єктів праці. Останні нібито урівнюють-ся щодо знаряддя, а це створює практичну основу для найважливішого в психологічному й пізнавальному пла-нах процесу — асоціації відчуттів.

Виникнення асоціативних ланцюгів відчуттів (за су-міжністю, схожістю, причинно-наслідкових тощо) є за-кріпленням практичного досвіду, який дає можливість передбачати нові життєві ситуації. Асоціації відчуттів можуть переходити в асоціації асоціацій, створюючи та-ким чином складну тканину чуттєво-духовного життя людини.

Отже, у знаряддях людина має нібито продовження своєї власної чуттєвості, і тут виникає своєрідне стано-вище, коли відношення людини до об'єкта виявляється в той же час відношенням між двома зовнішніми об'єктами — знаряддям і предме-том праці. Суб'єктивна чуттєва діяльність тут нібито від-діляється від самого організму і виступає перед людиною як об'єктивний процес, що споглядається. Ту функцію, яку в тварини виконують лише її власні органи, людина переносить на знаряддя, тоді як вона сама відділяється від самої ж себе і, діючи за допомогою цих знарядь, підіймається над процесом, що протікає, і свою власну діяльність може вперше досягнути як об'єктивну взаємо-дію. У відношенні до світу людина вже не обмежена од-нобічною міркою у вигляді свого організму, — у знаряд-дях вона має потенціально безконечну кількість мірок, які є настільки ж об'єктивними, зовнішніми, наскільки і її власними, людськими мірками. Ця злитість допомагає зрозуміти, чому людина відкриває об'єктивність світу тільки через різноманітні форми його олюднення. Збіг у знарядді об'єктивного й суб'єктивного настільки важко розчленувати, що людина поширює його на всю природу аж до визнання за нею спонук, що аналогічні люд-ським. Цілком можливо, що саме віра в перетворюючу

силу знаряддя рано спонукала первісну людину шукати таке універсальне знаряддя, яке забезпечило б їй владу над будь-якими обставинами й силами природи. Ці пошуки привели насамперед до магії, потім до релігії, де справжнє відношення відобразилося у перекрученому вигляді. У релігії людина сама себе усвідомлює як знаряддя зовнішньої волі, в той час як у праці вона примушує до цього природу.

Однак праця ніколи ще не створювала універсальних інструментів діяльності, коли під універсальністю розуміти придатність знаряддя для виконання усіх можливих практичних робіт. Ті примітивні вихідні форми знарядь, які первісна людина використовувала повсюдно, свідчили не тільки про їхню недосконалість, а й про нерозвиненість трудових відчуттів людини. Грубе знаряддя, яке використовувалося в усіх випадках, не фіксувало відмінності предметних форм і якостей, воно начебто нівелювало чуттєве враження людини до деякого середнього рівня.

І все ж універсалізація людської діяльності знайшла для себе практичне закріплення, але не в якомусь одному універсальному знарядді, а в цілому наборі знарядь і інструментів, кожне з яких являє довершену в своєму роді односторонність.

Спеціалізація знарядь впливає з самої природи праці, яка охоплює світ у різноманітності його властивостей і форм. «Трудове відчуття опору, яке знаряддя працюючої людини зустрічало з боку привласнюваного предмета, послугувало основним технологічним моментом послідовних перетворень знарядь»,— пише Д. Каров у дослідженні, присвяченому розвитку примітивних знарядь¹. У первісній історії цей процес зумовлював найважливіші

¹ Д. Каров. О развитии примитивных орудий.— «Проблемы истории первобытного общества». М.—Л., Вид-во АН СРСР, 1960, стор. 9.

для дальшого розвитку людства зміни фізичної, розумової, почуттєвої і соціальної організації людей. Наявність спеціалізації знярядь відзначена лише у первісних людей досконалого фізичного типу (*Homo sapiens*), окрім того, вона становить технічний базис родової організації суспільства й того ступеня духовного життя і спілкування, які виражалися вже в образній творчості. Спеціалізація передбачає витонченість почуттів, волю, увагу, дисципліну, розподілення процесу праці між людьми і систематичне придушення руйнівних афектів, які нерідко траплялися у психіці наших предків. С. Семенов, що створив в археології дотепну методику реконструкції інтелекту за властивостями знярядь праці, відзначає, що «тонко оброблені леза і гостряки свідчать про терпіння й інтерес до дрібних деталей, вміння застосовувати численні точно розраховані слабкі зусилля м'язів і концентрувати увагу на дуже вузьких ділянках роботи»¹.

Спеціалізація означає також, що людина володіє вже арсеналом знярядь, які відповідають як природі об'єкта, так і специфіці суб'єктивної потреби. На відміну від природних органів, зняряддя є тимчасовими органами людини, які використовуються або замінюються залежно від ситуації або суті поставлених завдань. Кількість цих тимчасових органів необмежена й через це дає змогу безконечно удосконалювати засоби впливу на природу. Можливість використати в потрібний момент потрібне зняряддя надає людині с в о б о д у і щодо знярядь дії на світ, і щодо самого цього світу. Це — важливий крок у напрямку соціального прогресу людини. І справді, коли використання предметів природи як знярядь може бути продиктоване одиничною ситуацією, що виникла для окремої істоти (такі випадки ми спостерігаємо й у мавп),

¹ С. Семенов. Значение труда для развития интеллекта в антропогенезе.— «Советская антропология», № 2, 1959, стор. 42.

то виробництво і тим більше спеціалізація знарядь з необхідністю завбачає суспільний, колективний зв'язок людей. По-перше, для спеціалізованих знарядь спосіб їх застосування має бути заздалегідь заданим і впровадженим в їхній конструкції; по-друге, суб'єктивний досвід і навички володіння усім арсеналом таких знарядь за своїм масштабом, значенням і засобом обміну можуть існувати тільки в системі суспільного зв'язку і вироблених у ній форм спілкування. Через це й оволодіння цими навичками перетворює кожного індивіда на функціонуючий орган суспільства.

У процесі історичного розвитку рука людини, спрямована мозком, із знаряддя безпосередньої дії перетворюється на знаряддя усіх знарядь, стає універсальним засобом, у якому зосереджуються найзагальніші функції суб'єкта. Саме завдяки виробництву й застосуванню знарядь людина вперше практично підіймається над одиничністю предметів і ситуації.

Коли Гегель розглядав практичну діяльність суб'єкта як своєрідний умовивід, у якому людина — загальне посилення, засоби праці — середній термін, особливе, а зовнішній світ — одиничне, то в цьому погляді, за В. І. Леніним, є дуже глибокий зміст, суто матеріалістичний. «Треба перевернути: практична діяльність людини мільярди раз повинна була приводити свідомість людини до повторення різних логічних фігур, щоб ці фігури могли набути значення аксіом»¹. Зрозуміло, що цей загальний характер відношення людини до світу не може бути вироблений протягом життя окремого індивіда і тим більше поза суспільним зв'язком між людьми. Хоч виникнення трудової діяльності й починалося з цілого ряду індивідуальних спроб, все ж праця могла стати засобом життя окремої людини не раніше, ніж вона стала такою

¹ В. І. Ленін. Твори, т. 38, стор. 175.

для всього колективу. Природно, що при цьому практичні функції знарядь і засобів праці, а потім також і іншої освоєної людиною природи, втілюють у собі взаємне буття людей один для одного, їхній колективізм і суспільність. К. Маркс підкреслював, що «тільки в суспільстві природа є для людини ланкою, яка пов'язує людину з людиною...», «тільки в суспільстві природа виступає як основа її власного людського буття. Іншими словами, «суспільство є закінчена суттєва єдність людини з природою...»¹.

На відміну од усіх матеріальних відношень природи практична взаємодія суб'єкта й об'єкта має ту особливість, що суб'єкт не вступає в цю взаємодію, маючи вже сформовану природу,— навпаки, його справжню природу саме й становить сутність цієї взаємодії². Будучи всього тільки стороною відношення, він, проте включає в себе природу цілого. У цьому саме й полягає передумова загальності відношення суб'єкта до об'єкта і того, що природа, яка постає в «людській історії» — цьому акті виникнення людського суспільства — є дійсною природою людини...»³.

Значення перетворюваної природи у відносинах між людьми підноситься до того, що вона стає зовнішньою, екзотеричною формою вираження і закріплення людської суспільності, соціального досвіду й здібностей людини.

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений, стор. 589—590.

² Між іншим, одна із слабких сторін «суспільної» концепції естетичних якостей виявляється в тому, що вона мовчки визнає існування суспільства і суспільних відносин до того, як вони почнуть проникати в природу і синтезувати в ній естетичні якості. Якщо такий погляд і припустимий у поясненні окремих актів освоєння, то він зовсім неприйнятний для розуміння історичного генезису естетичного відношення.

³ К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений, стор. 595—596.

Іншими словами, вона здатна виконувати функцію спілкування і спадковості в суспільному розвитку.

І оскільки на відміну од тварини людина засвоює не філогенетичний досвід, закріплений у спадковій організації, а суспільний, соціальний досвід, матеріалізований в оточуючому його людському світі, це повинно було неминуче розвинути в суб'єкті й особливий спосіб бачення предметів і явищ як носіїв загального людського значення. Спадковість між окремими людьми (спілкування) і між поколіннями (історія) є такі форми протікання суспільного способу життя, які мають предметне вираження, завдяки чому індивіди здатні не тільки переживати історію, будучи її живим матеріалом, але й споглядати її як зовнішній процес. Чи слід говорити, що людськість людини неможлива без цього розширення просторово-часових границь власного буття до границь соціальних. Одна з сторін загальності відношення людини до світу зумовлена саме здатністю сприймати розвиток у часі, бачити послідовність етапів, узрівати те, що зникає і народжується, у тому, що дане безпосередньо і перебуває тепер, тобто в кінцевому підсумку — бачити в одиничному загальне.

Добре відомо, наприклад, наскільки естетичне сприймання об'єкта опосередковане цілою мережею людських уявлень, що виходять далеко за межі безпосередньо даного. Багато хто схильний вважати це лише побічним і другорядним явищем, що покликане тільки посилити враження, а теорія естетичних якостей, особливо її «природничий» напрямок, взагалі розцінює це як прояв суб'єктивізму. З її точки зору, єдиною складовою частиною естетичного почуття є і мають бути лише враження від наявних і чуттєво приступних властивостей об'єкта. Та це — помилкова думка, і далі ще буде більш докладно показана неспроможність таких обмежень людського сприймання, які по суті рівнозначні вимозі, щоб людина бачила в одиничному тільки одиничне.

Отже, реальна суспільність з самого початку практично розгорнута в структурі трудового процесу і колективної організації людей. Втілюючись у продуктах діяльності, вона розвивається як форма зв'язку, загального переплетення діяльностей окремих індивідів. Людина сама стає моментом і вихідним пунктом цього зв'язку: моментом — як індивідуальність і вихідним пунктом — як людина. Це значить, що суспільність не може бути виключно зовнішнім відношенням індивідів, своєрідним стихійним підсумком їхньої взаємодії між собою і з предметним світом. Як практичне відношення вона передбачає і в самих індивідах здатність до планомірного способу життя. Щоб діяти суспільним способом, окрема людина повинна інтеріоризувати, увібрати в себе і зафіксувати загальний принцип цього суспільного зв'язку, його внутрішній механізм. Форма, в якій це відбувається, є найбільшим історичним новоутворенням, це — людська свідомість.

* * *

В історичній еволюції форм відображення дійсності свідомість являє собою найвищий щабель не тільки тому, що їй стали приступні нові структурні рівні об'єктів, — сама можливість проникнення на ці рівні є функцією нових суспільно-практичних форм життєдіяльності. Відображення загальних зв'язків і відношень в об'єктах, яке робить свідомість власне пізнанням світу, є здатність, породжена не властивостями об'єктів, а характером відношення до них — тим, що загальність є насамперед позиція, в яку суб'єкт поставлений самим процесом суспільної практики. Свідомість виникає як суб'єктивна сторона суспільної практики, і раніше, ніж сам суб'єкт виділить у своїй свідомості гносеологічний аспект і зробить його основою специфічного виду діяльності, раніше, ніж він перетворить свідомість на об'єкт знання, він користується

нею як природно даним органом практичної діяльності. Свідомість і практика є види діяльності, які розрізняються не за своєю суттю, а за формою вияву. К. Маркс писав, що «моя загальна свідомість є лише *теоретична форма* того, *живою* формою чого є *реальна* колективність, суспільність...»¹.

Загальний зв'язок людей в процесі їхнього суспільного життя може бути даний окремому індивіду тільки через його свідомість, та, з іншого боку, лише люди, що володіють свідомістю, здатні до суспільного способу життя. Це відношення, отже, не можна розглядати так, ніби свідомість тільки відображує раніше від неї існуючу суспільність людей. Насправді, тут ми маємо не односторонню залежність одного від іншого, а найтіснішу взаємодію при визначальній ролі практики. Суспільна природа свідомості виявляється не в тому, що об'єктом мислення є суспільство, а в тому, що сама здатність мислити є за своєю суттю суспільна функція.

Тому адекватність свідомості практиці з цього боку не виступає як відповідність пізнавального образу своєму об'єктові. Здатність мислити не породжена об'єктом мислі, і хоч найсправжнішим і найприроднішим способом існування свідомості є пізнання, все ж таки функціональну природу свідомості не можна вичерпати її гносеологічним змістом.

Якщо це правильно для всієї свідомості, то це має бути правильним і щодо її специфічних суспільних форм, у тому числі й естетичної. Це слід особливо підкреслити, бо, наприклад, сама ідея «естетичних якостей», яка лежить в основі цілої теорії, виросла з такого розуміння естетичної свідомості, за яким специфіка останньої цілком видобута з об'єкта внаслідок суто пізнавального акту. З цієї

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений, стор. 590.

точки зору естетичність свідомості виглядає лише як відображення об'єкта, а не як особливий спосіб функціонування свідомості, що виникає на певному ступені духовно-практичної еволюції людини. Можливо, комусь здасться, що так розуміти естетичність свідомості, тобто як її специфічну функцію, значить вирішувати проблему естетичного в суб'єктивістському плані. Та справа в тому, що зміст об'єкта — не єдиний об'єктивний зміст свідомості — сам її механізм і структура, як було сказано, являють собою об'єктивний аналог і повторення деяких найзагальніших закономірностей практики. Відношення свідомості до зовнішнього світу завжди має практичну основу, і воно відображає суспільний характер практики навіть тоді, коли об'єктом споглядання є не вона сама, а суто природні предмети. Природа може бути даною для людської свідомості тільки через оцю призму суспільності, яка спеціально людиною не усвідомлюється і тому здається їй видобутою із самого предмета й існуючою в ньому у вигляді його особливої якості. Точніше кажучи, суспільність створює функціональну природу свідомості, причому кожний індивід засвоює її незалежно від конкретного змісту своїх думок і лише завдяки цьому він «існує, з одного боку, як споглядання суспільного буття і дійсне користування ним, а з другого боку,—як тотальність людського прояву життя»¹.

Ця загальність, тотальність, надіндивідуальність свідомості практично найповніше виражається у мові, яка є явищем того ж роду, що й знаряддя трудової діяльності. Між працею і мовою, цим «саморозмовляючим буттям» людського колективу, не випадково виявляється органічний зв'язок і генетична спільність. Факти доводять, що ступінь універсальності мови і диференціація її складових

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений, стор. 591.

елементів історично відповідають рівню розвитку суспільної практики¹, тобто структура людських відносин у процесі колективної діяльності набуває нібито ізоморфного вираження у структурі й взаємозв'язку мовних знаків. Таке перетворення закономірне, адже тільки в мові людська дія виходить з підпорядкування предметній ситуації і набуває загального, свідомого характеру. І аналогічно тому, як реальний зміст об'єктів виявляється лише в системі практичної діяльності людей, так і в системі мови цей зміст постає у вигляді з н а ч е н н я мовних форм. Це принципово важлива особливість людського відображення світу, яка показує, що на відміну від тварин, зв'язок яких з факторами зовнішнього середовища є безпосереднім, відношення людини до об'єктів соціального досвіду опосередковується новою ланкою, що одержала в науці назву «значення».

Категорія «значення» широко досліджується в логіці, філософії, психології, семантиці й інших науках. Вона повинна зайняти своє місце і в естетиці, бо дає можливість глибше зрозуміти специфічну природу людського сприймання дійсності, ціннісного відношення до світу, образного відображення і образної творчості.

Що ж таке «значення»? З багатьох його характеристик наведемо одну, важливу для нас у тому розумінні, що нас цікавить: «Значення — це те узагальнення дійсності, яке кристалізоване, фіксоване у чуттєвому його носії, звичайно в слові або в словосполученні. Це — ідеальна, духовна форма кристалізації суспільного досвіду, суспільної практики людства. Коло уявлень даного суспільства, наука, мова існують як системи відповідних значень. Отже,

¹ Див.: В. Б у н а к. Происхождение речи по данным антропологии. «Происхождение человека и древнее расселение человечества». Труды института этнографии АН СССР. Новая серия, т. XVI, М., 1951; В. Б у н а к. Начальные этапы развития мышления и речи.— «Советская этнография», № 3, 1951.

значення належить насамперед світу об'єктивно-історичних явищ... Значення — це та форма, в якій окрема людина оволодіває узагальненим і відображеним людським досвідом»¹.

У цьому розумінні термін «значення» не виражає просто констатацію ролі об'єкта у житті людини або її вплив на існування інших об'єктів, як часто буває у буденному використанні цього поняття і до чого помітно схиляється теорія «естетичних якостей», говорячи про «суспільну значущість» предметів і явищ. Система значень є об'єктивна соціальна даність, яка в узагальненому, знеособленому вигляді концентрує всі практичні й духовні потенції суспільства на певному ступені його історичного розвитку. Весь суспільний трудовий процес і вся складна сукупність суспільних відносин не можуть бути організованими й продуктивними, доки за кожним явищем і процесом, включеним у свідому діяльність людей, не буде закріплено певне значення як принцип його суспільного використання і розуміння. Як тільки влада інстинкту в життєдіяльності людини поступилася місцем організуючій ролі свідомо формованих цілей, суспільна діяльність стає вже неможливою без спілкування людей на рівні, пов'язаному з передачею значень.

Значення належать до сфери духовних явищ, та для кожного окремого індивіда вони реальні й об'єктивні не менше, ніж той світ, який вони узагальнюють. Система значень не підлягає індивідуальному вибору або запереченню, й індивід засвоює її раніше, ніж він спроможний поставитися до неї критично. Чому б він потім сам не надавав особливого значення, і який би раціональний зміст це не мало, все ж вихідним для нього є наявний запас значень, що становлять об'єктивну основу його людського

¹ А. Н. Леонтьев. Проблемы развития психики. М., Вид-во АПН РСФСР, 1959, стор. 223.

буття і діяльності¹. Значення є загальна норма, з якою співвідноситься уся строкатість індивідуального досвіду. Тому, наприклад, можливість оцінки, ціннісного відношення, тобто можливість розглядати об'єктивний світ як суму цінностей — ця можливість існує лише завдяки значенню. Природа значення подвійна: вона включає в себе не лише відношення індивіда до природних умов існування, але також і його відношення до інших індивідів — спілкування і взаєморозуміння. Ці два роди відношень не просто сусідують в єдиному — вони воістину є моментами один одного, органічною єдністю практичної і духовної діяльності людини. У значеннях сфера думки і сфера дії збігаються і примирюються одна з одною, але це примирення має історично конкретний і тому відносний характер. Реальна роль явищ світу й людських дій може бути значно більшою і багатшою, або, навпаки, меншою і біднішою, ніж те значення, під яким вони вживаються в суспільстві.

Отже, значення не є якоюсь внутрішньою визначеністю предметів і явищ. Узяті «в собі», останні взагалі позбавлені значення, але, однак, було б помилкою вбачати у значенні визначеність, яка вноситься в об'єкти іззовні й байдужа до їхнього власного змісту. Значення не існують подібно до платонівського світу ідей і не засвоюються поза реальним світом. Вони дані людині разом з її відношенням до об'єктивної дійсності і являють собою визначеність цього відношення, а не будь-якої окремо взятої сторони. У значенні представлено і суб'єкт, і об'єкт, як вони дані один для одного у певний період їхньої взаємодії, що розвивається історично.

¹ «Людина знаходить вже готову систему значень, що склалася історично, і оволодіває нею так само, як вона оволодіває знаряддям, цим матеріальним прообразом значення» (А. Леонтьєв. Проблемы развития психики, стор. 224).

Оскільки система значень покликана з а л у ч а т и індивідів до колективних норм діяльності, вона досягає цього не тільки тим, що містить у собі об'єктивні знання, але й тим, що здатна бути стимулом, спонукуванням. У людському спілкуванні часто бачимо застосування знаків, значення яких виявляється не стільки гносеологічним, скільки спонукальним. Це цілком природно, адже навіть суто пізнавальна діяльність, якщо її розглядати не відокремлено, у своєму кінцевому соціальному підсумку є насамперед інструментом регуляції людських відносин і практичної діяльності суспільства. Та регуляція, звичайно, була б неможливою без об'єктивного знання, але, з іншого боку, у величезній кількості випадків людям доводиться діяти (навіть пізнавально), не маючи достатнього інформаційного ґрунту: способом подолання цього інформаційного дефіциту правлять, за деякими припущеннями, емоції¹ або ж значення, в яких домисел маскується за формою знання.

Ця обставина зумовлена життєвою роллю свідомості, бо світ значень ніколи не залишається простою сукупністю розрізнених уявлень і даних досвіду, він, навпаки, завжди організується у цілісну систему, в якій частина істинного знання завжди поєднується з вимислом, що домальовує її до загальної картини світу, яка відповідає можливостям і прагненням людини. З'ясування цього складного і суперечливого змісту значень дає змогу зрозуміти, яким чином навіть фантастичні уявлення людей про світ і самих себе, будучи керівництвом до дії, все ж не руйнували суспільну практику, а обслуговували її і були духовним вираженням рівня її розвитку. Так, уявлення про неподільність атома, про теплород, флогістон чи філософський камінь не були істинними і тоді, коли їх використовували.

¹ Див.: П. Симонов. Что такое эмоция? М., «Наука», 1966.

Але в загальній системі знань свого часу і в практиці людей вони мали реальне значення і відігравали свою роль зовсім не як абсолютні заблудження.

Де щ о взагалі має значення не тільки тому, що його зміст цілком відкрився пізнанню, але також і завдяки його віднесенню до людських цілей і потреб. І лише розвиток самої практики примиряє обидві сторони: чим далі, тим більше перемагає тенденція до збігання світу значень з об'єктивним знанням світу, а це свідчить про те, що людська мірка речей все більше наближається до їхньої власної природи.

Отже, на рівні людини еволюція форм відображення дійсності вступає в фазу, коли її зміст починає визначатися практичною взаємодією і протилежністю між суб'єктом і об'єктом, коли ці форми набувають суспільного характеру і функції, а об'єктивний світ, відображений в них, стає для суб'єкта воістину чуттєво-надчуттєвим, таким, що має не лише вигляд, але й значення. Ми умисне наголошували на практичних передумовах свідомості, бо саме вони створюють її дійсний механізм, а її продукти, який би вигляд вони не мали з пізнавального боку, набувають свого закінченого значення тільки в атмосфері практики. Будучи творчою діяльністю, практика надає творчого вигляду і людському відображенню світу, отожд-бо сутність його неможливо зрозуміти поза цілепокладанням, де суб'єкту належить активна й визначальна роль.

ПРАКТИЧНА ДІЯЛЬНІСТЬ І ЛЮДСЬКЕ СПРИЙНЯТТЯ

1. Природа і суспільство. Історичні ступені освоєння світу

Як ми вже показали, взаємодія суб'єкта й об'єкта, процес праці й увесь суспільний рух виникли й розвивалися з цілого ряду природних передумов і з цього боку становлять особливу сферу природного руху. Проте розглядати суспільство як частину природи ще зовсім не означає збагнути його саме як суспільство, тобто як цілісність, що в певному розумінні протистоїть природному світові.

Справа в тому, що існування суспільства дає початок якісно новому планові розвитку, в якому природа постає у двох значеннях: по-перше, чисто природним способом, як загальний базис суспільного руху та його елементів і, по-друге, вже як момент самого суспільного руху, як зовнішня реалізація людських цілей і потреб, тобто історична природа — не тільки передумова, але й результат. У першому значенні суспільство є частина природи, в другому — воно включає в себе природу в дедалі зростаючих масштабах.

Звичайно, природа як передумова й природа як результат є два стани її самої, точніше, дві різні форми її буття — природна і суспільно-історична. Перша є абсолютно первинною, проте специфіку суспільства не можна зрозуміти як наслідок дії лише природних закономірностей. З природного боку суспільний рух розпадається на су-

купність рухів, що мають цілком природний характер, але при такому підході втрачено б найголовніше, а саме той центральний пункт, вузлова точка, в якій усі ці різні природні рухи збігаються і, органічно сплітаючись, дають початок особливому, якісно новому процесові. Специфічну суть суспільства не можна звести до її природних передумов — її справжню основу становить практична взаємодія суб'єкта й об'єкта, де природа є для людини вже суспільною.

Разом з тим природа, що належить до сфери суспільної практики й суспільних відносин, дістає новий аспект існування. З простого й байдужого буття вона стає об'єктом, з безпосередньо існуючого вона перетворюється на щось похідне, оскільки притаманні їй властивості й закони приводяться у взаємодію, яка має свій смисл і виправдання тільки в цілях суспільної людини.

У людині вона дістає свою другу основу і вузловий пункт, а її внутрішні закони стають зовнішнім засобом реалізації глибших закономірностей і цілей. Виходячи взагалі з природних основ, людина робить найближчою основою саму себе. Вона перетворює себе у вихідний пункт і завершення всього суспільного руху в цілому, а тому зовнішня дійсність належить до сфери її діяльності й свідомості, лише дістаючи своє місце в її, людини, цілях і потребах. Сукупність цих цілей і потреб утворює межі практично-теоретичного відношення людини до світу і зумовлює те, що її відношення до природи виступає як історично визначене суспільне відношення. Дійсність фільтрується через цю мережу суспільних інтересів і цілей, і властивості, які вона утримує, не випадаючи зі свого природного зв'язку, набувають істотно нової орієнтації.

Природа сама по собі, звичайно, байдужа до тієї ролі, яку її примушує відігравати суспільна людина, і тому відповіддю на те, якою є ця роль в утилітарному або

естетичному плані, не може бути аналіз тільки її безпосередніх властивостей. Такий аналіз є безперспективним не тому, що ті, хто обстоює його, вважають матерію речей причетною, скажімо, до краси, а тому, що з допомогою природних властивостей і законів предметного світу сподіваються пояснити його суспільно-естетичну функцію. Історичний досвід того напряму в естетиці, що вбачає універсальне джерело прекрасного у розмірах, пропорції, симетрії, гармонії тощо, свідчить про це дедалі переконливіше. Цей напрям ще не відкрив для себе принципового значення тієї думки Маркса, що суспільна людина має справу лише з історичною природою, і в тому, що їй дано, «вона здійснює разом з тим і свою свідому мету, яка як закон визначає спосіб і характер її дій і якій вона повинна підкоряти свою волю»¹.

Зазначені людські цілі не випливають з властивостей природи, але перетворюють їх у форму свого дійсного існування. Суспільство може розвинутися з природи тільки шляхом перетворення її самої в засіб досягнення цілей, що виходять за рамки її чисто природного руху. Тому, коли, за висловом Леніна, існують «2 форми об'єктивного процесу: природа (механічна і хімічна) і *ц і л е* покладаюча діяльність людини»², то ця остання, включаючи в себе природу, тільки тому не розчиняється в її стихійному русі, що мобілізує її в інтересах суб'єкта. Отже, цю нову роль природи не можна збагнути, доки дослідник не стане на точку зору суб'єкта, який здійснює в природі самого себе і тим надає смислу всьому рухові.

Проте дуже часто (особливо в естетиці), як тільки виникає потреба по суті дослідити саме творчу активність суб'єкта і її роль в суспільному процесі, мова зводиться

¹ К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 23, стор. 176.

² В. І. Ленін. Твори, т. 38, стор. 173.

до того, що ця суб'єктивна активність визначена зовнішніми об'єктивними обставинами.

Навіть теорія «суспільників», яка надає великого значення суспільним відносинам і практиці, не позбавлена цього недоліку. Так, Л. Столович, віддаючи належне активності суб'єкта, по суті вичерпує її аналіз таким зауваженням: «...наукове діалектико-матеріалістичне розуміння творчої активності людей аж ніяк не заперечує об'єктивної причинної зумовленості цієї активності. Хіба принижує творчу активність людини в естетичній діяльності визнання того, що ця діяльність причинно зумовлена об'єктивною дійсністю»¹ Взагалі правильне, це міркування явно має на увазі не те, про що насправді має йти мова. Річ у тому, що ні сама людина, ні її діяльність, коли розібратися, не є простим наслідком зовнішніх обставин і що відносно до них обставини не виконують роль причини, яка безпосередньо їх породжує. Обставини повинні спочатку реалізувати себе в суб'єктивних мотивах і цілях людської діяльності, й тільки в них вони вперше стають дійовими, але при цьому втрачають свою початкову форму, стаючи вже активом суб'єкта, його внутрішнім стимулом.

Така трансформація зовнішніх обставин не завжди, звичайно, супроводжується розумінням їхньої справжньої природи, однак це не виключає того, що найближчою причиною діяльності стає сам суб'єкт, який має, залежно від обставин, свободу вибору дій. Коли ж людську діяльність позбавити цього її суб'єктивного мотивування, підставивши на його місце зовнішні обставини, тоді сама вона стане вже чимось подібним до рефлекторного акту з властивим йому автоматизмом. Вона втратить той момент свободи, який взагалі відрізняє людську діяльність

¹ Л. Столович. Эстетическое в действительности и в искусстве. стор. 30.

від механічної причинності. Обставини, спонукаючи людину до діяльності, не визначають наперед характеру її результатів. Тому посилення на них не допомагає з'ясувати суть справи, воно тільки в ім'я уявної «об'єктивності» відсуває у бік той важливий факт, що людина в своїй діяльності виходить насамперед із самої себе, розглядаючи обставини як зовнішні у м о в и реалізації своїх цілей.

Думка про визначальну роль обставин щодо людини була висловлена ще французькими матеріалістами, але, як показав Маркс, вона містить у собі лише половину істини, причому не найголовнішу. Вона не враховує того, що самі ці обставини змінюються людиною і що, таким чином, досліджуючи суть суспільного процесу, слід іти не від середовища до людини і навіть не від зміни середовища до зміни людини, а від з м і н и с е р е д о в и щ а л ю д и н о ю в процесі практичної діяльності.

Оскільки людина — продукт обставин, остільки вона їх не творить, а оскільки вона їх творить, то вже вони, а не сама людина, є продуктами. Але людина і те, і друге водночас: і продукт, і творець. Вона формується певним способом під дією середовища не внаслідок того, що засвоює його в первісному стані, а тому, що його змінює. Навіть працю, яка створила людину, не можна розглядати стосовно останньої як з о в н і ш н ю діючу обставину. Праця і є те, що являє собою людина як людина. Це єдина з усіх взаємодій людини з світом: механічних, фізичних тощо, в яких людина визначається і виступає як суб'єкт цілепокладаючої діяльності, тобто початок і завершення всього процесу. Суб'єктивність, власне, є вже в протилежності цілі й дійсності і в тій діяльності, яка, реалізуючи мету, робить дійсність доцільною; тому вона має своєю передумовою наявність свідомості, здатної в ідеальній формі зосереджувати на собі суб'єкта всі моменти діяльності (мотиви, цілі, засоби і способи їхньої реалізації). Прак-

тичне відношення суб'єкта й об'єкта акумулюється у вигляді свідомості на одному боці цієї протилежності і тепер уже в теоретичній формі суб'єкт містить у собі об'єкт, як свою власну дійсність: адже навіть суб'єктивний процес мислення розгортається у формі відношення суб'єкта й об'єкта. Тому зовнішню дійсність можна розглядати з цієї суб'єктивної точки зору як можливість того, що з нею практично робить суспільна людина.

Діяльність суб'єкта не можна зрозуміти, доки самого його не визнати початком і завершенням розглядуваного руху. При цьому все те зовнішнє, що визначає його діяльність, потрібно безумовно взяти до уваги, але вже не як зовнішнє, а як зняте в суб'єкті і перетворене в його власні «сутнісні сили». Суб'єктивний аспект практики, яким нехтував домарксівський матеріалізм і про який часто забувають сучасні естетичні теорії, в тому й полягає, що практично перетворювана дійсність розглядається не лише як щось об'єктивне, а й таке, що існує для людини, яка є вузловим пунктом практики. Уся трудність такого підходу полягає в необхідності усвідомити природу, доступну людині як її внутрішнє надбання, реалізоване назовні, як екзотеричну форму існування людини.

Такого вигляду надає світові тільки діяльність людини, і тому, розглядувана з суб'єктивного боку, ця діяльність є освоєнням дійсності.

Хоча в естетиці поняття «освоєння» є ключем до розуміння суті естетичного відношення людини до дійсності, його тлумачать досить часто по-різному. То його ототожнюють з пізнанням і відображенням світу, то, коли треба його пов'язати з практичною діяльністю людини, будь-яку участь у ньому свідомості вважають неможливою, бо вона, мовляв, порушує строгу об'єктивність цього процесу. Неважко помітити, як позначається тут одностороннє уявлення про свідомість, характерне для споглядального

матеріалізму. Проте насправді «свідомість людини не тільки відображає об'єктивний світ, але й творить його»¹, творить, звичайно, не матерію, а її форми, тобто є формоутворюючою творчою свідомістю. Подібно до цього процес освоєння зовсім не починається з абсолютної пустоти суб'єкта і його свідомості, заповнюваної згодом змістом, що немов прийшов іззовні,— такий погляд знову відводив би суб'єктові пасивно-споглядальну роль. Справжнє освоєння є історичним продуктом і виникає на тому ступені еволюції людини, коли доцільна діяльність перетворюється в цілепокладаючу, в керовану свідомістю практичну творчість. Ця творчість — цілком об'єктивний, але здійснюваний у формі суб'єктивної діяльності процес, тому її слід розкрити саме як діяльність суб'єкта, і було б неправильно вважати, що об'єктивність в аналізі діяльності суб'єкта може виражатися тільки в зведенні останньої до її об'єктивних передумов. Коли ініціативу суб'єкта цілком ототожнюють з її передумовами і спонукальними обставинами, тоді освоєння вже не можна зрозуміти як творчість, що має в собі свій найнеобхідніший момент — **о п р е д м е ч у в а н н я** людини в зовнішньому світі, тоді суб'єкт, ставши іграшкою в руках обставин, звичайно не відповідає за всі свої починання. Активність суб'єкта в такому разі буде лише ланкою в ланцюгу природних взаємодій, і з такої загально-природної точки зору стануть нерозрізненими його особливі, людські властивості. А властивості ці полягають саме в свободі й цілепокладанні, в можливості суспільної людини, підпорядкованої природній необхідності, здійснювати разом з тим на практиці свою волю, бажання і свідому мету.

У процесі освоєння свідомість стає важливим пробним каменем дійсності й формою самовизначення суб'єкта,

¹ В. І. Л е н і н. Твори, т. 38, стор. 196.

причому навіть тоді, коли дійсність дістає в ній ілюзорне відображення. Свідомість, що мотивує діяльність, при цьому повинна відрізнятись від свідомості, що відображає її об'єктивний зміст. Теорія естетичних якостей, не помітивши цієї відмінності, змушена була помилково виключити свідомість з практики людини, щоб не дати приводу до висновку, нібито «естетичні якості», які виникають у суспільній практиці, є продуктами свідомої діяльності. Вона не зважила на те, що дійсний зміст об'єкта може зовсім не виявитися в мотивах діяльності й що діяльність свідомо може бути зовсім неусвідомленою. Адже одна справа, коли діяльність має мету, й інша, коли мета полягає в здійсненні цієї діяльності. Інакше кажучи, коли людина здатна творити за законами краси, лише керуючись свідомістю, то це зовсім не означає, що вона свідомо творить красу. Тому в історії було не тільки можливо, але навіть і необхідно, що краса спочатку виникла як форма діяльності, перш ніж стала її мотивом.

Тому, на нашу думку, дослідження суті естетичного слід почати із з'ясування особливостей цієї діяльної форми його існування, що полягає в творчому освоенні людиною дійсності, в якому (і тільки в ньому) людська сутність може дістати вільне предметне втілення.

* * *

Освоєння світу суб'єктом, залежно від характеру його відношення до об'єкта, звичайно поділяють на теоретичне і практичне, що ж до здатності його перетворювати світ, то в історичному розвитку можна виділити ряд прогресивних форм, кожна з яких виражає особливий ступінь у розвитку практики, місце в ній суб'єкта і відповідний їй рівень чуттєвого й теоретичного відображення дійсності. Це — історичні форми відношення людини до природи.

Перша з них становить початок усієї людської історії й найнижчий її ступінь. Тут людина ще ні практично, ні духовно не виділяє себе з природного середовища; індивідуальність зливається з колективом так само, як колектив зливається з природою, — отже, тут панують ще природні зв'язки, оскільки сама праця являє собою в основному природне відношення, а головна об'єктивна умова праці — не *продукт* праці, а сама природа¹.

Друга історична форма відношення людини до природи визначається передумовами, вже створеними попередньою працею. В її рамках освоєння дійсності вперше стає істинно людським і дедалі більше позбавляється свого пристосовницького характеру. Вона не обмежується звичайним запозиченням і споживанням природних форм, навпаки, має активний формоутворюючий характер. Праця стає виробництвом, що створює нову людську природу, причому тільки ця остання може бути вихідним пунктом для дальшого розвитку. Інакше кажучи, це — виробниче освоєння світу у формах, які є в свою чергу продуктами виробництва. Йому зобов'язана всіма своїми успіхами людська цивілізація, мірилом багатств якої є людська праця. Колишня злитість з природою тут поступається місцем відношенню до неї, як до корисної речі, яку має людина сформулювати. Суб'єкт тут бачить у всьому своєму обсязі відмінність між освоєною і неосвоєною природою.

Нарешті, в сучасному суспільстві рівень виробництва, механізації і автоматизації, генетики і селекції, кібернетики й біоніки передують тому, передбаченому ще Марксом, ступеню освоєння дійсності, коли виробник, працівник вже не буде безпосереднім агентом виробничого процесу, коли промисловий процес відділиться від суб'єкта і перетвориться у природний процес, у взаємодію сил природи,

¹ Див.: К. М а р к с. *Формы, предшествующие капиталистическому производству*. М., Госполитиздат, 1940, стор. 16.

планомірно організовану і прийняту людською доцільністю. Тут уже не кількість праці, а загальне розуміння людиною природи стане основним мірилом її влади над силами зовнішньої дійсності. Це — той ступінь, на якому саме наука стає однією з основних продуктивних сил суспільства; це — ступінь, на якому природне і суспільне знову зіллються, але вже у вищій, недосяжній раніше єдності, де суспільне відрізнятиметься від природного лише своєю людською зумовленістю. Важко передбачити повністю той переверот у чуттєвому сприйманні дійсності, який відповідатиме цьому ступеню освоєння. У масштабі такого розуміння і освоєння світу корисність речей повинна відійти на задній план разом із суб'єктивною потребою індивіда, яка супроводить його, а утилізація перестане відігравати роль головної призми сприймання й оцінки. Перед сприйманням відкриється в усьому обсязі природна самоцінність речей, тим часом як людська сутність не протистоятиме світові як егоїстична вимога. Чим більше природа стає суспільною, тим природнішою стає людина, і чим більше людина перетворює природу, тим здатніша вона гідно оцінити її власні природні форми. Найвизначніша перемога людини над природою буде її найуніверсальнішим і вільним злиттям з природою.

Забігаючи наперед, можна тільки відзначити, що відповідно до того, як досягається це вільне злиття в попередній історії суспільства, природа починає сяяти в очах людини естетичним блиском.

Названим історичним ступеням освоєння світу відповідають і певні історичні форми чуттєвого сприймання та розуміння людиною дійсності. Функціональна залежність структури сприймання від способу практичної діяльності нині вже досить добре усвідомлена й обґрунтована філософією, психологією, чого, на жаль, не можна сказати про наші естетичні теорії. Більшість з них, у тому числі й теорія «естетичних якостей», все ще додержується думки,

що природа естетичного є не чим іншим, як природою об'єкта, що діє на людські органи чуття. Але, як відомо, сама природа дала об'єктів більш ніж достатньо, що ж до органів чуттів, то їм байдуже, кому належати: суспільній чи несупільній людині, чи, може, навіть тварині. Неісторичність такого підходу разюча, і вона мститься втратою реальних критеріїв в оцінці естетичного відношення. Навіть «суспільна» концепція «естетичних якостей» не визнає суспільство історичним суб'єктом, їй воно потрібне лише як абстракція, що творить шукані якості, а все інше вкладається в звичну схему «об'єкт — органи чуттів», яка не врятує від істотних методологічних помилок.

Усім досвідом вивчення проблеми естетичного естетика тепер, можна сказати, впритул підійшла до необхідності зрозуміти, що форми чуттєво-емоційного ставлення людини до зовнішнього світу самим своїм внутрішнім складом опосередковані суспільною практикою, в кінцевому підсумку рівнем суб'єктивної здатності суспільної людини перетворювати навколишній світ.

К. Маркс у праці «Форми, що передують капіталістичному виробництву», характеризуючи первісний період людської історії, показав, що перші кроки практичного освоєння світу людиною здійснювались за передумов, даних самою природою. Це означає, що всі елементи процесу праці були ще природними утвореннями, які не знавали попередньої обробки. Праця мала ще характер напівтваринної діяльності й не відрізнялася від останньої ні своїми наслідками, ні суб'єктивними передумовами — її специфіка полягала лише в користуванні знаряддями, які до того ж просто були запозичені з навколишнього природного середовища. Вона була працею присвоєння, а не виробництва, хоча її механізм, власне, вже виник і таїв у собі можливість дальшого прогресу.

З об'єктивного боку праця ще не була діяльністю, яка

формує речовину природи, і тому зосереджувалася в основному на досить вузькому колі предметів і властивостей, доступних безпосередньому споживанню. З боку ж самого робітника вона була позбавлена суб'єктивного мотивування, над нею панував інстинкт з властивим йому автоматизмом реакцій, внаслідок чого людина, здійснюючи трудові операції, не стільки керувалася інстинктом, скільки підкорялася йому. Така напівінстинктивна праця не могла бути справді людською, і вона має ті самі ознаки, якими характеризується діяльність вищих тварин.

Для форм відображення світу в цей період визначальним був, мабуть, той факт, що трудовий процес відбувався навколо готових, природно виниклих форм об'єктів, а тому і свідомість, що розвивалася, поринула у безпосередньо дане і не могла створювати абстрактні, ідеальні задуми й образи, які треба було б практично реалізувати. Те, що було потрібне, вже існувало, його лишалося тільки добути. Отже, творча здатність ще дрімала як у праці, так і в свідомості. Тому життєдіяльність людини (точніше, передлюдини) повністю обслуговували інстинкти, з тією лише відмінністю, що, за висловом Маркса, ці інстинкти були усвідомленими. Все це накладало відбиток на форми спілкування між людьми, при якому погодженість дій досягалася більше однаковістю інстинкту, ніж усвідомленим регулюванням.

Дальший прогрес, який зумовив докорінний переворот у характері освоєння дійсності, був пов'язаний з переміщенням центру ваги на суб'єкт і його діяльність, завдяки чому все, чого досягає людина в світі й що вона являє собою сама, дістає практичне предметне втілення. Цей переворот означає, що в специфічній суперечності з природою суб'єкт зайняв місце провідної і визначальної сторони, внаслідок чого навіть друга сторона суперечності—зовнішня дійсність—має в своїй основі суб'єктивну спрямованість, людську доцільність.

Колишня діяльність, яку рухали самі лише інстинктивні (фізичні) потреби, може перетворитися в цілеспрямовану не раніше, ніж створення знарядь праці стане окремою потребою людини. Ця остання немов уклинюється в інстинктивну поведінку, відтягуючи, відстрочуючи споживання, гальмуючи фізичний потяг і примушуючи здійснити такі попередні операції, які лише в перспективі приведуть до задоволення фізичних потреб. Потребу в продукті відтісняє потреба в засобах, яка визначається вже не фізіологією організму, а способом життя і дій. Отже, тільки з виробництвом знарядь пов'язане виникнення таких особливих потреб, які підносяться над вузькою сферою фізичного буття.

І в міру того, як праця стає справді формоутворюючою, творчою, починає істотно змінюватися характер суб'єктивного відношення людини до дійсності.

2. Світ людини як світ потреб і цілей

У праці, що виробляє, на відміну від звичайного присвоєння, відношення людини до зовнішнього світу набирає характеру суперечності між метою і дійсністю. Стаючи творчою, праця водночас руйнує й заперечує дані природою форми. Існуючі об'єкти сповнюються негативного змісту саме перед лицем потреби творчості. Праця в кінцевому підсумку розкриває людині негативний аспект предметного світу, але не як загрозу, а як перешкоду, що обмежує бажання й потребу. Виникає ситуація, при якій саме позитивно існуюче й чуттєво дане виявляється недосконалим і негативним, тим часом як бажане має ще недійсну форму чогось тільки ідеально можливого. Інакше кажучи, ідеальні спонукальні мотиви діяльності утверджуються лише через заперечення реально існуючих форм. (Свого часу Гегель небезпідставно нарікав на те, що філософія надто довго була неуважною до заперечливої, негативної природи людської діяльності й свідомості).

Отже, суб'єкт повинен поєднувати в собі позитивну і негативну сторони своєї діяльності, а також утримувати і чуттєво дане, і те, що виходить за його межі. Адже те, що повинно бути створено працею, є не те, що наявне й відоме, його, навпаки, треба передбачити як можливий варіант існуючого. Формою такого передбачення і є людські цілі.

У праці реальні об'єкти ставляться у відношення до людських потреб, і якщо вони підлягають зміні, то це доводить саме їхній недійсний характер, їхню неспроможність задовольнити людину наявними властивостями.

Ця недосконалість об'єктів не є їхнім власним недоліком, це вже специфічно людський аспект їхнього буття, пов'язаний із відношенням до людських потреб, і тому зміна їх є прогрес у суто людському плані. Самобутність світу природи знімається, і він повинен набути форм, які хоч природно й можливі, але мають своє виправдання лише в суб'єкті. Суб'єктивне таким способом дістає тенденцію виходу за межі самого суб'єкта і як м е т а повинно проймає всю діяльність аж до завершення її в продукті. Мета і є потреба, що набрала свідомої форми продукту праці й перетворюється з простого суб'єктивного відчуття в діяльність. Вона організує суб'єктивну активність, надає їй зв'язного й завершеного характеру, завдяки чому вся діяльність виступає як здійснення мети.

Тільки перед людськими цілями, задумами, планами дійсність уперше розкривається як н а л е ж н е на відміну від звичайно існуючого. Вона стає цінністю, яка має позитивні і негативні характеристики, а праця з цього боку виступає також як ціннісне відношення.

З точки зору суб'єкта д і й с н и й с в і т — той, який відповідає його цілям, задовольняє його потреби і в ньому має свою опору. Саме за такої умови зникає його ворожість до людини, незалежність, але аж ніяк не об'єктив-

ність. Стати таким зовнішній світ може тільки завдяки цілеспрямованій діяльності суб'єкта. Те, що цілі виникають на основі попереднього знайомства людини з зовнішнім світом,— це, звичайно, зрозуміло, але поскільки вони існують, вони виражають суб'єктивні вимоги мати світ у нових формах.

Природа мети суперечлива: в ній поєднуються суб'єкт і об'єкт, сприймання і діяльність, знання і бажання, в ній дійсне утверджується шляхом заперечення існуючого, природне формується як суспільне — одним словом, в ній поєднуються теоретична й практична сторони діяльності людини і їх перехід одна в одну. Ця загальна природа мети, як явища духовного, найкраще показує правильність тієї думки Енгельса, що найближчою основою і аналогом людської свідомості є не буття як таке, а практична діяльність людини, бо зрештою будь-яке людське поняття є лише безсторонньо теоретичною формою відображення того, що раніше було метою і об'єктом бажання.

Практично-цільове відношення стає теоретичним, коли бажання мати об'єкт переходить у бажання знати про нього, а якщо бажаним виступає саме знання, воно стає безстороннім і невибагливим щодо свого об'єкта.

Цей факт важливий, зокрема, для розуміння характеру зв'язку між теоретичним і естетичним відношенням до світу і виникненням останнього з практично-цільового відношення. Він допомагає також зрозуміти й оцінити цікаву особливість первісної свідомості, яка, можливо, і спонукала свого часу Л. Леві-Брюля¹ до створення теорії «дологічного» мислення,— особливість ця полягає в тому, що у первісної людини знання безпосередньо зливалось з ініціативою і вольовим актом (цільовим відношенням), ще не будучи усвідомленим саме як знання і не ставши самостійним об'єктом волі й бажання. Це й озна-

¹ Див.: Л. Леві-Брюль. Первобытное мышление. М., 1930.

чає, що свідомість цього періоду була ще безпосередньою мовою реального життя і різні аспекти її відношення до світу ще не розвинулися у відносно самостійні форми. Роль свідомості як відображення була ще прихованою за суб'єктивними стимулами діяльності, тобто її практично-діяльна сторона домінувала над гносеологічно-теоретичною. Таке ж злиття маємо і в меті як такий.

Її найчастіше розглядають як образ дійсності, що виникає відповідно до законів відображувальної діяльності людської свідомості. Такий погляд взагалі правомірний, але вважати мету лише образом об'єкта — значить іще не бачити в ній того, що робить її метою. Будучи відображенням і образом реальності, мета, разом з тим, є образ потреби суб'єкта: це реальність, сформована за потребою, або потреба, яка набрала форми уявлення про реальність. Наприклад, голод, що його відчуває тварина, є тільки внутрішнім станом організму, тим часом як у людей цей суто внутрішній стан може розвинути до конкретного уявлення про відповідний йому зовнішній об'єкт. Так само аморфність почуття у тварини переходить у безладне шукання, адресоване до всього середовища, а визначеність мети у людини породжує цілком спрямоване виробниче зусилля. Вовк не шукає саме ягняти, людина, навпаки, маскує яму спеціально, скажімо, для мамонта, бо образ мети диктує їй і вибір засобів. Тільки оформляючись у мету, потреба стає саме людською, але тільки творча діяльність може надати меті її предметно-образного характеру.

Отже, мета не тільки суб'єкт, хоч вона і суб'єктивна, вона не є також і об'єкт, бо вона всього лише мета.

У самій собі вона є тільки ідеальною єдністю суб'єкта й об'єкта, потребою, що виявляється в предметній формі відповідного їй об'єкта. Причому, коли людська потреба набуває в меті предметного вигляду, стає можливим порівнювати її з об'єктивним світом, а звідси її відношення

до цього світу виступає вже як предметне, тобто по суті практичне відношення. Світ роздвоюється на доцільний і реально існуючий, уявний і наявний, належний і суцільний, причому перший повинен стати другим і навпаки, але остаточне розв'язання цієї суперечності можливе тільки вже за межами свідомості. Таке роздвоєння, породжене практикою, є найбільшим історичним кроком на шляху власне людського суспільного розвитку. Воно показує, що свідомість відособлюється і визначається лише за допомогою постановки мети, що бути знанням вона може тільки у зв'язку з потребою і бажанням, бо її теоретична сила є наслідком її практичної здатності. У меті те і друге існує разом, так само, як і в найбільш всеохоплюючій формі теоретичного знання — ідеї.

У цілях відбувається кардинальний переворот відношення: будучи тільки можливістю, оформленою як дійсність, вони реальну дійсність зводять до можливості бути доцільною. Вони фіксують світ у новій орієнтації, в новому плані його руху, стимульованого практикою, і тому критерієм істинності цілей є не звичайне порівняння їх з існуючим, а їхня здійснюваність, більше того, їхня виправданість з погляду соціальних, а не індивідуальних завдань практики. Критерій цілей, виходить, міститься в самому суб'єкті, в суспільстві. Отже, вже за своєю загальною структурою цілі є соціальною формою організації і соціальним імпульсом будь-якої індивідуальної людської діяльності, а також соціальною основою для чуттєвого сприймання світу.

Важко переоцінити значення цього перевороту для розвитку нових форм людського відображення дійсності й нових критеріїв її оцінки. Адже мета є уявлення про таку об'єктивну форму, значенням і змістом якої виступає суб'єктивна потреба, а це означає, що процес опредмечування людини у зовнішньому світі починається вже з вироблення цілей — з того, що потреба обмежується до

індивідуальної форми предмета, явища або дії. Таке обмеження не тільки не збіднює потребу — воно, навпаки, робить її смисловим фокусом для всіх інших властивостей індивідуального об'єкта, воно пронизує з а г а л ь н и м з н а ч е н н я м всю безконечність індивідуальності, підносячи навіть суто фізичну потребу до духовного рівня, до осмисленості.

* * *

Отже, мета виражає потребу, що виявляє себе в своєму об'єкті, точніше в уявленні, образі свого об'єкта.

Проте, зрозуміло, що мета породжується не самою потребою, а тільки діяльністю, яка задовольняє цю потребу. Потреби опосередковані діяльністю людини і є доцільними настільки, наскільки доцільною є сама ця діяльність. На відміну від тварин, у яких відношення потреби і її предмета «запрограмоване» інстинктом, у людини воно виникає в процесі життя як програма її предметної діяльності. Тому сума потреб людини є не такою, яким є її організм, а такою, якою є її життєдіяльність, і суб'єктом потреб виступає, таким чином, не організм, а о с о б и с т і с т ь, як соціальне утворення.

Водночас об'єктивне ускладнення праці, породжуючи нові форми діяльності, сприяє виникненню і нових цілей, які здаються людині необхідністю принаймні доти, доки внаслідок їхнього постійного повторення не з'ясовується, що мати такі цілі — це вже і є новою потребою людини. Необхідність, що прийшла іззовні в повному розумінні цього слова, тим самим перетворюється в суб'єктивне бажання з властивою йому свободою, а потреба мотивується соціальною доцільністю. Тому і здійснення мети починає суб'єктивно сприйматися вже не як підпорядкування зовнішній необхідності, а як перемога над нею.

У зв'язку з проблемою естетичного на цю примітну залежність між необхідністю, доцільністю і свободою

звернула свою увагу ще німецька класична філософія і естетика в особі Канта, Шіллера, Гете, не кажучи вже про Гегеля. Більш чи менш послідовно й глибоко ці мислителі виявили розуміння того, що естетичне відношення людини до дійсності є одним з істотних вузлів нитки, яка з'єднує необхідність, доцільність і свободу. Тотожність краси й свободи тонко відчував Шіллер, та особливо цікаві думки щодо цього висловив Гете. Він вважав, що краса є по суті закономірністю природи в її найбільш повному й вільному вираженні в тих чи інших предметах і явищах. «Закон, вступаючи в прояв з великою свободою, відповідно до найбільш властивих йому умов, висуває об'єктивно прекрасне, яке, до речі, потребує гідних суб'єктів, здатних сприйняти його»¹. З цього погляду сприймання краси і насолода нею є першим кроком у пізнанні законів природи; краса є немовби натяком, попередженням, передчуттям закону, прихованого в прекрасному явищі. Думка ця надзвичайно глибока, але все ж не позбавлена суперечності й тому неповна, бо Гете не взяв до уваги, що самій по собі природі свобода невідома і що закон, коли він повністю виражений, може бути однаковою мірою притаманний і потворним явищам. Інакше кажучи, природна необхідність не означає безумовну необхідність краси. Можливо, передчуття цього й спонукало Гете згадати про «гідних суб'єктів» і їхній близький зв'язок з тим, що ми зовемо красою. «В об'єкті,— зауважує він,— є якась невідома закономірність, яка відповідає невідомій закономірності в суб'єкті»². Це, звичайно, не відповідь, а лише питання, хоч і геніально поставлене. Суть його знову визначається проблемою відношення суб'єкта й об'єкта.

Що ж до Канта, то він мало не перший в естетиці висловив цілком певну думку, що саме принцип доцільності

¹ В. Гете. Статті и мысли об искусстве. М.—Л., «Искусство», 1936, стор. 346.

² Там же, стор. 345.

лежить в основі естетичного судження людини. Цей принцип відповідно до основ кантівської філософії має деякі специфічні особливості. По-перше, він апіорний і не виникає як наслідок реального життєвого процесу, а існує лише в свідомості. Тому доцільність якогось об'єкта є просто судження про відповідність його суб'єктивному принципів доцільності. По-друге, естетичне судження є виразом уявлення про доцільність зовсім іншого роду, а саме «доцільність без цілі».

Що являє собою ця остання? Поняття мети, за Кантом, пов'язане з заінтересованістю людини в існуванні речі, тобто пройняте практичним, утилітарним інтересом, домаганням речі. Така доцільність може в кращому разі викликати почуття приємного, але аж ніяк не прекрасного. Останнє виникає лише тоді, коли людина в своєму ставленні до об'єкта позбавляється всякого утилітарного інтересу й зосереджує увагу тільки на чистій формі об'єкта. Тільки зосередившись на цій чистій формі, людське споглядання може стати справді естетичним. «Доцільність, але без цілі» є, таким чином, звичайна формальна доцільність об'єкта — «те, що в уявленні об'єкта є тільки суб'єктивним...»¹, а естетичним є незаінтересоване судження про чисту форму об'єкта. Від теоретичного пізнання естетичне судження відрізняється своєю доцільністю, від практичного бажання — тим, що його доцільність позбавлена інтересу і будь-якої зовнішньої залежності й є вільною, як тільки може бути вільним суб'єкт у самому собі.

Ми бачимо, що, відокремивши один від одного суб'єкт і об'єкт, Кант уже не зміг вивести свободу з доцільності інакше, як за допомогою незаінтересованості людського споглядання. Для вигаданої Кантом свідомості, сповненої апіорних принципів, реальна суспільна практика була

¹ И. Кант. Критика способности суждения. С-Пб., 1898, стор. 28.

швидше перешкодою, ніж основою, що об'єднує свідомість і дійсність.

Проте висновки Канта і його послідовників, як показав іще Г. Плеханов¹, є неправильними не стільки щодо природи естетичного сприймання, скільки щодо історії його виникнення, бо горезвісна незаінтересованість, хоча й має місце в індивідуальному сприйманні, насправді є продуктом розвитку суспільної практики, цілі якої повністю утилітарні. Кант безумовно помилявся, вважаючи, що незаінтересованість є просто позиція, в яку сам суб'єкт ставить себе відносно свого об'єкта.

Цікаво, що Кант, бажаючи повністю ізолювати естетичне судження від практики за допомогою незаінтересованості, формально приходять, як це не дивно, до протилежного результату. Естетичне судження, на його думку, може бути незаінтересованим тільки тоді, коли має справу з «чистою формою об'єкта», абстрагованою від її реального носія. Але оскільки від об'єкта лишається лише його «чиста форма», суб'єкт у повному розумінні «дістає розв'язані руки», що створює ситуацію, характерну саме для практичного відношення, де активність і право нав'язувати умови має насамперед суб'єкт. Що ж бачить суб'єкт у цій «чистій формі»? Оскільки вона цілком «чиста», пізнавати в ній теж немає чого і її єдиним змістом виявляється той, якого надав їй сам суб'єкт, озброєний апріорним принципом доцільності. Інакше кажучи, «чиста форма» об'єкта покликана бути вмістищем тільки суб'єктивного змісту, мати людське значення, бути реалізацією людської сутності.

За всіма цими абстрактними кантівськими побудовами приховується, мабуть, мислена аналогія людської практики, з тією тільки різницею, що Кант марно намагається

¹ Г. Плеханов. Письма без адреса. Избранные философские произведения, т. V. М., Соцэкгиз, 1958.

визволити її від законів дійсності. Ці закони були замінені апріорними принципами, роль яких у системі Канта теж досить показова. З одного боку, вони є інтимно-внутрішнім надбанням суб'єкта, вихідним принципом його відношення до світу явищ, з другого боку, їх не можна зарахувати до його власних здобутків, оскільки вони не можуть бути об'єктом його бажання й вибору. Він приречений мати ці принципи і тому не має свободи навіть у самому собі. Його суб'єктивність виявляється ф о р м а л ь н о ю, а його свобода обмежена тільки застосуванням принципів, тобто в кінцевому підсумку вона теж формальна. Виходить, що, намагаючись визволити суб'єкт від реальної необхідності, Кант поставив його перед необхідністю мати якісь апріорні принципи. Посилання на природженість останніх, всупереч Канту, лише підкреслює цей їхній привнесений характер.

Якщо й далі порівнювати, то виявиться дивна подібність кантівських апріорних принципів до властивостей всього історичного досвіду людства, закріпленого в мові, в системі значень. Ця система значень, подібно до мови, може існувати й розвиватися тільки в індивідах, в їхній свідомості й діяльності, але водночас вона знеосіблена, усупільнена і є для кожного індивіда таким об'єктивно даним, яке треба ще засвоїти й зробити опорою життєдіяльності. Вона — уніфікований будівельний матеріал, з якого потім складається неповторне духовне обличчя індивідуальності. Ілюзія про її позалюдське походження викликана тим, що вона, будучи ровесницею суспільства, незмірно старша за кожного з його окремих членів. Будь-яке реальне досягнення пізнання й практики, здобуте скремими особами, з часом втрачає своє індивідуальне обличчя і розкриває с у т ь с п р а в и, однакову для всіх. Остання, відшарувавшись від індивідуальної форми свого буття, набирає «чистої форми» у вигляді мови.

. Кант, безперечно, збагнув чимало з того, що стосується

природи естетичного судження; він розкрив найголовніші структурні елементи естетичного відношення до світу, але, не зрозумівши соціальної природи і ролі практики, не зміг поставити ці елементи в їхній реальний життєвий зв'язок. Проте саме в цьому зв'язку стає очевидним, що так звані принципи зумовлені реальними людськими потребами, які в свою чергу формуються історично й практично¹.

Ми бачили, що коли, з одного боку, людські потреби визначаються і виявляються в цілях, то з другого боку — і це не менш важливо, — визначення певних цілей може стати особливою потребою людини. Завдяки цьому подвійному рухові зовнішня необхідність здатна переходити у внутрішню свободу людських намірів і дій. Щодо законів дійсності цілі виступають як потреби, а щодо суб'єктивних потреб, вони є необхідністю, яка формує їх. Отже, доцільність пов'язує між собою об'єктивну необхідність і суб'єктивну потребу і в цьому розумінні може бути й насправді є визначником, критерієм єдності суб'єкта й об'єкта, особливою мірою позитивних якостей усіх життєвих умов, потрібних людині.

Внутрішня єдність доцільності, свободи й краси, відзначена і в житті, і в теорії, має свої коріння в самій суті практичної творчості.

* * *

Оскільки серед потреб, успадкованих людиною від своїх предків, естетична потреба відсутня і оскільки вона не дана людині апіорно, її виникнення слід вважати однією з ланок в ланцюгу потреб, що їх розвиває практика. В її

¹ Тут слід додати, що Гегель, розуміючи практику передусім як теоретичну, тобто як пізнання, набагато вперед дав привід розглядати естетичне відношення й мистецтво в сучасному гносеологічному плані.

специфіку, на нашу думку, природно мали увійти ті загальні особливості людських потреб, які роблять їх суб'єктивним проявом соціальних форм життя. Адже естетична потреба, зрозуміло, не могла виникнути раніше, ніж утилітарна потреба стала людською. Для розуміння того, що вносить розвиток практики в загальну природу людських потреб, надзвичайно важливе значення має аналіз зв'язку між виробництвом, споживанням і потребою, зроблений К. Марксом у «Капіталі», «До критики політичної економії» та інших працях.

Циклічне повторення актів виробництва приводить у відповідність одну до одної і тим самим якісно визначає всі суб'єктивні й об'єктивні умови людської життєдіяльності. У виробництві криється таємниця взаємних перетворень суб'єктивного й об'єктивного, викриття якої колишня філософія намагалася знайти лише в сфері чистої свідомості. Споживання і виробництво з філософського погляду є не що інше, як реальні процеси суб'єктивування і об'єктивування. «Виробництво опосереднює споживання, для якого воно створює матеріал, без чого у споживання не було б предмета. Проте і споживання опосереднює виробництво, бо тільки воно створює для продуктів суб'єкта, для якого вони і є продуктами. Продукт дістає своє останнє finish тільки в споживанні»¹.

Суб'єктивна потреба дістає у виробництві об'єктивний засіб свого задоволення, а виробництво, створюючи певний продукт, не тільки робить можливим споживання, але й визначає його спосіб. У свою чергу специфічні властивості продукту і спосіб його споживання породжує й особливу потребу як ідеальний стимул для нового виробництва. «Без потреби немає виробництва. Але саме споживання відтворює потребу»².

¹ К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 12, стор. 674.

² Там же, стор. 675.

У цьому полягає основа того, що історично суспільство має потреби відповідно до засобів і що тільки засоби відповідають на запитання, звідки виникають і до чого зводяться нові потреби. Але Маркс підкреслює ще одну, дуже важливу для нас обставину: споживання за допомогою виробництва перетворює саме виробництво в процес споживання. Поряд з індивідуальним споживанням життєвих засобів, яке властиве також і тваринам, у суспільстві виникає виробниче споживання життєвих засобів виробництва. «Це виробниче споживання тим відрізняється від індивідуального споживання, що в останньому продукти споживаються як життєві засоби живого індивідуума, в першому — як життєві засоби праці, тобто діючої робочої сили цього індивідуума. Через це продукт індивідуального споживання є сам споживач, а результат виробничого споживання — продукт, відмінний від споживача»¹.

Виробництво споживає шляхом продукування; воно не є вже звичайне задоволення потреб людського організму і здійснюється поза ним, хоча всередині організму суспільного. Це споживання має вигляд цілком зовнішнього, природного процесу, утвореного взаємодією природних агентів. Крім того, людський організм бере в ньому досить своєрідну участь, не тільки не споживаючи в звичайному розумінні, але буквально розтрачуючи свої фізичні й духовні сили; та й властивості зовнішнього світу, споживані виробництвом, мають для людини не стільки фізичне, скільки технологічне значення. Відчуття таку витрату, як споживання, неможливо, бо вона не насичує, не вгамовує спраги тощо; це можна лише зрозуміти свідомістю і відчуття духовно, що під силу тільки соціальній істоті, яка розуміє смисл творчості. Адже виробництво є споживанням тільки як момент загальної

¹ К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 23, стор. 181.

життєдіяльності людини, і хоч сам по собі цей момент не задовольняє фізичних потреб, його виправданням є його доцільність. Доцільність виробничого споживання дає йому продовження і завершення в інших актах життєдіяльності і виправдовує здійснену витрату зусиль; поза доцільністю витрата була б тільки витратою. Отже, доцільність є зав'язкою всієї життєвої дії, героєм якої виступає суб'єкт.

Разом з виникненням виробничого споживання виявляється відмінність у засвоєнні людиною індивідуальних і соціальних умов життєдіяльності. Індивідуальне споживання відокремлене від виробництва і в часі, і по суті; його продуктом є саме існування людини, тимчасом як продукти виробництва при цьому використовуються, руйнуються, зазнаючи заперечення; воно, нарешті, задовольняє ту потребу, яка «заінтересована» не в бутті продукту, а в його поглинанні, тобто буття продукту для нього скоріше засіб, ніж мета. Навпаки, виробниче споживання ідентичне з виробництвом, це один і той же акт, узятий лише з різних боків, тому і його продукт двоякий: по-перше, як продукт виробництва (вироблений предмет), по-друге, як результат споживання (розвиток творчої здібності суб'єкта). Виробництво однаково створює продукт як продукт і людину як виробника і творця. Отже, і людина і її продукт є продуктами одного й того самого процесу, який пов'язує обидві ці сторони міцною ниткою доцільності. Тільки соціальна історія людини вперше породжує споживання як творчість і тільки вона поряд із звичайним відтворенням фізичного буття ставить справді людське завдання— утвердження людини в предметному світі шляхом його цілеспрямованого перетворення. Над колишніми формами споживання, які щодо свого предмета виконували негативну функцію поглинання і знищення, виникає й розвивається в зростаючих масштабах споживання, яке спонукається позитивним

самобутнім існуванням свого предмета. Це нове творче споживання завершується тим, що творчий суб'єкт виявляється один на один із створеним ним предметом. Сліпота і фізична потреба відступають тут перед людським прагненням дати продуктові зовнішнє, завершене і незалежне існування і мати його перед собою і як цілісний, споглядуваний, теоретичний об'єкт.

Однак від усіх інших об'єктів продукт праці відрізняється тим, що саме суб'єкт є його діяльною передумовою, і хоч властивості продукту цілком об'єктивні й не виходять за рамки природно можливого, вони разом з тим є такими, що немов походять від суб'єкта. Планомірність і навмисність людського творення пов'язують ці властивості в те єдине ціле, яке стає для суб'єкта предметом з передбаченою заздалегідь людською сутністю, і тому, ще не будучи використаний практично, він може викликати уявлення про свою доцільність.

Отже, якщо виробництво є водночас і особливого роду споживанням, то яку потребу воно задовольняє: чи ту тільки, яка чекає завершення виробництва, щоб поглинути його продукти, чи ще й ту, задоволення якої є створення продукту? Те, що обидві ці потреби існують і пов'язані між собою, не може приховати їхньої істотної відмінності: перша є утилітарна і бере у виробництва його речовий результат, а друга фіксує завершеність продукту як творчу перемогу суб'єкта; перша задовольняється самим продуктом, друга — ним же, але як з д і й с н е н о ю м е т о ю. Задоволення першої пов'язане в кінцевому підсумку із зруйнуванням цілісності продукту, для другої — саме збереження цілісності є умовою задоволення, оскільки вона має від свого суб'єкта не користь, а с м и с л.

Продукти праці, що виконують роль знарядь і засобів у добуванні предметів споживання, мають для людини особливе практичне й теоретичне значення. З практичного боку корисні властивості цих предметів не пов'язані з ор-

ганізмом людини, а виявляються в технологічному їх застосуванні. Але в галузі технології ефективність, тобто корисність знаряддя, як відомо, прямо залежить від збереження ним початкової форми і цілісності. Якщо, наприклад, їжа доводить свою корисність тим, що втрачає свою форму, то із знаряддям праці відбувається якраз протилежне. З погляду теоретичного останнє означає, що для людського сприйняття саме форма предмета є носієм його значення й корисності. Сталість і специфічність форми виражають однозначність функції знаряддя і передають її сприйняттю у фіксованому вигляді. Форма в кінцевому підсумку і виявляється тією усталеною властивістю, в якій припинився рух, що здійснює мету. Тому історична роль знарядь праці полягає не тільки в їхньому виробничому застосуванні, але і в тому, що вони дають людині перші уроки. с м и с л о в о г о с п р и й м а н н я п р е д м е т н и х ф о р м .

3. Предметна форма і предметність сприйняття

Оволодіти зовнішнім світом як формою і сукупністю форм стає вперше можливим і необхідним тільки на ступені виробничого споживання, пов'язаного (що особливо важливо підкреслити) з відтворенням не тільки індивідуальних, але й насамперед соціальних умов життєдіяльності.

Предметна форма практично виділяється як та найважливіша особливість світу, в якій людство здійснює, реалізує весь свій суспільний життєвий процес. Уся природна й історична еволюція людини була передумовою того, що людина вступила у відношення до дійсності на такому суспільному рівні, який пов'язаний з виділенням предметності як форми, з практичною опорою на ті взаємодії, що є для людини предметними. Точний аналіз процесу праці, як відомо, привів Маркса до висновку, що за характером здійснюваних нею змін праця є не чим іншим, як формоутворенням дійсності. Але саме

тому, що продукт праці є певна стала форма, таке саме значення повинен мати для людини і весь вихідний матеріал праці, тобто вся природа. Лише тоді, коли певні дискретні стани речовини природи можуть бути сприйняті як форма, вони дістають вигляду предметних розмежувань¹.

Щоправда, для соціально сформованої людини предметне буття світу є абсолютно природним станом, результатом чисто природного самовизначення, наявним як чуттєва очевидність. Тому вона із свого боку, звичайно, навіть і не припускає, а вважає само собою зрозумілим, що ця предметність світу може бути засвоєна лише у «формі споглядання, а не як людська чуттєва діяльність, практика...»².

Насправді ж, як ми спробуємо показати, ця здатність сприймати предметну форму, або, що те ж саме, бачити світ предметним, здається природним даром чуття лише тому, що є продуктом не індивідуального, а соціального розвитку людини. Сутність предметності людського сприйняття можна раціонально зрозуміти тільки тоді, коли розглядати її в історичному й генетичному розвитку, при цьому обов'язково порівнюючи її з тими ступенями, що їй передували.

* * *

Аналізуючи чуттєве відображення дійсності, ми дійшли висновку, що для тварин усі чуттєві властивості середовища, крім безпосередньо споживаних, не мають прямого відношення до їхніх потреб — вони в кращому разі мають лише сигнальний характер завдяки зв'язкам, іноді випад-

¹ Навіть, наприклад, проникнення людини в мікросвіт, позбавлений звичайної предметності, пов'язане з необхідністю створення предметної моделі, без чого людина була б неспроможна організувати свої пізнавальні й практичні зусилля.

² К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 3, стор. 1.

ковим і умовним. У процесі своєї життєдіяльності тварини сприймають їх не як властивості того, до чого вони належать, а того, що вони сигналізують. А тому справжнє значення цих властивостей завжди приховане від тварин, їх поява в полі зору не передбачена і тому з простого елемента конкретної ситуації вони не можуть перетворитися в більш стійку опору життєдіяльності. У чуттєвому світі тварин вони становлять не більш ніж рясну сукупність окремоностей, які то виникають, то зникають з поля зору. Найближчим і разом з тим єдиним чуттєвим світом, потрібним для орієнтації тварини, є світ звуків, кольорів, запахів, а не предметний світ як такий, бо зв'язок тварини із середовищем ще не є її в і д н о ш е н н я м до нього.

Якщо спосіб життя тварини вимагає, щоб сприйняття відносилися скоріше (як сигнали) до споживаних властивостей середовища, ніж до предмета, який викликав їх, то продуктивна діяльність людини прямо зводиться до того, щоб с т в о р и т и предмет як сукупність певних властивостей. На відміну від звичайного акту поведінки і пошуків тварин, трудова дія людини зосереджує чуттєвість на зовнішньому, завдяки чому об'єкт творчості є разом з тим і об'єктом чуття. Тим самим людська чуттєвість виявляється винесеною назовні й замість того, щоб бути станом суб'єкта, дана йому як властивість об'єкта, який перебуває в зовнішньому світі. Тому коли реакція-відповідь тварини на зовнішнє діяння виявляється в тілесному русі, то реакція людини є результатом її власного впливу на об'єкт і являє собою суб'єктивний о б р а з цього об'єкта.

Отже, здатність сприймати чуттєво дане як предмет є історичний результат чуттєво-практичної діяльності, що досягла певного ступеня універсальності, тобто всебічності, в охопленні свого об'єкта трудовим зусиллям. Праця, в процесі якої людські почуття співвідносяться з предметами чуттєвої діяльності, створює між суб'єктом і об'єктом той зворотний зв'язок, завдяки якому система

чуттєвих вражень, коректуючись і уточнюючись, становить однозначну характеристику певного предмета.

Проте така однозначність не виникає на самому лише чуттєвому рівні, як це може здатися на перший погляд. Якщо правильно, що зовнішні чуттєві враження повинні відповідати своєму джерелу, щоб їх можна було сприйняти як його предметні властивості¹, то вже в цьому полягає принципова суперечність між неможливістю сприйняти предмет, минаючи чуття, і необхідністю випередити останні якимось позачуттєвим уявленням про предмет як про цілісне і єдине джерело різноманітних і різноякісних вражень. Розуміння цілісності предмета повинно ввійти у сприйняття неначе до нього самого і бути тим опосередкуванням, яке реальність відчуття робить відчуттям реальності. Інакше кажучи, відчуття повинно проявити себе як в і д н о ш е н н я, і лише тоді його змістом стане якість предмета,— в протилежному випадку воно буде тільки сигналом, що спрямовує поведінку. Але стати відношенням відчуття може тільки в діяльності людини.

За своїм філософським значенням названа суперечність є суперечністю між о д и н и ч н і с т ю чуттєвого даного й з а г а л ь н і с т ю предмета як основи цієї чуттєвої безпосередності. Філософія довго не могла збагнути, як у людському сприйнятті, що має справу з безпосередньо даним і одиничним, виникає уявлення про загальне як предметну сутність.

Кант цю загальність вважав апріорною здатністю сприймаючого суб'єкта, Гегель — духовною передумовою існування всього дійсного; відомий афоризм Фейєрбаха

¹ Між іншим, історія мови свідчить, що так звані якісні прикметники, які означають предметні властивості (наприклад, колір тощо), генетично розвинулися з найменувань предметів, у яких ці властивості були найпомітнішими. (Див.: Л. Левин-Брюльє. Первобытное мышление, стор. 111—112, а також Л. Якубинский. История древнерусского языка. М., Учпедгиз, 1953, стор. 210).

про те, що мислити — означає зв'язно читати евангеліє почуттів, теж нічого не вирішував, оскільки загальне не є сукупністю одиничного, як і предмет не є звичайною сумою чуттєво сприйманих ознак.

Філософія переконалася в тому, що осягнення людиною загального, як основи і суті предметів і явищ, не може бути результатом лише впливу предметів на органи чуттів¹. Це й є визнанням того, що в самому предметі і його чуттєвій дії відсутня необхідність переводити чуттєві дані на мову загального. Так само не ця зовнішня дія формує тої механізм сприйняття, завдяки якому з усієї сукупності вражень, часто змінюваних у різних ситуаціях, виділяються такі, що разом узяті усвідомлюються як предмет на відміну від решти чуттєво даного світу.

Щоправда, можна припустити, ніби вся справа тут полягає в особливій гостроті й докладності людського сприймання, здатного вхопити найтонші межі й нюанси, що відділяють один предмет від одного. Але, як свідчить практика, переваги в цьому відношенні саме на боці тварин, які мають більшу гостроту чуттів і здатність диференціювати.

Тим часом, помічаючи в предметах значно більше, тварини не сприймають сотої частки того їхнього змісту, який приступний людині. Роздрібненість сприймання тут цілком виключає його предметний характер, деталь приховує ціле.

Орел може бачити мишу значно далі від людини, але він не сприймає її саме як мишу на відміну, скажімо, від зайця. Тому його реакція на те і на те однакова — це реакція на їжу, і для неї (реакції) предметні відмінності

¹ С. Рубінштейн пише з цього приводу: «Будь-яка спроба розглядати сприйняття як механічний ефект самої лише зовнішньої дії або самої нібито спонтанної діяльності мозку робить пізнання людиною світу незбагненним». (С. Рубінштейн. Бытие и сознание, стор. 92).

миші від зайця зникають через непотрібність. Орлові не потрібна миша як миша, заець як заець — вони йому потрібні лише в тому прояві, в якому їхня власна предметна специфіка вже не існує.

Щоб бачити предметну межу, далеко недостатньо зору, звернутого на предмет. Бачити межу — це означає насамперед бачити як і ст о т н о р і з н е т е, що вона розділяє. Тому предметність сприйняття може, очевидно, виникнути й розвинутися лише на основі такого особливого відношення до світу, яке пов'язане певною мірою з визнанням самоцінності речей.

Саме таким є продуктивне відношення людини, що творить об'єкти, які перш ніж стати засобом задоволення потреби, повинні бути метою в усій своїй специфічній предметності. В ньому ж містяться і перші джерела загальності, яка відкривається за безпосередністю сприймання.

У будь-якому трудовому акті споглядання опосередковане і впорядковане постановкою цілей, для яких властивості зовнішнього середовища покликані бути формою реального здійснення. Чуття взагалі дані людині спершу як звичайна безпосередня вірогідність, але не як о б р а з того, що є за їхніми межами, бо в них зміст ще не відокремлений від форми, та й не може бути відокремлений самим процесом почування. Тому, строго кажучи, не із споглядання починалося чуттєве відношення людини до дійсності. «Була спочатку дія», і генетично вона полягала в тому, що перш ніж об'єктивна предметна сутність стала змістом, прихованим за чуттєвою вірогідністю, ця остання належала до структури доцільної людської діяльності і була формою вираження цілей. Цілі немов уклинюють між чуттями і їхнім об'єктивним джерелом, пропонуючи чуттям самих себе, як їхній справжній зміст і значення, і, треба сказати, вони дістають у цій чуттєвій вірогідності досить піддатливий матеріал для суб'єктивного форму-

вання. Проте, виконавши цю роботу, суб'єкт усе ще лишається при самому собі, і тільки на практиці він дізнається, що знайдені ним предметні форми мають ще й свій суверенний зміст, свої природні передумови й межі існування. Лише зазнавши такої практичної проби при здійсненні цілей, чуттєва вірогідність визнається людиною як властивість реальності, існуючої поза її чуттями й бажаннями. Тим самим завдання практики ускладнюються, бо тепер йдеться вже не тільки про відшукування доцільних форм, але й про те, щоб погодити зміст цілей з об'єктивною суттю світу. Діяльність породжує необхідність знання, тобто виявлення в світі такого змісту, який, подібно до мети, був би сталим порівняно з плінністю чуттєвого даного.

Це, проте, не означає, що в структурі практики цілі потрібно замінити об'єктивним знанням. Мета завжди лишається н а м і р о м суб'єкта (інакше вона не була б метою), а об'єктивність її в кінцевому підсумку полягає в тому, що вона може бути практичним чинником перетворення світу.

Отже, природа не вичерпує змісту людських цілей якраз у тому, в чому вони спрямовані проти неї самої. Це і створює дилему, весь час розв'язувану взаємним зусиллям пізнання і практичного діяння.

Як бачимо, тільки завдяки практиці почуття можуть стати теоретиками, здатними до споглядального виявлення істотного, і перш ніж споглядання відкриває зміст об'єкта, воно сповнюється змісту людських цілей, які становлять першу з а г а л ь н у основу для різноманітності чуттєвих вражень.

Предметність світу відкривалася людині насамперед у продуктах її власної доцільної діяльності, в яких чуттєва різноманітність уже була зумовлена змістом цілей. Можна навіть сказати, що відношення людини до природних об'єктів як до предметів було опосередковане розумінням

їх як продуктів — спочатку доцільної діяльності, а потім самостійного природного розвитку. Що це справді так, виявляється в тому загальному о л ю д н е н н і природи, яке було першою історичною формою духовно-практичного відношення до неї як до предмета. Перш ніж стати предметом безстороннього споглядання, природа використовувалась як засіб діяльності й споживання. Але бути засобом — означає мати ф у н к ц і ю. А розуміння буття як функції було першим узагальненням і проникненням у суть предмета, яка спочатку усвідомлювалась людиною (по аналогії з нею самою) як намір природи, а не як її закон.

* * *

У становленні предметного сприймання має значення не тільки названа нами якісна сторона праці, але і її кількісна сторона, пов'язана з відособленням і специфікацією окремих виробничих завдань, одним словом, з універсалізацією процесу праці, завдяки якій для суб'єкта поступово визначилися предметні межі. Звичайно ці межі здаються людям такими очевидними, що навіть не потребують ніякого іншого обґрунтування, крім безпосередніх чуттєвих вражень. І це правильно, але лише настільки, наскільки йдеться про розумне людське сприймання, вже сформоване практикою і здатне відкривати в речах їхню функціональну завершеність.

Проте потрібно зрозуміти й інше, а саме, що в нескінченній структурній градації природи будь-яка з меж може бути відособлюючою, але яка з них і якою мірою становить для людини специфіку предмета, — це багато в чому залежить від рівня розвитку й універсальності духовно-практичного освоєння світу. Адже, коли предметом є певна цілісність, то вона складається з частин, які в п е в н о м у в і д н о ш е н н і також є предметами, та й сама вона

є частиною більшої цілісності, якій теж не можна відмовити в предметній специфіці. Ліс, наприклад, такий же предметний, як і дерева, з яких він складається, проте його чуттєве виділення в особливу цілісність пов'язане з тим особливим значенням, що його він (ліс) має лише для людини й лише в певному відношенні. Навпаки, для безвідносного погляду дано тільки те, на що цей погляд безпосередньо спрямований.

Праця не тільки примушує органи чуттів взаємно доповнювати один одного — вона, що важливо підкреслити, буквально описує предмет трудовою діяльністю людини, розвиваючи в останній (на відміну від тварин) справді трудове, об'ємне й найвищою мірою предметне чуття — дотик. Саме дотикові стала насамперед приступною найважливіша риса предметності — непроникність і об'єм. Зір, слух та інші чуття концентруються в точках докладання трудових зусиль і дають людині «точкове» розгортання об'єкта дій, яке відповідно відтворює його просторову відособленість і функціональну цільність. Отже, те, що праця послідовно розгортала в часі, в спогляданні є водночас співіснуванням моментів, які становлять цілісність предмета.

Безпосередньому індивідуальному чуттю дано лише результативну форму того аналізу й синтезу, який в історії суспільства відбувався через дію, у процесі праці. Праця «узагальнює» свій об'єкт з точки зору інтересів і цілей людини; надаючи йому сталого значення в певному практичному відношенні, вона не тільки виділяє в зовнішньому світі п о т р і б н і людині межі й відособлення, але й створює для сприймання реальні умови, при яких за деревами можна бачити ліс, а за різноманітністю — єдність.

Сліди цього історичного процесу відбилися в розвитку мови. Відомо, що в мовах багатьох відсталих народів і племен немає слів, що позначають предмет як такий,

поза навколишнім середовищем і його різними станами¹. Це свідчить про те, що собітотожність предметів лише поступово відбивається в людській свідомості в міру того, як практика дістає для себе стійку опору в самому об'єкті, минаючи його випадкові побічні зв'язки. З простого елемента виниклої ситуації предмет виділяється в дещо самостійне й існуюче завдяки сталій функції, закріпленій за ним практикою. Саме функція є тим першим, хоча ще й безпосередньо даним «загальним», яке є справжньою основою, що об'єднує всі інші нескінченно різноманітні властивості предмета в його індивідуальну форму. Якщо з боку практики, продуктивної людської дії функція в повному розумінні є основою створюваного предмета і продовженням мети в завершеному продукті, то з боку сприймання вона є значенням сприйманої предметної форми. Об'єктивуючись у мові, значення надалі стає автономним щодо людських потреб і окремим індивідам уявляється чимось знайденим у самому об'єктивному світі.

Саме тут і виявляється принципово важлива для нашого дослідження єдність доцільності й значення: доцільність, будучи суб'єктивною стороною продукту праці, як значення стає вже цілком об'єктивним змістом, що його відкриває в предметі розумне сприйняття. Будинок, в якому не живуть, недоцільний і тому не є будинком, але за своїм значенням він все-таки будинок, а не труба чи камінний міст. Значення тому здається властивим самому

¹ «Індійці-ламати не мають родового терміна для поняття лисиця, білка, метелик і т. д., але кожна порода лисиць, білок і т. ін. має у них своє окреме ім'я». «У лопарів є багато виразів для північного оленя: у них є спеціальні слова для позначення однорічного..., шестирічного оленя. У них є 20 слів для льоду, 11 — для холоду, 41 — для снігу в усіх його видах, 26 дієслів для вираження морозу і таяння». (Л. Левицький - Брюль. Первобытное мышление. Вид-во «Атепст», 1930, стор. 114).

предметові поза всяким видимим зв'язком з доцільним практичним освоєнням дійсності, бо воно стоїть уже над випадковістю окремих життєвих ситуацій і примхами індивідуальних потреб,— воно вже є в повному розумінні «доцільністю, але без цілі». У мові значення існує немов позачасово, незалежно навіть від наявності відповідного предмета. Воно переходить від предмета до предмета, його «виявляють» у цілком нових об'єктах, воно, нарешті, може передувати новостворюваному продуктові — одним словом, набирає загальності поняття. Значення, що вже є в людському арсеналі, становлять передумову будь-якого нового людського сприйняття, навіть якщо цьому сприйняттю й не передує практично-виробниче знайомство з предметом. Ця здатність, розвинута суспільною практикою, стає потім практикою чуттів у їхньому відношенні до всього світу.

Уміння виділяти і сприймати певну суму чуттєвих даних саме як ф о р м у є наслідком практичного вміння людини перетворювати в праці певну сукупність властивостей природного матеріалу в продукт з одноманітною функцією і значенням. Уже виробництво найпримітивнішої кам'яної сокири вимагало від первісної людини розв'язання цілком творчого завдання — не тільки знайти матеріал з потрібними властивостями (твердості, гостроти, вагомості тощо), а й створити форму, яка дала б цим властивостям певне сумарне завершення щодо певної функції. Адже в природних умовах кожна з цих властивостей каменю розкривається випадково й відокремлено, тимчасом як людська мета мобілізує їх для одночасного співіснування і виявлення.

В кінцевому підсумку людина практично дістає таке найбільш зразкове поєднання властивостей (оптимальні розміри і вага, розподіл маси, ефективний робочий профіль та інше), яке й становить закінчену форму знаряддя, відповідну виконуваній функції.

При цьому відбувається цікаве зміщення акцентів: предметні властивості, ставши доцільною формою, здаються вже виявленням форми, а отже, і суб'єкта, що її створив. Так, бути твердою, гострою і т. ін. сокира повинна саме тому, що вона сокира. В камені ці властивості можуть бути, а в сокирі вони не об'єднані, бо для першого взагалі є зайвим зберігати разом усі ці властивості, і це очевидно щоразу, коли сокира, втративши свою форму і переставши бути сокирою, стає просто каменем. Тому створювана предметна форма є властивістю всіх його інших властивостей, пов'язаних спільністю функції. Їхня байдужість одна до одної зникає, оскільки всі вони повинні бути проявом єдиного.

Через це форма характеризує також індивідуальність предмета, яка в сприйнятті виявляється загальною індивідуальністю, різноманітністю, пройнятою єдністю значення.

Сприймаючи, людина тепер уже не вводиться в оману другорядними відмінностями в деталях, якщо певній сталій сукупності властивостей предмета вона надає істотного значення. Тому до форми предмета належить не все, що може бути доступне чуттям і усвідомлюване, а лише те, з чим пов'язана визначеність функції і сталість значення. У такому розумінні предметна форма — це щось істотніше, ніж просто видима межа матеріальних середовищ, це ще й межа, яка відокремлює, причому не тільки в просторі, але й по суті, межа, яка індивідуалізує і в якій, незважаючи на всі випадкові зміни, предмет лишається рівним самому собі, «цим» предметом. Здатність сприймати таку «собітотожність» предметів і явищ світу, пізнавати їхню сталість у безперервно змінюваних ситуаціях є, зрозуміло, першою умовою і основою для того, щоб взагалі могла відбуватися трудова діяльність людини. Інакше кажучи, форма стає стандартом діяльності.

Ніякої мети не можна було б досягти, коли б і вона

сама і засоби її здійснення були позбавлені визначеності навіть у межах одного трудового акту. Праця у з а г а л ь н ю є предметну ситуацію, беручи за основу «спокійне в явищах», до цього ж вона «привчає» і сприймання. Реалізуючи мету в створюваній предметній формі, вона самé сприймання останньої робить осягненням доцільного. Історично людина повинна була вміти відтворювати форму в продуктах праці раніше, ніж навчилася сприймати й цінувати її в неосвоєній природі. Тому сприйману форму слід розглядати як найближче узагальнення людиною світу, яке, проте, має ще безпосередньо чуттєвий характер. Така форма є не тільки формою прояву самого предмета, але також і історично визначеною формою його сприймання, яка прокладає в об'єкті межі доцільного для людини. Вона об'єктивна, оскільки елементи, що складають її, знайдені людиною в самому предметі, але вона також і суб'єктивна, оскільки знайдено лише те, що вкладається в наявні межі й можливості сприймання.

Певна предметна форма здається людині цілісною і завершеною, поки на якомусь наступному етапі в предметі не розкриються нові сторони значення, породжуючи тим самим картину нової цілісності, завершеності та ін. Сприйняття, таким чином, у кожний момент охоплює в своєму об'єкті те, що спроможне в ньому знайти, і коли об'єкт виявляється іншим, то лише для іншого сприйняття, яке має справу з новою цілісністю і для якого ця цілісність є найсправжнішою. Тут наявне взаємне становлення об'єкта й суб'єкта як реальний історичний процес. Поза цією взаємністю цілісність може виявитись тільки частковістю, а завершеність — всього лише етапом.

Смислове сприйняття не усвідомлює власної обмеженості, коли не йде далі власного змісту, і тому все, що виходить за межі останнього, для сприйняття в предметі просто не існує. Не маючи «зачіпки» в потребах і цілях

людини, певні явища дійсності випадають з-під сприймання, не відбиваються в ньому, навіть коли попадають у поле зору. Чуття людини цілеспрямовані й вибіркові, вони схильні багато чого не помічати, щоб більше бачити; вони знаходять в об'єктивній реальності той «зріз» і ті вододіли, які відповідають існуючим потребам і здібностям суспільної людини. К. Маркс відзначав, що «смысл якого-небудь предмета для мене (він має смысл лише для відповідного йому почуття) сягає рівно настільки, наскільки сягає *мое* почуття»¹.

* * *

Отже, можна сказати, що історично розвинута виробнича діяльність суспільної людини створює об'єктивно ті вузлові точки й розмежування, які систематизують чуттєві враження від зовнішнього світу до ступеня розумного, смислового сприйняття предметних форм. Сприймати форму — означає також осягати значення. Реальність розкривається як сукупність значимих форм, проймається сталою загальністю, яка для людини є основою всякої предметності.

Форма тому й є форма, що вона вже порівняно незалежна від своєї речової наповненості, хоча й можливе її чуттєве предметне сприймання. Коли, наприклад, даний камінь має форму сокири, то для людини він за своїм найближчим значенням не камінь, і в такому разі взагалі байдуже, скільки цих каменів матимуть таку форму. Форма приховує за собою сталі значення, тоді як речовина забезпечує насамперед практичну функцію. Тому, коли в предметі для людини важливе лише значення, форма може бути наданою будь-якій речовині або навіть,

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений, стор. 593.

ставши суб'єктивним уявленням, зникнути в знаковій системі мови. В останньому випадку її функцією стає спілкування. З цього погляду виникнення мистецтва у власному розумінні слова також означає появу в людини потреби в предметах, єдина функція яких полягає лише в тому, щоб мати значення.

Загальність значення виявляється крізь чуттєву оболонку форми, цементує враження у викінчену й індивідуальну цілісність. Те, що в розумінні значення розчленовується на ряд абстрактних визначень, у спогляданні форми є немов конкретною і завершеною в собі єдністю. Тому досконалою, довершеною може бути лише значуща форма, але не значення як таке.

Так доцільність, здійснювана людиною на практиці, набирає вигляду споглядуваної досконалості предметних форм. «Тому *почуття* безпосередньо в своїй практиці стали *теоретиками*. Вони мають відношення до *речі* заради речі, але сама ця річ є *предметне людське* відношення до самої себе і до людини, і навпаки»¹. «Навпаки» означає тут у Маркса, що людина і її відношення до самої себе здатні діставати речову форму вираження. «...Усі *предмети* стають для неї (людини.— В. І.) *опредмечуванням* самої себе, утвердженням і здійсненням її індивідуальності, її предметами, а це значить, що предмет стає *нею самою*»².

«Людська суть речей» — не ілюзія людини, а її практика. Усією своєю існуючою тілесною організацією людина належить до того природного і суспільного світу, в якому виникла, і взаємодіє з ним по-природному і разом з тим по-людському. Структура праці, як уже відзначалося, прихована в механізмі сприйняття і в такому

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений, стор. 592.

² Там же, стор. 593.

знятому» вигляді перетворюється в теоретичну здатність суб'єкта¹. Але коли форма праці входить у сприймання речових форм, то останні тим самим виявляються і формою людського відношення до світу. Цей факт особливо наочний у доцільному виробленні форм, що задовольняють людські потреби. Форми продуктів праці мають подвійну зумовленість, і тому їх необхідність не можна вивести з суто природних основ.

Для реальної людини, яку не розглядають як пусту абстракцію споглядання, предметна форма є «застигле» вираження функції і значення, прямо пов'язаних з людськими цілями й потребами. Безпосереднє сприймання, наприклад, цілком байдуже до того, природа чи людина надали якомусь каменю форму сокири, але сприймати камінь як сокиру означає помітити дещо більше, ніж те, що пропонує сама по собі природа. І коли людина починає так сприймати, то тільки тому, що раніше вона практично включила природу в цю нову систему відношень.

Чи можна вважати цей спосіб сприймання суб'єктивним викривленням природних форм? Багато хто вважає, що нібито справді об'єктивна картина реальності може розкриватися перед людиною лише внаслідок вилучення з результатів сприймання і пізнання тих змін, які мимохіть здійснює суб'єкт. Але зробити так (крім того, що це неможливо) означало б іще, як дотепно зауважив Гегель, визнати непотрібність усієї досі виконаної роботи і по-

¹ У нашій психології такий зв'язок вважається вже досить обгрунтованим. Так, Б. Анан'єв у праці «Психологія чувственого познання» (М., АПН РРФСР, 1960) пише, що в психології «існує вчення про генетичну роль предметної діяльності у формуванні сприйняття як цілісного образу предмета. Суб'єктивне вичленення предмета як цілого розглядається як наслідок практичного вичленення суб'єктом предмета в предметно опосередкованій діяльності» [стор. 221]. Те саме твердить і О. М. Леонтьєв у праці «Проблеми розвитку психіки» (М., АПН РРФСР, 1959, стор. 133).

вернутися до вихідного пункту цілковитого незнання. Адже тільки практично змінюючи свій об'єкт, людина може знайти в ньому наявне, стало як спільну основу багатьох, до нього подібних об'єктів. Людські потреби й бажання приховані не тільки в безпосередньому сприйманні дійсності, але й у строго об'єктивному знанні про неї. Знання неможливе без бажання й потреби, і коли є потреба в знанні, то це лише означає, що предмет бажаний таким, яким він є. Навіть ідея, як найбільш завершена і «концепційна» форма людського пізнання, виражає собою не тільки чисте знання, але й «прагнення (хотіння) [людини]»¹...

Вимога добитися того, щоб зміст людського сприйняття був очищений від суб'єктивного елемента, на практиці зустрічає серйозні труднощі. І справді, у наведеному нами прикладі ні властивості каменя, ні їхнє певне поєднання не означають самі по собі, що це сокира. Сокира не є сокирою ні для себе, ні навіть для предмета, який вона рубає. Чи можна тепер сприймання каменя як сокири вважати пізнанням об'єктивних його властивостей? Здавалося б — ні, але помилкою його теж назвати не можна: для сприйняття цей предмет є сокирою, що можна перевірити її практичним застосуванням. На наших очах предмет ніби роздвоюється, стаючи чимось чуттєво-надчуттєвим, виявляючи зміст, якого в його власній природі немає. Джерело цього роздвоєння неважко знайти. Адже, не знаючи заздалегідь, що таке сокира взагалі, людина ніколи не відкрила б цього, навіть якнайсумлінніше вивчаючи камінь. Значить, вона сама вносить щось нове у своє сприймання, але це нове не є чимось безумовно хибним.

Справа в тому, що в повне визначення предмета входить уся суспільна практика, яка, крім виявлення чуттєвих властивостей, фіксує також значення предмета, що

¹ В. І. Ленін. Твори, т. 38, стор. 180.

розкривається в його відношеннях до всіх інших об'єктів соціального досвіду. Тому форма сокири об'єктивно існує в камені лише для людини, і гарантією цієї об'єктивності є вся людська практика.

Психологічно така особливість сприйняття зумовлена наявністю у людини свідомості й мови.

С. Рубінштейн, аналізуючи предметне сприйняття, пише, що «завдяки слову сприйманий предмет має і зміст, не даний безпосередньо, чуттєво». І далі: «Саме слово при цьому часто-густо маскується (користуючись висловом І. П. Павлова) і як таке окремо не усвідомлюється; його смисловий зміст входить у сприйняття предмета як його компонент і усвідомлюється як смисловий зміст самого предмета, а не як зміст слова». Тому «чуттєвий зміст образу стає носієм смислового змісту», а «річ виступає у сприйнятті як предмет, що має не тільки безпосередньо чуттєво дані властивості. Через це — і через історичний розвиток самих предметів сприйняття — сприйняття людини сповнюється історичного змісту і стає історичною категорією»¹.

Забігаючи наперед, відзначимо, що в цій особливості сприйняття криється вже можливість її планомірного використання: пропонуючи людині для сприймання якусь навмисно створену форму, її цим самим можна спонукати оволодіти тим загальним значенням, яке за цією формою однозначно закріплене. Привид мистецтва вже маячить за смисловим сприйняттям предметних форм.

Отже, незважаючи на всю свою природність і матеріальну визначеність, сприймана предметна форма виражає разом з тим буття речей для людини, оскільки історично нагромаджений, закріплений в системі мовних значень соціальний досвід стає нормою сприймання дійсності, мірою її смислового усвідомлення. Причому форма, бу-

¹ С. Л. Рубінштейн. Бытие и сознание, стор. 88—89.

дучи природною і стабільною із свого чуттєвого боку, зазнає соціальної еволюції у своєму значенні. Це зумовлене тим, що природні властивості предметів можуть мати різноманітні суспільні функції залежно від змінюваних потреб практики. Тому цілісність форми приховує в собі і природні, і соціальні передумови, подібно до того, як сприйняття її охоплює не тільки істину, але й доцільність. Внаслідок цього предметне сприймання являє собою акт соціальний, а отже, і історичний, і в цьому розумінні ми можемо говорити про культуру, тобто про міру людськості людського сприймання. Звичайно, такий погляд не відповідає розумінню сприйняття як зовнішньої рецепторної діяльності; для нього сприйняття є активною реакцією суб'єкта, його відношенням і поведінкою. Та сама, вже згадана форма сокири, є однаково і об'єктивною формою каменя, і формою відповідної людської діяльності. Сприйняття цієї форми містить у собі інформацію не тільки про властивості об'єкта, але й про те, що являє собою сама людина в даному відношенні, воно відкриває в об'єкті суб'єктивну сторону і тим самим дає людині можливість споглядати «саму себе в створеному нею світі» (Маркс). Коли ж предметна форма починає говорити людині цією людською мовою, за певних умов стає байдуже, що сама вона буде неспроможна функціонувати відповідно до того, про що говорить. З неї вже буде досить здатності мати значення і спонукати людину до планомірного способу думок і дій. Виявившись «неістинною» в практичному відношенні, вона зберігає цінність як інструмент спілкування — образ і дає змогу людині бачити в ній щось більше, ніж те, чим є її зовнішність. За нею приховується не тільки відношення предметних властивостей, але й людські взаємовідносини. Це по-новому ставить питання про пізнавальну особливість людського сприйняття предметних форм.

Донині досить поширений (особливо в естетиці) старий філософський погляд, нібито істинне сприйняття є тільки те, яке не містить в собі нічого, чого б не було в самому предметі. Проте, добре виражаючи мету пізнання — досягнення адекватності між об'єктом і уявленням про нього, — ця формула є помилковою щодо шляхів пізнання. Їй чуже поняття розвитку як суб'єкта, так і об'єкта. Відповідно до неї, ідеальним способом досягнення істини є ситуація, при якій свідомість людини є «чиста дошка», пустий простір думки без думки, суб'єкта без суб'єктивності, який пасивно вбирає зовнішні враження. Доки пізнання вважають одноактною дією, цей погляд може ще бути правдоподібним. Але як бути, коли доведеться врахувати фактор суспільної практики, яка не тільки змінює предметний світ і дає мету сприйманню, але й озброює останнє нагромадженням до цього соціальним досвідом, системою значень, що стали опорними точками відношення до світу. У цьому разі можливість додання до чуттєвих даних сприйняття певного надчуттєвого матеріалу виявляється не тільки припустимою, але й неминучою.

Такий привнесений, «домислений» зміст, якщо й не приводить сприйняття до повної відповідності з об'єктом, то в усякому разі узгоджується з людською мірою знання і розуміння світу. У значенні сприйманого об'єкта, крім чуттєво вірогідного, можуть міститись уявлення, що домальовують його до цілісності, адекватної всій системі людських поглядів на світ. Сприйняття — не констатація вражень, а усвідомлення об'єкта як частини соціального досвіду. Тому для людського сприйняття в предметі виявляється можливим усе, що згідно з уявленнями, які історично склалися, не може здатися в ньому неможливим. І якщо сприйняття «знаходить» у своєму об'єкті такі узго-

джені з загальною системою поглядів властивості, воно вважає їх своїм знанням про нього і діє відповідно до цього. Інакше кажучи, соціальні рамки, накладені на об'єкт, не сприймаються як додаткові роздуми «з приводу», а усвідомлюються як реальний зміст об'єкта, тобто як знання про нього. Зрозуміло, таке знання може виявитись далеко не істинним, але встановлення цього факту (що важливо відзначити) не є вже справою самого сприйняття. У своїй власній сфері воно задовольняється доцільністю своїх уявлень, тим, що відкриває в предметі потрібне людині. А пошук істини спонукується іншими мотивами, які лежать за межами самого сприймання.

Розуміння соціально-історичної природи людського сприйняття допомагає з'ясувати дивні парадокси, наприклад, релігійного й особливо первісного сприймання, що вступає в різкий контраст із, здавалось би, звичайною очевидністю. Для первісної людини в предметних формах прихований своерідний, доступний її розумінню зміст і разом з тим найнеймовірніший і неможливий з погляду об'єктивного знання. Мало того, здоровий глузд цивілізованої людини здається дикунові найбільшим безглуздом, бо справді чужий всьому укладові суспільного життя первісних людей¹. Щоб визнати за цим здоровим глуздом право на істинність, дикун насамперед повинен позбавитися свого дикунства, тобто в ході розвитку повинні визрівати не тільки істини, але й суб'єкти, здатні їх розуміти.

У світлі сказаного причини подібної аберації сприймання зрозумілі. Проте назвати його просто ілюзорним, хибним і цим покінчити з ним — означає ще погано зрозуміти його справжню роль у суспільному житті людей.

¹ Великий матеріал з цього питання можна знайти в працях Е. Тейлора «Первобытная культура» (М., 1939), Л. Леви-Брюля «Первобытное мышление» (Вид-во «Атенст», 1930) і його ж, «Сверхъестественное в первобытном мышлении». (М., ОГИЗ, 1937).

Як не дивно, цей елемент помилки й «домислу» в людських уявленнях легко зживається з практичною діяльністю людей, бо він тому й виник, що практика ще «практично» не торкалася сфер, сповнених домислів. Відносність практики створює прогалини, заповнювані суб'єктивною роботою сприйняття, яке в цьому разі йде за логікою існуючих уявлень. Коли нема фактів, ця логіка є єдиною підставою, щоб бути переконаним в істинності сприйняття, але навіть коли такі факти і виникають, вони часто не переконують доти, доки зміна структури уявлень не буде соціально обгрунтованою. Перед таким сприйняттям неминуче втрачають силу переконливості найсильніші докази й міркування, і справа тут, звичайно, не в упертості суб'єкта, який сприймає і якому чужий голос істини, а в особливій структурі його свідомості. Наприклад, відомий мандрівник і письменник В. Арсенєв марно намагався похитнути переконаність свого провідника Дерсу Узала в тому, що все навколишнє: рослини й тварини, каміння, гори, ріки тощо — все це є людина, «тільки в іншій сорочці». Ця переконаність, як відомо, нітрохи не прижиувала практичних здібностей Дерсу.

Виявляється, таке уявлення не можна спростувати, його можна лише витіснити, але при цьому спочатку треба похитнути основи тієї суспільності, яка викристалізувалася в системі значень і стала призмою індивідуального сприйняття. Було б необачно вважати цю особливість властивою тільки відсталому, консервативному первісному сприйняттю — вона добре помітна і в епохи, коли сприйняття стало більш ліберальним до засвоєння істинної думки про речі¹.

¹ До речі, таку «неспростовність» М. Каган правильно вважає характерною рисою всієї естетичної свідомості, зауважуючи що «нова естетична свідомість не заперечує стару, а витісняє її» (Див.: М. Каган. О красоте природы и о природе красоты. «Вестник Ленинградского университета», 1962, № 17, вип. 3, стор. 67).

Розглядаючи людське сприйняття, слід завжди мати на увазі, що навіть з можливими вкрапленнями «домислу» воно існує не для самого себе і не для абстрактної істини, а для забезпечення цілей життєдіяльності. Водночас в процесі практичного життя «домисел» може виявитися не тільки помилкою, але й здогадкою, інтуїтивним передбаченням практично можливого. Адже з того, що сприйняття помічає щось відсутнє у предметі, не впливає що це «щось» взагалі неможливе. Практика може перетворити в дійсність «помилку» колишнього сприйняття. Принцип гносеології, де сприйняття має йти за своїм об'єктом, тут стає принципом практики, де об'єкт можна привести у відповідність з наявним сприйняттям. Інакше кажучи, те, що в даному конкретному акті предметного сприймання здається домислом, може, навпаки, в своїй соціально зумовленій перспективі стати найвищою істиною. Це означає, що в практичній життєдіяльності суспільства людське сприйняття бере участь не тільки своїми пізнавальними якостями, але також і своєю більш загальною і не менш важливою особливістю — здатністю до перспективного бачення об'єкта, творчості, або інакше — здатністю бути втіленням мети. Отже, доцільність спроможна виводити сприйняття за межі безпосередньо пізнаного. Сама ця доцільність не протилежна знанню, бо в її основі лежить весь колишній досвід практики і пізнання, відшліфований до найвищої суттєвості. Проте разом з тим вона не була б доцільністю, коли б не спонукала людину переступати межі вже набутого досвіду. З нею пов'язана воля, бажання і пошук не просто знання, а дійсності, відповідної до образів сприйняття. Сприйняття, оскільки воно доцільне, стає уявленням про прототип бажаного. А. Валлон писав з цього приводу: «Уявлення не було свого роду розкішшю щодо дійсності, звичайним споглядальним усвідомленням світу. Воно було немовби бажаним прототипом речей —

речей таких, щодо яких потрібно було б, щоб вони були такими, якими вони повинні були бути модифіковані для колективних потреб і з волі групи. Отже, прототип — не звичайна копія речей, а немов їх жива основа»¹.

Перехід від образів до прообразів об'єктів, по-перше, породжений очікуванням практичної реалізації, що відповідає цілям; по-друге, він не є переходом від індивідуального до загального, тобто рухом самого тільки пізнання сущого. Прообраз взагалі не можна мислити лише як вищий ступінь знання про наявний об'єкт—він сам є конкретний об'єкт, певна потенціальна і протилежна абстракції дійсність, яка становить реальне продовження існуючого. Перехід до прообразу є творчий акт, аналог практики, але часто не усвідомлюваний як її духовне подвоєння. Свідомість людини не тільки відображує світ, але й творить його, проте якщо її відношення до світу вважати виключно гносеологічним, це може призвести до ідеалістичної ілюзії, нібито сам по собі розвиток пізнання і є творення його об'єкта. Така ілюзія споріднена з первісно релігійним уявленням, яке перетворює прообраз внаслідок його особливого значення в первообраз, в первинну основу всього існуючого.

Усе ж можливість переходу образного сприйняття у фантасмагорію не треба розглядати як цілковиту загрозу істинному знанню. Орієнтація сприйняття на прототип об'єкта, хоч вона безпосередньо й не збагачує знання істинами, дає, проте, йому мету, без якої воно не було б засобом наближення суб'єкта до дійсності й загубилось би в безконечності сприйманого. Воно не змогло б пізнати суть у такому світі, де для нього все рівнозначне і ніщо не має переваг. Парадокс полягає в тому, що мета знання криється не в ньому самому, хоча протилежне і здається найбільш природним.

¹ А. В ал л о н. От действия к мысли, стор. 227.

Побоювання за вичерпну істинність сиюхвилинного сприйняття не тільки зробили б неможливим саме знання, але й позбавили б людину всякої творчої потенції. Практика «знимає» автономію знання, робить його суб'єктивною здатністю людини в реалізації цілей. Тим часом у структурі цілей знання підпорядковане не тільки предметові, але й потребі, і покликане формувати об'єкт, який ще не є його (знання) об'єктом. Інакше кажучи, тут знання вступає у відношення, яке не є гносеологічним, воно спрямовано не на те, що вже відомо. З його елементів потреба немов ліпить форми, адекватні їй самій. Прототип об'єкта — це та форма, змістом якої є поки не речовина, а усвідомлюване значення. При цьому значення випереджає практичну реалізацію, воно немов зондує предметний світ щодо його можливостей стати втіленням людської доцільності і перетворює його для сприйняття в суб'єктивний об'єкт. Таку суб'єктивізацію не можна розглядати як випадкову примху людського сприйняття, що відвертає від правильного погляду на речі в бік безгрунтовних фантазій. По-перше, вона будується на попередньому досвіді й доцільності, які є об'єктивно закономірними для людської практики; по-друге, її вихідний матеріал далеко не є суб'єктивним — це реальні чуттєво сприймані предметні форми і, нарешті, по-третьє, елемент фантазії, даний у сприйнятті, може бути детавою не тільки для хибності, а й для істини, бо тут останнє слово має практика, здатна перетворити в реальність те, що раніше здавалося вигадкою.

Разом із доцільністю, що малює перспективи, до людського сприйняття входить суто практичний фактор—час, який, однак, у суб'єкті перетворюється у «внутрішній» час, де відмінність між «тепер» і «опісля» може бути знятою в одному враженні й образі. Сприйняття «звужує» часові межі практичних дій настільки, що суб'єктивна мета і її реалізація становлять одне й те саме. Поеднуючи

початок і кінець практичної дії, сприйняття не спиняється на часі й засобах реалізації мети і тому саме є безпосереднім сприйняттям, схожим на знімок чуттєво даного. Коли, наприклад, людина вважає ще необроблений камінь сокирою, то, строго кажучи, саме її вона якраз безпосередньо не бачить, але це водночас зовсім не означає відсутності останньої у сприйнятті. Форма сокири є немов його суб'єктивною передумовою, «живою основою», прототипом безпосередньо споглядуваної дійсності. Отже, уявлення реалізованої мети повинно якось входити в структуру сприймання вихідної предметної форми. Мета повинна такою мірою впливати з відомої людині реальності, щоб вселити віру в можливість її здійснення; водночас вона повинна настільки випереджати реальність, щоб мати право називатися метою. Зрозуміло, переважання тієї чи іншої сторони здатне або надати творчості ілюзорного напрямку, або взагалі зробити її неможливою. Пізнання й практика на кожному етапі свого історичного розвитку приводять це співвідношення до оптимальних меж, роблячи цілі реальними, а реальність доцільною. Отже, людське сприйняття можна назвати смисловим, змістовним лише тому, що воно є творчим і доцільним, здатним перспективно осягнути об'єкт. Його принципи впливають із законів практичної діяльності, його можливості залежать від можливостей суб'єкта, його багатство є відображенням багатства людських здібностей, а до процесу праці воно відноситься як його духовна репетиція, де наявні всі потрібні дійові особи. Різниця полягає лише в тому, що, повторюючи практику в духовній сфері суб'єкта, воно відповідно зустрічає перед собою лише духовні труднощі й тому, завжди маючи при собі потрібні засоби, не відчуває необхідності пристосувати до них свої цілі. Будучи сприйняттям, воно разом з тим стає уявленням. Для нього виявляється можливим все, що доцільне, його продукти перетворюються в здійснений світ.

бажань, де людина може вільно й предметно виявити, що є вона сама.

Хіба, наприклад, первісна магія, якщо не зважати на її містичний елемент, не є таким сприйманням світу, яке в своїх глибинних основах зводиться до спроби одержати практичний результат самою лише постановкою мети? Повіривши в магічну силу і ефективність власної праці, людина почала підозрювати й природу в здатності до навмисного способу дій. Такий погляд ще не містить справжнього знання, але вже є виявленням спроби людини хоч би в уяві подолати сторонність зовнішнього світу, він уже має ту «хитрість», яка, на думку Маркса, є властивістю високорозвинутого знання, відомого в епохи, коли природу визнають лише як корисну річ. У цьому разі «теоретичне пізнання її самостійних законів саме виступає лише як хитрість з метою підпорядкування її людським потребам...»¹. Реальна користь, очікувана від магії, йшла до первісної людини зовсім не звідти, звідки людина сподівалась її одержати: помиляючись щодо знання, вона, однак, не втрачала практицизму і своїми магічними обрядами допомагала усвідомити цілі, концентрувала колективну волю і т. ін., тобто формувала суб'єктивні передумови практичної дії. А її перемога над уявними силами природи була, очевидно, не тільки уявною перемогою.

Магія взагалі розкриває своє справжнє значення, якщо її розглядати не стосовно природи, куди вона спрямована, а стосовно людини, від якої вона походить. Лишаючись вираженням людської слабості порівняно з більш розвинутими формами світорозуміння, вона все ж породжена великою творчою силою людської уяви.

«Уява, цей великий дар, що так багато сприяв розвитку людства, почав тепер створювати неписану літера-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс об искусстве, т. I. М., «Искусство», 1957, стор. 218.

туру міфів, легенд і переказів, роблячи вже могутній вплив на людський рід»¹. Без уяви не може бути ні смислового сприйняття світу, ні найбільш точного знання про нього, бо взагалі не може бути людини. Тому тільки з погляду однобічного гносеологічного інтересу можна вважати за цілковиту наївність і помилку те, що, наприклад, первісна людина може уявляти, нібито річка падає з неба, де вона до того була блискавкою, а хмари на небі — це пов'язка на стегнах у сонця, а струнка розкидиста пальма — жінка, яку за щось зачарувало божество. За фантастичністю подібних уявлень, з яких майже цілком сплетена первісна свідомість, приховується внутрішня робота сприйняття й думки, що проймають світ людською доцільністю. І коли в них не висловлено істину, то це аж ніяк не означає, що вони взагалі ні про що не розповідають. Сприйняття тут активно формує, олюднює дійсність і тим самим лише повторює досвід, що став звичайним у практиці. Воно не бере до уваги відмінність речовини, коли зближує різні предметні форми й примушує одну з них бути значенням і мірилом іншої. Адже на практиці людина має аналогічні мірки у вигляді власних знарядь праці, з якими співвідносить доступні їхньому впливові предметні форми.

Щоб краще зрозуміти близький зв'язок сприйняття й практики, потрібно ще раз згадати, що тільки в сфері практики вплив зовнішнього об'єкта на органи чуттів людини і зворотне доцільне діяння людини на цей об'єкт по суті є одним і тим же актом, своєрідним зворотним зв'язком, який має принципове значення для розвитку специфічної форми відображення. З боку суб'єктивного ця тотожність означає, що мета людської діяльності й чуттєве враження від предмета зближуються одне з од-

¹ Архив К. Маркса и Ф. Энгельса, т. IX. М., Госполитиздат, 1941. стор. 45.

ним, а у закінченому продукті праці вони взагалі повинні збігатися. Інакше кажучи, подібно до того, як трудова дія дає меті предметне завершення, так чуттєвим завершенням цієї дії є предметний образ. Втілюючись у продукті, мета виявляється у сприйнятті його форми, тобто переходить у споглядуваний образ. Як і образ, вона тепер немов іде від самого предмета, і це, звичайно, правильно, бо те, що діяльність в н о с и т ь у предмет, почуття в ньому лише з н а х о д я т ь. Але, оскільки в реалізації цілей полягає історична суть суспільної практики, то в кінцевому підсумку під її впливом сприйняття доцільних об'єктів стає доцільністю самого сприйняття, зумовлюючи його практичність щодо будь-якого об'єкта. Тепер уже сприйняттю здається, нібито воно знаходить доцільність в самих предметах, як їхній власний зміст і значення, як суть їхнього природного буття, що воно формує свій предмет без будь-якого навмисне заданого наміру.

Таке уявлення полегшується ще й тим, що система історично вироблених людством значень, закріплених у словесно-понятійній формі, об'єктивно передують окремому індивідові, з точки зору якого включення до цієї системи його власних сприйнятів здається йому лише розумінням суті сприйманого об'єкта. Індивід не усвідомлює тільки, що розуміти загальне значення об'єкта — це й означає збагнути його суспільне значення або його самоцінність.

Значення приблизно так відноситься до образу, як останній відноситься до об'єкта. Коли об'єкт може бути чуттєво даний людині тільки через образ, то так само образ може бути даний лише разом із своїм значенням. У безпосередньому сприйманні відноситись до образу — означає відноситись до об'єкта¹. А ідеальна природа образу

¹ К. Маркс відзначав, що «світловий вплив речі на зоровий нерв сприймається не як суб'єктивне подразнення самого зорового нерва, а як об'єктивна форма речі, що перебуває поза очима». (К. М а р к с і Ф. Е н г е л ь с. Твори, т. 23, стор. 81).

стає очевидною тільки тоді, коли його значення дістає автономне вираження в знаку (слові) і може викликати образ уже без безпосередньої опори на предмет. У цьому разі образи перетворюються в особливий духовний, предметний світ, в чуттєвий матеріал духовної творчості, обробка якого може розкрити нове значення перших вражень. Значення і образи складаються в динамічну систему, взаємно доповнюють одне одного: перші дістають в образах свою чуттєву основу і, навпаки, для образів значення є принципом речей. І хоч така ідеальна обробка образного матеріалу не втрачає своєї предметної форми навіть в найтуманніших творіннях духу, все ж її єдиним реальним наслідком є формування суб'єкта і його уявлень про світ. Не змінюючи реальних завдань практики, вона може істотно змінювати її мотивування.

Отже, загальний механізм практики дістає у сприйнятті своє друге, ізоморфне вираження. Причому, не з'ясувавши практичної природи образного сприймання людиною дійсності, важко помітити в ньому щось більше, ніж безпосередній відбиток зовнішнього впливу. Коли взагалі «...чуттєвість береться тільки в формі об'єкта, або в формі споглядання, а не як людська чуттєва діяльність, практика, не суб'єктивно»¹, тоді виникнення в чуттєвих образах загальності, значущості, істотності лишається нерозв'язаною, таємничою загадкою. Тоді, наприклад, вважати предмет деревом, сокирою, будинком, або навіть красою — все це здається звичайною теоретичною констатацією, яка ні від чого, крім об'єкта, не залежить. Теорії, в тому числі й естетичні, що не виходять за межі цього споглядального принципу, розглядають сприйняття лише як перенесення з об'єкта в суб'єкт властивостей першого, а у відомій думці Маркса про ідеальне як матеріальне, пересажене в людську голову і перетворене в ній, вони

¹ К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 3, стор. 1.

вбачають тільки «пересадку», забуваючи про закони «перетворення». Зрозуміло, за таким поглядом досить проблематичними стають і творча роль сприймання, і творча природа суб'єкта. Тому подолання його, відкриваючи практичну основу людського сприйняття, дає водночас можливість підійти до проблеми естетичного відношення не тільки з боку «естетичних якостей».

* * *

Ми бачили, що для суб'єкта, якщо його справжньою суттю визнати здатність до практичної творчості, навколишній світ стає світом його життєдіяльності, а його об'єктивний розвиток відбувається вже при визначальній ролі людського фактора. Те, що з ним відбувається, залежить вже не стільки від збігу природних обставин і закономірностей, скільки від законів особливого роду — людських цілей. Такі цілі є водночас і стрижнем практичної діяльності, яка задовольняє суб'єктивні потреби, і призмою людського сприймання світу. Ми бачили також, що сприйняття й потреба, які надто часто розглядаються відособлено і навіть протиставляються одне одному як теоретична й практична сфера відношень, у дійсності поєднуються самим ходом трудового процесу і «фокусуються» на одному об'єктивному утворенні — предметній формі. Коли в тваринному світі уживані властивості середовища не сприймаються, а сприймані відносяться до потреби лише як сигнали, то розвиток трудової діяльності людини породжує такий особливий спосіб споживання — виробниче, яке пов'язане із створенням і використанням предметних форм і в принципі неможливе без смислового сприймання реальності. Отже, виробниче споживання має своїм джерелом власне людські потреби, які долають тваринну обмеженість і для яких може стати приступним усе величезне багатство світу, що далеко виходить за рамки фізичних потреб.

Ми бачили далі, що тільки для людського сприйняття, яке функціонує за схемою практичної діяльності, вперше розкривається предметність світу і предметні відношення. Але це сприйняття не могло б бути змістовним, якби діяльність не була доцільною. Тому суть людського сприйняття, як ми хотіли показати, не можна звести до документального відбитка чуттєво даної реальності. У відображенні предметних форм найважливіше місце належить доцільності, як визначникові істотного змісту об'єктів, і поза доцільністю сприйняття не може бути ні творчим, ні істинним. Розглядуване як діяльність, а не як мертвий зліпок, воно не може бути цілком зведене до однієї із своїх результативних сторін — гносеологічної, бо воно не тільки йде за своїм об'єктом, але й активно формує його, і тому що його пізнавальні цілі є лише засобом для здійснення людиною своєї життєвої мети: зробити світ людським.

У світлі цього стають зрозумілими труднощі, пов'язані із спробами зобразити естетичність людського сприймання гносеологічною характеристикою об'єкта. Теорії, що йдуть цим шляхом, оголошують естетичне почуття істиною, що відображує існування особливих естетичних якостей. Але коли це так, то чому ці істини не зазнають долі всіх інших істин теоретичного знання? Чому, будучи одного разу кимось відкритими, вони не поширюються у формі істин чисто інформативним шляхом, чому, інакше кажучи, людині не досить з н а т и, що дещо є прекрасним, щоб в и з н а т и його таким? Чому в сфері естетичного знання люди лишаються практичними, вимагаючи безпосередності споглядання, і розвивають у собі естетичний смак, здатність оцінювати, хоча істину навряд чи можна вважати формою оцінки об'єкта. І, нарешті, де критерій істинності естетичного сприйняття і почуття? Гносеологія, як відомо, знаходить цей критерій за межами власне пізнавального процесу — в практиці. Проте саме тут і вияв-

ляється, що на відміну від теоретичного пізнання для естетичного сприймання не існує іншого способу перевірити істинність, крім нього самого. Його відношення до об'єкта не опосередковане практичною дією, метою якої було б довести правильність враження (естетичне почуття взагалі не має претензій щодо свого об'єкта), та коли таке опосередкування й існує, то походить воно скоріше від самого суб'єкта і його уявлення про естетичний ідеал. Ідеал і є той внутрішній критерій (мета), з яким співвідноситься вся різноманітність безпосередніх вражень і завдяки якому сприймання зовнішнього переходить у внутрішнє почуття, в цілісну характеристику реальності. Практика свідчить, наскільки естетичні цінності є досить «незручним» об'єктом для непрямого досвіду і теоретичних міркувань. Вказані цінності вимагають до себе безпосередньої уваги тому, що взамін дають не істини, а насолоду.

Однією з причин «гносеологізації» естетичних відношень в теорії «естетичних якостей» є те, що ця теорія ще не проводить смислової межі між предметним сприйняттям і естетичним почуттям. Суть другого вона не відрізняє від зовнішності першого й тому для неї духовне почуття ідентичне одержанню відчуттів, у яких дано і якості предмета. Вона вважає одночасність сприймання і почуття їхньою тотожністю за змістом, структурою і функціональною роллю. Так, краса перетворюється на предметну властивість, дану в сприйнятті, а сприйняття краси є просто істина того, що така властивість дійсно існує. Насолода об'єктом тим самим перетворюється на об'єкт насолоди, на онтологізовану субстанцію, існуючу в позалюдському світі.

Естетичне почуття є духовним почуттям людини і, мабуть, впливає з більш загальних і практичних відношень, ніж звичайний рецепторний зв'язок. Тому-то воно має форму судження, оцінки свого предмета, хоч зовні є його

сприйманням. Його опора на сприйняття об'єкта свідчить про те, що естетичне почуття не може бути безпредметним, і не в запереченні його зв'язку з предметом повинна полягати критика ідеї «естетичних якостей». Навіть правильне розуміння суті естетичного відношення не спростує цієї особливості чуттєвого сприйняття, подібно до того, як, за висловом Маркса, чуттєві властивості повітря не зникають від того, що хімія навчилася розкласти його на складові частини. Сприйняття тут не помиляється, бо діє єдино можливим для нього способом,— помиляється теорія, коли в пізнанні суті не йде далі видимості, що лежить на поверхні сприйняття.

Досить показовим у цьому відношенні є факт, як деякі автори намагаються подолати недоліки теорії «естетичних якостей» залишаючись водночас на її вихідних позиціях. Прикладом може бути ідея так званої «цілісності» як матеріального джерела естетичного. Цю ідею досить докладно розвиває в своїй монографії С. Вайман, який робить такий висновок: «Як естетичний фокус (не силует!) предмета, «цілісність» являє собою зосередження і згусток чуттєвого—таку концентрацію «матеріальності», «блиску», «яскравих фарб», яка дає змогу «пережити» предмет у багато разів «несподіваніше» й гостріше, ніж при детальному, аналітичному його сприйманні. Разом з тим «цілісність» — це нібито «останній дюйм» предмета, зникаючий «край» його тілесності, ще натура, але вже «ідея», якість «висловлення» про ціле, що належить самій природі, «думка», що ось-ось ладна зіслизнути із замкнених вуст «єства» в сферу духа»¹.

Згідно з уявленням С. Ваймана, «цілісність» утворена взаємодією матеріальних компонентів предмета (точніше, якостей) і тому, крім матерії, в ній було б зайвим шукати

¹ С. В а й м а н. Марксистская эстетика и проблемы реализма. М., «Советский писатель», 1964, стор. 31.

якесь «потенціально людське начало» або «симбіоз природного і суспільного». С. Вайман — «природник», але для нього природна основа краси не якась груба матерія, а більш витончена, струнка і позбавлена баласту речовості субстанція, що перебуває десь між «духом» та «ідеєю». Останнє визнання досить симптоматичне.

Передчуття спорідненості між «цілісністю» і «духом» дійсно не обманює С. Ваймана — питання полягає тільки в тому, як цю спорідненість тлумачити. Досвід «природничої» теорії тепер уже в котрий раз свідчить, що будь-яка спроба уникнути розмови про роль суб'єкта в генезисі естетичного відношення закінчується тим, що відповідність «естетичних якостей» суб'єктові і його потребам оголошується продуктом самоорганізації природи.

Однак природа розвивається не тільки у взаємодії своїх власних компонентів, але й в практичному відношенні до неї людини (суб'єкта), яке відзначається тим рівнем універсальності й цілеспрямованості, на якому продукти праці, а потім і інші явища стають цілісностями, що приховують у собі істотне значення. Поза розмежуваннями, встановленими практикою, взагалі неможливо визначити, де «цілісність», а де її «компоненти», тому що тільки вона може відділити істотне від явища. Практика дає можливість об'єктові розкритися у величезній різноманітності відношень, розгорнути себе всебічно (бо в цьому розумінні вона нічим не відрізняється від звичайних природних відношень), але водночас вона утримує цю різноманітність у рамках сталого відношення до однієї і тієї ж людини, і це перша умова, що дає змогу в самому об'єкті виявити сталість і єдність. Дерево, наприклад, виявляє свою плавучість у воді, горючість у вогні і т. ін., але те, що при цьому воно скрізь є по суті деревом, виявляється тільки у відношенні до людини, яка практично користується і його горючістю і плавучістю тощо, будучи здатною за бажанням у кожному дереві в кожний потрібний

момент добитися потрібного прояву. Це й означає, що людина використовує дерево як таке. Отже, загальне має спочатку практичну структуру, перш ніж відкриється духові як цілісність.

Не випадково навіть за метафоричним тлумаченням С. Ваймана цілісність становить саме істотне й загальне, в якому знято різноманітність компонентів,— тому-то на відміну від «блиску», «яскравих барв» тощо, приступних звичайному чуттю, вона є вже «майже ідея» і може «зіслизнути» тільки в сферу духа.

Тому, розглядаючи практичне відношення людини до дійсності, ми визначили цілісність як предметну форму, проїняту єдністю значення, як реальне, але практично дане людині буття світу. А С. Вайман, навпаки, позбавив естетичне його людської сторони тим способом, що просто «вмонтував» її в саму природу. Разом з нею туди ж, зрозуміло, відійшла і творча здатність людини і її сприйняття: вона й насправді є зайвою в ситуації, де цілісність — не більше як штамп, виготовлюваний самою природою. Про джерела таких помилок добре сказав С. Рубінштейн. «Думати,— писав він,— що властивості, які виявляються у взаємодії речей одна з одною,— це об'єктивні властивості самих речей, а властивості, що виявляються у взаємодії речей з органами чуттів,— лише суб'єктивна характеристика цих останніх, означає непомітно — свідомо чи несвідомо — підставляти на місце органів чуттів відчуття, а на місце суб'єкта його свідомість»¹. Зрозуміло, і властивість цілісності може бути даною сприйняття через кінцеве число визначень лише тому, що вона є підсумком «кінцевої» практики і чуттєвого апарата людини.

Аналізуючи практичне відношення людини до природи з боку цілепокладання, ми виділили такі риси людської

¹ С. Рубінштейн. Бытие и сознание, стор. 59.

суб'єктивності: образну природу цілей, наявність потреб, пов'язаних з формуванням предметів, нарешті, смислове і предметне сприйняття, які, становлячи продуктивну, творчу сферу духовного життя суб'єкта, є водночас формами його злиття з об'єктивним змістом світу.

У даному зв'язку ці риси ще не створюють специфічно естетичного відношення, вони скоріше розкривають специфіку людськості у відношенні до зовнішнього світу, і тому їх можна розглядати лише як загальну передумову будь-якої конкретної творчості. Але саме як загальна передумова вони і входять в естетичну свідомість. Так, наприклад, саме по собі предметне сприйняття ще не можна назвати естетичним, хоча саме сприйняття предметності світу, цілком очевидно є кістяк естетичної оцінки будь-яких його властивостей і форм. (Червоний захід сонця і синє небо можуть бути естетичними на відміну від абстракцій червоності й синизни). Властивості, що не є предметними, строго кажучи, вже й не є властивостями і не можуть зайняти конкретного місця в практичній діяльності. Але, не належачи до «цілісності», вони позбавляються ще й норм оцінки, міри і можуть викликати лише реакцію (як у тварин), але не практичне відношення.

Тому цілком зрозуміло, що, встановивши таку тісну залежність предметного сприймання від структури і протікання практичної діяльності людини, ми саме в розвитку цієї діяльності й у формах духовного відношення до світу, що виникають у ній, повинні шукати і найближчі практичні передумови естетичної свідомості.

СОЦІАЛЬНІ Й ІНДИВІДУАЛЬНІ ПЕРЕДУМОВИ ЕСТЕТИЧНОЇ СВІДОМОСТІ

1. Індивідуальне і суспільне в структурі людської свідомості

Досі, розглядаючи найзагальніші закономірності практики, ми вважали за доцільне і достатнє виходити з абстракції суспільства як певного нероз-

членованого цілого, і суть справи внаслідок цього мала такий вигляд, нібито цілепокладання, виробництво, споживання і навіть сприйняття були всього лише сторонами діяльності одного й того ж суб'єкта. Ця абстракція правомірна, доки стоїть завдання розкрити насамперед загальнолюдські моменти і форми діяльності, що впливають з відношення суспільства до природи, яка протистоїть йому. Причому все, що здійснює цей єдиний суб'єкт-суспільство, уже через його формальну природу має суспільний характер, так що зникає будь-яка відмінність між суспільною і несупільною діяльністю, між суспільним і несупільним відношенням до об'єкта. В чистій абстракції суспільства кожне відношення є суспільним і кожна мета доцільна,— на цьому, позбавленому індивідуальних відмінностей рівні, зникають як різноманітність цілей і відношень, так і їхні специфічні відмінні риси. На цьому рівні єдиною ознакою людськості є суспільність, але ще не індивідуальність, і тому поняття «людина» і «суспільство» сприймаються як синоніми, здатні замінити один одного.

Такий ступінь абстракції, що дає змогу виявити чіткі межі між суспільством і природою, стає надто високим, щоб з його допомогою можна було описати внутрішні процеси і взаємодії. Цим же пояснюється і та обставина, що при аналізі цілепокладаючої предметної діяльності й відповідного їй способу сприймання в поле зору потрапили тільки найбільш загальні закони й риси, які в сумі своїй ще не свідчать про якісну специфіку естетичного відношення людини до дійсності. Це закони людського відношення до реального світу, і тільки більш конкретне їхнє вивчення може пояснити, як людське розвивається в особливу форму естетичного відношення.

Але ми вже відзначили, наскільки неправильно було б нехтувати цими законами тільки тому, що вони не мають ще в собі потрібної якісної специфіки. Вони є найважливішими історичними й логічними передумовами в генезисі естетичного відношення, а передумови, як відомо, можуть зовсім не мати якостей шуканого явища: вони містяться в його внутрішній структурі.

В естетиці ще помітне прагнення пояснити суть естетичного, описуючи його різні якісні прояви, нібито відзначивши, наприклад, різноманітність форм прекрасного в природі й суспільстві, можна насправді розкрити суть краси. Нині склалася така ситуація, коли естетика має вже досить докладну і рельєфну картину різноманітних проявів естетичного відношення і сприймання, а тим часом значення проблеми естетичного не тільки не зменшується, а немов навіть підкреслюється досягнутим знанням якісної специфіки. І все це доводить тільки, що теоретичне визначення об'єкта не може обмежуватись хоч би найдокладнішою констатацією його якостей.

У «якісному» визначенні різні сторони естетичного відношення, наприклад емоційна, образна, класова, національна та інші, здаються рівнозначними складовими його специфічної природи, так що, коли, припустимо, виявляє-

ться класовість естетичного почуття, то її можна вважати виявом його суті. Але навряд чи такий підхід щось пояснює. Адже якості можуть залежати від минутих обставин і бути нерівноцінними, вони не однаково близькі до суті, і поки ця невиразність існує, вона дає змогу надати перебільшеного значення будь-якій якості. Крім того, якісний бік явищ невичерпний, і це зумовлює особливу необхідність проникнути в їхню єдину внутрішню основу, що лежить за межами якісних проявів.

У власне генетичному визначенні саме й слід враховувати таку «поза межну основу», щоб уникнути звичайної апологетики якісної специфіки, що виникла лише на якомусь певному етапі розвитку. Тому естетика має бути готовою до того, щоб в основі естетичного відношення людини до дійсності відкрити закон, який виходить за рамки зовнішньої, якісної сторони цього відношення. Вона також не повинна вважати суперечністю, якщо суть естетичного не проявиться для неї як естетична якість, тобто як відображуваний естетичний об'єкт. Тільки після цього стане зрозумілим, що не можна відповідати на питання про виникнення естетичної специфіки описом того, як ця специфіка проявляється.

Якісний розвиток суспільної людської свідомості полягає не в тому, що його надбанням стають нові якості дійсності (в даному разі естетичні якості), а в утворенні його нових структурних рівнів, які дають змогу сприймати об'єкти в новому контексті практичної діяльності. Тут ідеться, звичайно, не про розширення меж чуттєво споглядуваного, а про новий ступінь розвитку самої здатності споглядання, що приводить, з одного боку, до розширення кола усвідомлюваного і, з другого боку, до виділення особливих форм усвідомлення реальності.

Закони краси не є спочатку законами створення прекрасного і ще менше законами прекрасного предмета —

вони, навпаки, характеризують істотні сторони практично-творчої діяльності людини; що визначилися на певному етапі людської історії. І якщо пізніше людина почала шукати ці закони в самому по собі об'єкті діяльності, то вона не помилялася, та й нині не помиляється лише остільки, оскільки має справу з об'єктом, над яким її діяльність вже здобула перемогу.

Отже, в генетичному визначенні естетичного відношення уявлення про суспільство як єдиний суб'єкт є відправним, але тому й таким, що не вичерпує суті. Воно встановлює тільки загальні відношення, які історично й логічно є вихідними, проте в своєму розвитку і конкретизації повинні ще дійти до рівня, на якому виникнення естетичного відношення вже не здається неможливим.

У поняттях «потреба», «ціль», «продукт» та ін., які характеризують людську діяльність, абстракція суспільства лишає найбільш загальний, проте необхідний для розуміння відправного пункту зміст.

«Потреба» стосовно до всього суспільства є просто абстракція від усіх дійсних людських потреб, вона має значення будь-якого взагалі внутрішнього стимулу діяльності. Це не потреба в чомусь конкретному, це просто ствердження того, що діяльність має свою внутрішню суб'єктивну передумову. Тому вона, до речі, позбавлена будь-якого мотивування, бо вона одна як спонукання «взагалі».

Так само «мета» у відношенні до суспільства як такого, виражаючи уявлення кінцевого результату діяльності, в цій загальності просто тотожна об'єктивному розвитку історичного процесу, тобто є іншою формою висловлення про нього. Мета як мета суспільства є саме це суспільство, вона збігається з його буттям і тому не може бути хибною. Нарешті, «продукт» діяльності суспільства в цілому являє собою, мабуть, не той чи інший предмет, а виражає абстракцію уречевленої діяльності.

Зрештою, «мета» суспільства полягає в тому, щоб уречевлювати самого себе в об'єктивному природному матеріалі, а «потреба» як спонукання взагалі, задовольняється цим нескінченим уречевленням. Але тут уже виявляється суперечність, на яку натрапляє абстрактне розуміння суспільства. Справді, «мета», що полягає в нескінченному уречевленні, в практичному діянні і перетворенні, не може бути здійсненою, бо вона вже не пов'язана з потребою в завершеному продукті і взагалі завдяки своїй особливій спрямованості не може бути реалізована в якомусь викінченому продукті, оскільки «продукт є продукт не як уречевлена діяльність, але тільки як предмет для діючого суб'єкта»¹.

Отже, самé уречевлення є продуктивним тільки тому, що його результат не випадає із сфери діяльності суб'єкта, тільки для якого воно і має значення. Інакше кажучи, все, в чому себе уречевлює суспільство, повинно лишатися всередині суспільства, але тут воно може бути предметом діяльності тільки для суб'єктів, якими виявляються окремі індивіди. Суспільство в цілому, становлячи свого роду сукупного індивіда, позбавлене рис справжньої індивідуальності, і саме тому його відособленість від природи не має предметних, матеріальних меж, а його протилежність природі є продукт розвитку внутрісуспільних процесів і взаємодій. Точніше, відношення суспільства до природи є лише одним з моментів, що історично й теоретично виділяється в системі суспільних відносин людей.

У міру того як окремі індивіди починають усвідомлювати самих себе на відміну від суспільства, їм поступово відкривається і відмінність суспільства від природи.

Тому, коли абстракція суспільства приймається за теоретичне начало, логічний вихідний пункт, то це відповідає не тільки положенням теорії, але й фактам історії.

¹ К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 12, стор. 675.

Суспільство й насправді почало існувати та діяти раніше, ніж індивіди практично й духовно виділились і усвідомили суспільство як свій взаємний зв'язок. Розуміння суспільства як такого дуже важливе для з'ясування загальної практичної основи і структури свідомості. У ньому свідомість ще виступає як практична взаємодія суб'єкта й об'єкта, але тільки через зв'язок між суб'єктами, що утворюють суспільство, вона здатна інтеріоризуватися і стає духовним або духовно-чуттєвим процесом.

Крім того, логічний перехід від суб'єкта-суспільства до суб'єктів-індивідів дає можливість конкретніше зрозуміти, в чому саме полягала трансформація загальних законів практики в індивідуальній діяльності людей і які нові механізми свідомості виникають на цьому рівні.

* * *

Суспільство з самого початку складалося з сукупності істот, але не ця тілесна множинність мається на увазі, коли йдеться про його поділ на індивіди і (пізніше) на особи. На думку Маркса, «людина відособлюється як індивід лише силою історичного процесу»¹, будучи спочатку хоч і суспільною, стадною, але все ж тільки істотою. Етап історії, що поклав початок виділенню індивідуальності, був таким кількісним розпадом, з яким пов'язаний новий якісний стан практики, свідомості й людського відношення до світу.

Зокрема, естетика не повинна залишати поза своєю увагою той визначний факт, що зародження естетичного відношення до дійсності і перші спроби його продуктивного вираження мали місце в той період історії, який пов'язаний з появою нової, родової форми суспільних

¹ К. Маркс. *Формы, предшествующие капиталистическому производству*, стор. 30.

відносин і з поступовим виділенням людської індивідуальності. Здається, сама історія вказує на внутрішній зв'язок цих двох суспільних явищ.

Що ж нового приносить з собою в суспільний процес становлення індивідуальності?

Воно являє собою насамперед таке відособлення, яке закладає основи для перших проявів індивідуальної свободи, але саме тому зумовлює появу у кожної людини нових форм регуляції її відносин у рамках соціальної необхідності.

Суспільність, свідомість, потреби, цілі і т. д., набираючи в індивідах «точкового» (вислів Гегеля) характеру, не губляться при цьому і не зникають, а зберігають себе як основу колективності в нескінченних індивідуальних модифікаціях. У суспільстві, структура якого в ході історії поступово стає мозаїчною, «індивідуальною», починають відігравати дедалі помітнішу роль соціально-психологічні відмінності між людьми — відмінності потреб, цілей, здібностей тощо. У тому, що становить суть колективного, суспільного життя, індивіди вбачають ще й свій власний, відособлений інтерес. Зміст цілей, що їх ставить перед собою особа, в цих умовах уже не можна визначити однією їх реалізацією, навпаки, самі вони і їхнє втілення дістають справжню оцінку тільки за допомогою критеріїв, масштаб яких складається історично в загальному обміні діяльністю і її продуктами. К. Маркс підкреслював, що «сам обмін — один з найважливіших засобів відособлення індивідів»¹.

Водночас якість суспільності, що відрізняє людину від природного оточення, повинна дістати відповідну історичну конкретизацію, щоб бути мірою оцінки внутрішніх відносин і достоїнств людської особистості. Ця міра

¹ К. Маркс. Формы, предшествующие капиталистическому производству, стор. 30.

рухлива, позбавлена сталості, але не позбавлена визначеності й об'єктивності на кожному етапі розвитку кожного суспільства. Коли, наприклад, людиною взагалі може бути тільки суспільна істота, то усередині конкретної суспільної структури будь-який індивід може бути вже несупільною істотою або навіть нелюдською людиною. Ці чисто соціальні градації людськості, мабуть, не виробляються відношенням суспільства й природи, більше того, людськість щодо природи має смисл лише як показник того, наскільки людськими стали відносини між людьми. Отже, тут на перший план виступає зв'язок між індивідом¹ і суспільством, і він залежно від обставин може привести до того, що суспільна природа індивіда дістане для себе вихід у діях, які суперечать даній соціальній структурі та її нормам. Саме відособлення індивідів криє в собі таку можливість, бо для кожного з тих, хто має перед собою власну мету, суспільні потреби можуть стати зовнішньою необхідністю, цілі — обов'язком, а діяльність, маючи суспільне значення, втратить будь-який смисл. Суспільна доцільність, поки вона не стала його власною індивідуальною метою, здається йому знеосібленою суттю справи або проявом чужих сил, що обмежують свободу. Наше завдання не полягає в тому, щоб давати оцінку подібним суперечностям і тим більше передбачати різні форми відносин класового суспільства, хоча, як показав Маркс, три великі шаблі історичного розвитку (добуржуазний, капіталістичний і комуністичний) не в останню чергу відрізняються один від одного тим, в які відношення вступають індивіди до суспільних умов їхньої життєдіяльності². Для нас важливо насам-

¹ Слід відзначити, що «індивідуальність» також є загальним поняттям, оскільки вона означає не «цю» людину, а «кожну».

² К. Маркс и Ф. Энгельс об искусстве, т. I. М., «Искусство», 1957, стор. 218.

перед виділити ті передумови індивідуальності, які не зникають у будь-яку з наступних фаз суспільного розвитку, хоч би якою специфікою ці останні відзначалися.

Людський індивід був у повному розумінні історичним новоутворенням і тому його не можна розглядати тільки як персоніфікацію вже сформованих раніше законів практики й свідомості. Його виникнення було, з одного боку, продуктом і закріпленням досягнутого рівня суспільного розвитку, але, з другого боку, містило в собі можливість нових форм практичних і духовних відношень. Розглядуваний лише як частковий прояв загального, індивід виявився б тільки деталізацією суспільного процесу, але аж ніяк не його особливим якісним ступенем.

Для теорії важливо не залишити поза увагою історичну перспективу в розумінні індивідуальності, бо коли «особистісна» структура суспільства вважається споконвічною, її вже не можна осмислити як активно діючу причину деяких історично виникаючих соціальних явищ. Правда, в тих випадках, де ця причина є вирішальною, вона не може бути непоміченою. Це стосується, наприклад, моральної форми свідомості, для якої відособлення індивідів було фундаментальною генетичною передумовою. Причому, справа полягала не в тому, що індивіди стали просто суб'єктами моральних відносин, а в тому, що тільки ставши індивідами, вони змогли вступити в новий для них моральний зв'язок. Отже, мораль своїм виникненням зобов'язана індивідам, хоч і не є свідомим продуктом кожного з них, вона стала їхнім взаємним буттям раніше, ніж перетворилася у властивість особи. І поскільки моральне відношення є відношення до себе подібних і до того ж не зводиться до чистого споглядання, то, на відміну від естетичного відношення, воно дає менше підстав виводити його природу виключно із споглядання об'єкта.

В естетичних теоріях тим часом роль індивідуальності

в розвитку естетичного відношення все ще оцінюється з крайніх позицій: або, як це робить суб'єктивний ідеалізм¹, індивід визнається деміургом краси, або (це досить помітно в нашій естетиці) він перестає бути передумовою естетичного і тільки почасти його беруть до уваги як суб'єкт чуттєвого споглядання. Однак, якщо для ідеалізму індивід є чистою свідомістю, абстрактним духовним «я», то протилежний погляд, для якого індивід є тільки абстракцією тілесності і чуттєвості, теж не можна вважати проявом зрілого матеріалізму. Така спроба подолати ідеалізм способом «від противного» в свою чергу неминуче призводить до однобічності, хоч і протилежної за змістом.

Визнати реальне значення індивідуальності у виникненні естетичного відношення ще не означає зробити індивід його свідомим творцем,— це визнання потрібно пов'язати із з'ясуванням наслідків того історичного процесу відособлення індивідів, який, істотно змінивши внутрішню структуру суспільства, став найважливішим соціальним (не індивідуальним!) фактором у становленні нових форм практичної діяльності і свідомості, а також людського відношення до світу.

Цей процес мав своїм наслідком насамперед виникнення якісно нової ролі і функції природи для суспільства. Якщо розуміння суспільства як єдиного нерозчленованого суб'єкта по суті виштовхує природу у позасуспільну сферу, то існування суб'єктів-індивідів, що складають суспільство, має своєю передумовою природу як базис і форму їхнього взаємного суспільного зв'язку. Індивід становить новий вузловий пункт природних і суспільних відношень, але перш ніж він сам прийшов до усвідом-

¹ Див., наприклад, праці: Дж. Сантаяна. Природа красоти; В. Воррингер. Абстракция и одухотворение; З. Фрейд. Поэт и фантазия.— Зб. «Современная книга по эстетике. Антология». М., ИЛ, 1957.

лення відмінності між одними й другими, справа полягала в тому, що у відношенні до суспільства він був його природним членом, а його суспільне відношення до природи було лише продовженням цієї його природної належності до суспільства. Перш ніж людина протиставила собі природу і відчула страх перед її відчуженістю, природа була, за словами Маркса, її «неорганічним», «подовженим» тілом, речовим продовженням її фізичного буття. Відрив від цієї природної пуповини спричинився до відособлення людини в середині суспільства. Щоб суспільство стало можливим як зв'язок індивідів, люди повинні були певною мірою перемогти природу як на шляху один до одного, так і в собі самих.

Але поки у відносинах людини до інших людей переважали свідомо не контрольовані природні пута, від природи не вимагалось бути чимось більшим, крім як «подовженим тілом» людини. Природа завжди була для людини тим, чим людина була для суспільства. Само по собі включення природних тіл до трудового жесту людини не робить їхнє значення загальним, суспільним, таким, що стоїть, інакше кажучи, над конкретністю виникаючих ситуацій; і тільки колективна праця створює таку другу олюднену природу для всіх людей, яка перестала бути «подовженим тілом» кожної людини. Її форми, крім утилітарного призначення, мають на собі сліди колективного досвіду і здатні бути також втіленням людської спільності, оскільки за ними закріплюється зміст, однаковий і обов'язковий для всіх.

Тільки виробниче життя наповнює ці форми змістом і тільки в житті індивідів вони можуть стати засобом спілкування і взаєморозуміння. Діалектика цього процесу така, що роль природи як елемента внутрішнього життя суспільства, як матеріалізації суспільних умов життєдіяльності зростає в міру того, як індивіди починають становити порівняно відособлені сторони єдиного суспільного

процесу. Чим більше індивіди стають суб'єктивно різними, тим більше їхня спільність потребує об'єктивного втілення.

У «Капіталі» Маркс дотепно зауважив, що людина де в чому нагадує товар, оскільки лише поставившись до іншої людини, як до себе подібної, вона в самій собі може визнати людину¹. У відношеннях людей один до одного і до предметного світу, включеного в матеріальний і духовний обіг, дістає для себе поживу народжувана людська самосвідомість. Причому, не людське «я», а об'єкти зовнішнього соціального досвіду були першими вихідними об'єктами самосвідомості. І оскільки самосвідомість утверджувалась через усвідомлення і пізнання цих опредмечених форм людської діяльності, її власна активність проявлялася аналогічно².

Тут зайве говорити про те, наскільки ілюзорною може виявитися ця самосвідомість, але зате надзвичайно важливо мати на увазі, що тільки на ступені самосвідомості у людини може виникнути почуття внутрішньої єдності з об'єктом, такого взаємопроникнення, яке становить базис суб'єктивної свободи.

К. Маркс підкреслював, що «людина не втрачає саму себе в своєму предметі лише в тому разі, коли цей предмет стає для неї *людським* предметом, або опредмеченою 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». Тому «...всі *предмети* стають для неї

¹ К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 23, стор. 62.

² «Самосвідомість людини, що поступово утвердилася, виявилася в умінні проєкціювати назовні, відчужувати зміст своєї власної розумової діяльності й аналізувати його як щось інше, нібито відокремлене від суб'єкта і разом з тим усвідомлюване як своє, тобто те, що включене в його «я» (А. Спиркин. Происхождение сознания. М., Госполитиздат, 1960, стор. 199).

*опредмечуванням самої себе, утвердженням і здійсненням її індивідуальності, її предметами, а це означає, що предмет стає нею самою»*¹.

Порівняно з тим, якою є природа стосовно до суб'єкта-суспільства, вона залучається до нової для неї ролі в умовах реального практичного відособлення суб'єктів-індивідів.

Індивіди повинні співробітничати, творити спільну справу, лишаючись різними і займаючи своє певне місце в структурі суспільства. Для цього завдання інстинкт так само безсилий, як і наслідування, що забезпечує тваринам успіх в їхньому обмеженому полі дій. У своєму спілкуванні люди вже не можуть покладатись на схожість предметної ситуації, вони повинні керуватися принципом речей, як він виник і склався в конкретних умовах їхньої спільної практичної діяльності. Там, де людина цей принцип засвоїла, предмет стає для неї своїм, і підпорядкування її цьому принципіві по суті є вільним проявом людської індивідуальності. Тому-то у відношенні індивіда до предметів суспільної природи, як до теоретичних об'єктів, відображується те, наскільки суспільним є його відношення до інших людей або, що те саме, наскільки людський він сам.

Вступаючи в безпосередній зв'язок з об'єктивним предметним світом, індивід насправді зазнає двоякої — природної і суспільної — зумовленості. Вона виявляється в тому, що, бажаючи збагнути природу предмета, він відкриває її для себе лише в термінах і значеннях, які йому надає суспільство. І оскільки ці суспільно вироблені форми знання в тій чи іншій мірі засвоєні індивідом і стали його суб'єктивною здібністю, посередництво суспільства випадає з поля його зору і все, чого індивід досягає

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений, стор. 593.

на ниві пізнання предмета, може здаватися тепер йому власним здобутком.

Тепер усе, що знаходить індивід у предметі, здається йому даним природою, об'єктивною властивістю або сутністю, безвідносною до будь-яких індивідуальних чи суспільних інтересів і потреб. Справді, категоріальна форма вираження людських відношень до світу приховує людський інтерес за чисто об'єктивними констатаціями. Використанням цієї форми пояснюється, чому норми і принципи суспільства входять у свідомість і чуття індивіда як сутності, відкривані в навколишній дійсності, і чому навіть суспільні ілюзії, ці всесвітньо-історичні помилки, особа вважає гносеологічною вірогідністю. Уся справа в тому, що робота, яка з боку суспільства є вихованням і «прилученням» особи, для останньої є пізнанням нею предметного світу, що становить базис суспільного життя. Уроки суспільності викладаються індивідові в предметній формі, а опора на «принцип речей» означає виявлення в них того змісту, на якому ґрунтується наявна суспільна практика.

Здатність суспільства стати для людини «суспільністю в даному предметі» зумовлена не відмовою від самого предмета і його об'єктивного змісту, а тим, наскільки зміст, визнаний людиною істотним у предметі, є загальнозначущим і необхідним для практичних взаємовідносин між людьми.

Отже, сутність індивіда виявляється в тій свободі, з якою він протистоїть предметам суспільної життєдіяльності й користується ними. Ця свобода не є властивістю предмета, хоча не можна сказати, що предмет не має до неї відношення: вона є тією суспільною властивістю людини, реальність якої виявляється лише через відношення до предмета.

Цілком зрозуміло, що її сприйняття, таке важливе і потрібне для соціальної орієнтації індивіда, не може бути

виключно справою зовнішньої рецепції, спогляданням предметних властивостей, доступних органам чуттів. Суспільство як «сутність у даному предметі» не може бути н а о ч н о ю реальністю або якимось гіпотетичним додатком предмета. Сприймати предмет з боку його суспільної сутності означає, по-перше, сприймати, звичайно, сам по собі предмет, а по-друге, і це становить головну частину роботи,— означає «споглядати самого себе» (Маркс) у предметному світі, що під силу лише внутрішній діяльності людської самосвідомості, або для внутрішнього соціального почуття особи, для якого повинні виникнути і відповідні механізми в структурі свідомості.

* * *

Сучасна наука досягла вже значних успіхів у розумінні залежності, яка існує між розвитком самої структури людської свідомості й історичним розвитком суспільної практики. Ця залежність, власне, й допомагає зобразити історію свідомості як становлення її внутрішньої логіки і функцій¹. Тому дуже важливо простежити її, починаючи з того первісного ступеня розвитку, де склалися передумови естетичної діяльності людини.

Одне з важливих завдань вивчення генезису свідомості, починаючи з його первісних ступенів, полягає в поясненні тих психічних форм, завдяки яким свідомість охоплювала все нові сфери дійсності і людських взаємовідносин.

З самого початку важливо відзначити, що тепер наука остаточно спростувала поширене раніше уявлення (його висунув Л. Леві-Брюль) про те, що первісна свідомість або, точніше, первісність свідомості зумовлена такими особливостями її будови і функцій, які ставлять її поза

¹ На наш погляд, щодо цього особливий інтерес становить праця О. М. Леонтьєва «Проблеми розвитку психіки», про яку ми вже згадували.

звичними логічними нормами сучасної свідомості й які повинні були неминуче відмерти з виникненням об'єктивно мислячої цивілізації. Як показує уважний аналіз, за своєю структурою ця свідомість не містила в собі нічого, що згодом не ввійшло б у будову, так би мовити, загальнолюдської свідомості, подібно до того, як і праця первісної людини вже достатньо виявила свої загальнолюдські елементи. І якщо, аналізуючи її, застосовувати той методологічний принцип, що певному типові діяльності відповідає і певний тип психічного відображення, то можна простежити найважливіші зміни структури свідомості, які виникають під впливом нових форм практичної діяльності.

Найбільш рання фаза розвитку первісної свідомості характеризується тим, що, по-перше, коло усвідомлюваного обмежувалося лише відносинами матеріального виробництва і не мало в собі об'єктів і відношень, що виходять за межі розв'язання чисто виробничих завдань; по-друге, навіть у цих вузьких рамках усвідомлюваного вона (свідомість) була позбавлена повноти, а її найбільш «яскравими» точками були точки докладання трудових зусиль; нарешті, по-третє, нерозвинутість праці й суспільних відносин зумовили ту її особливість, що між колективною та індивідуальною свідомістю ще не існувало ніякої відмінності, оскільки друга використовувала ті ж значення, що й перша¹. Остання особливість є найбільш загальною і вихідною структурною характеристикою первісної свідомості. Вона виникла на тому ступені суспільного розвитку, коли фізичні потреби були ще єдиними суспільними потребами людини, коли праця,

¹ Відзначаючи цю рису первісної свідомості, О. Леонтьєв пише, що в ній «світ однаково відображується як у системі мовних значень, що утворюють свідомість колективу, так і в свідомості окремих індивідів — у формі тих же значень» (Проблеми развития психики, стор. 230).

складаючись із операцій, посильних тільки для окремої особи, ще не виявила переваг своєї колективної організації і ставила кожну особу в однакові відношення до умов і засобів виробництва, коли внаслідок цього індивід ще ні практично, ні духовно не виділявся з колективу, що функціонує як певний збірний суб'єкт.

Відображенням цієї злитості і є той факт, що крім загального колективного значення, закріпленого в мові, все усвідомлюване людиною було позбавлене якогось індивідуального смислу. А причина її криється як у нерозчленованості самих значень, так і в тому, що в коло усвідомлюваного входили тільки ті відносини, які були безпосередньо колективними.

Отже, ми маємо тут перед собою свідомість, механізм якої ще позбавлений здатності відображати предметний світ і людську діяльність в їхній індивідуальній своєрідності. Легко зрозуміти, що така свідомість може бути лише досить обмеженим інструментом творчості, оскільки вона не лишає місця для індивідуальних варіацій думки, спроб, здогадів, передбачень і оскільки духовні потенції кожної окремої людини вичерпуються значеннями, які є стереотипними й однаковими для всіх. У ній реалізували себе поки що тільки родові властивості людської практики, і будь-яка дальша зміна її структури впливає не з самостійних інтересів, а з можливостей, надаваних новим рівнем розвитку практичної діяльності.

Перша така можливість викликається фактом ускладнення трудових операцій і самих знарядь праці. У міру зростання складності створюваних продуктів виробництво вимагало від людини об'єднання і співпідпорядкування раніше відособлених дій в єдину складну діяльність, що не могло не позначитись на будові свідомості і її функціях. Перетворення свідомості, на думку О. Леонтьєва, виявилось на цьому ступені в тому, що «той зміст, який раніше займав структурне місце усвідомлюваних *цілей* цих окре-

мих дій, займає в будові складної дії структурне місце умов її виконання»¹. Перехід відособлених дій на становище свідомо контрольованих операцій вивільняє тим самим у свідомості місце для нових цілей і дає змогу людині зосередитись на виконанні головного трудового завдання. Відбитком цього процесу в будові свідомості є виникнення її різних рівнів, в яких ті чи інші сторони діяльності виявляються по-різному. Виконання окремих операцій вже не вимагає перетворення їх на особливу мету особливих дій, навпаки, таке вміння зосереджується на нижчих «поверхах» свідомості у вигляді навичок, автоматизмів, інтуїції тощо. Проте ця внутрішня скарбниця свідомого досвіду, яку не завжди можна логічно розгорнути, становить особистий багаж людини, який характеризує її вже як індивідуальність. Вона надає цілям і ділам людини індивідуального смислового забарвлення, становлячи особливий аспект бачення світу, а це означає, що людська індивідуальність має опору також і в своїй власній свідомості.

Характеризуючи цей ступінь розвитку практики і свідомості, не можна не пригадати той знаменний збіг, який відзначили багато дослідників первісного суспільства. Справа в тому, що виникнення складних знарядь праці зафіксовано вже саме в той оріньяксько-солотрейський період епохи палеоліту, до якого належать і перші прояви художньої діяльності людини².

¹ А. Леонтьев. Проблемы развития психики, стор. 230.

² Наприклад, М. Косвен в «Очерках истории первобытной культуры» (М., Вид-во АН СРСР, 1957) відзначає два досягнення людської культури в оріньяксько-солотрейський період: перше становить «важливий етап в розвитку техніки: перехід до складних знарядь і зброї» (стор. 31); друге зводиться до того, що «ми мємо тут перші свідчення про виникнення образотворчого мистецтва» (стор. 34). Про це саме див.: П. Ефименко. Первобытное общество. К., Вид-во АН УРСР, 1953, стор. 300—302.

Важко припустити в цьому факті лише звичайний збіг. Тут криється внутрішня залежність, де найбільшою опосередковуючою ланкою є нові структурні утворення людської свідомості.

Друга передумова розширення меж усвідомлюваного за сферу безпосереднього виробництва створюється сталим технічним поділом праці, при якому специфічна функція окремої людини дістає своє значення і завершення тільки як елемент спільної діяльності колективу. Характерний приклад цього — дії нагонича в процесі полювання або спеціалізація деяких членів колективу виключно на виробництві знарядь праці чи зброї. Наприклад, нагонич, що сполохує дичину, замість того, щоб її наздоганяти, робить явно протилежне тому, що йому слід було б робити під тиском безпосередньої фізичної потреби. Однак така відсутність прямого розумного зв'язку між потребою і дією індивіда насправді свідчить про високий прояв розумності в системі суспільної організації праці. На відміну від сказаного вище про зв'язок між потребою і метою ми тут маємо факт, коли мета конкретної дії індивіда явно не збігається з потребою і не є її безпосереднім відображенням (потреба — мати здобич і їжу, мета — гнати цю здобич геть від себе). Але якщо дія не впливає з потреби, необхідність її виконання слід шукати в інших спонуканнях. Причому, не можна думати, що ці останні усувають хоч би тимчасово фізичну потребу або підмінюють її собою. Зовсім навпаки. Оволодіння їжею є головною метою і самого нагонича, хоч остаточно здійснити її щастить іншим людям, з якими нагонич має певний суспільний зв'язок.

У цьому прикладі для нас важливим є, звичайно, не економіка, а свідомість. З боку ж останньої справа виглядає так, ніби заганняння дичини може стати усвідомленою метою особливої дії тільки при умові, коли суб'єкт дії зрозуміє перспективу кінцевого задоволення своєї потре-

би. Людина повинна усвідомлювати своє місце в загальній організації колективу, щоб бути готовою виконати окрему операцію. Тільки усвідомлення цих суспільних зв'язків сповнює індивідуального смислу і цінності об'єкти й дії, що далекі від наявних потреб.

Отже, ми бачимо, що людина, виконуючи якусь окрему функцію в системі колективних робіт, повинна керуватися і спонукатися більш загальними уявленнями, ніж ті, яких цілком вистачило б для здійснення цього окремого завдання.

Інакше кажучи, коли практична дія не відповідає прямій потребі індивіда, а є лише умовою, що підготовляє задоволення цієї потреби через діяльність колективу, спонукальною причиною таких дій можуть бути тільки духовні міркування.

Яка ж їхня природа? По-перше, вони впливають з фундаментальних потреб індивіда і є його справжньою метою. Так, для того ж нагонича бажання одержати свою здобич лишається основним і тоді, коли він жене цю здобич геть. По-друге, ці справжні цілі існують не окремо, як певний абстракт бажаного, а належать до здійснюваної конкретної дії, що має свою власну мету. Відбувається ніби подвоєння цілей, при якому мета індивіда і мета його конкретної дії вступають у суперечність одна з одною. По-третє, розв'язання цієї суперечності досягається тим, що дія все-таки має відбутись: нагонич повинен гнати дичину, і тому вибір зроблено вже по суті. Мета дії повинна перемогти, тим часом як мета індивіда змушена зайняти в структурі свідомості цілком особливе місце — вона є вже не стільки вираженням потреби, скільки виправданням мети, з цією потребою прямо не пов'язаною. Інакше, вона виконує роль м о т и в у.

2. Роль мотивів і цілей в індивідуальному сприйнятті

Мотив є історично виникле структурне новоутворення свідомості, яке може відобразити індивідуальну своєрідність люд-

ської діяльності й дає змогу усвідомити об'єкти і дії, нібито далекі від наявних потреб.

На певному ступені історичного розвитку практики і диференціації процесу праці людині стало необхідним не тільки мати цілі, а й робити висновки про них. Тим самим відображення світу доповнюється новим дуже важливим аспектом: осмислюється доцільність цілей, їхня виправданість і досконалість реалізації. Якщо для суб'єкта-суспільства питання про мотиви взагалі не існує, а цілі завжди виражають потребу, то для індивіда багато які цілі під кутом зору мотиву перетворюються в об'єкт оцінки і немов відштовхуються в сферу об'єктивної реальності, що протистоїть суб'єктові. Тепер виявляються цілі, які можуть бути не пов'язаними з власними інтересами індивіда і замість того, щоб бути бажаними, перетворюються на позбавлену смислу і привабливості необхідність. Одним словом, історичний поділ мотивів і цілей спричиняється до того, що мотив стає справжньою метою індивіда, тоді як багато інших цілей виражають для нього лише суть виконуваної роботи. Так зміна зовнішніх відносин індивідів дістає відбиття у структурі внутрішніх психічних дій.

Мотивом прийняті всі практичні функції індивіда, отже, також і предметні результати його діяльності. Відома думка Енгельса про те, що все, що спонукає людину до діяльності, повинне неминуче пройти через її голову, і тільки від обставин залежить, якого вигляду воно набуде в її голові,—ця думка про діалектичну суть відображення об'єктивного світу цілком підтверджується природою мотиву і його відношенням до предметів людської практики.

І справді, мета пов'язана з предметом діяльності, в той час як мотив визначає її с м и с л д л я л ю д и н и. Мотив не лежить осторонь предмета, але й не є його пізнавальним відбитком,— він тільки включає його в контекст людських інтересів і повинен виправдати, зробити правомірним предмет і його досягнення в очах суб'єкта. Отже, мотиву потрібен не просто об'єкт, а об'єкт в аспекті його людського значення, як ц і н н і с т ь. Мотив взагалі практичний, оскільки він має відношення до предмета тільки через діяльність, до якої спонукає; він необхідно ґрунтується на досвіді й знанні, але не знання становить його специфічну суть; воно знято в мотиві й належить до нової системи відношень. Проте практичність мотиву обмежується тим, що він лише виправдовує діяльність і її предмет в очах суб'єкта, тобто насправді практично ще нічого не здійснює. Він формує не предмет, а відношення до нього людини. З ним пов'язана також можливість усвідомлення предмета як такого, що має індивідуальний с м и с л ¹.

Значення і смисл — саме ті форми, за допомогою яких людина досягає усвідомлення всього чуттєвого матеріалу, одержуваного в результаті організованої і цілеспрямованої практичної діяльності.

Разом з тим відношення мотиву до мети далеко не вичерпується їхньою відмінністю і протилежністю. Не менше, якщо не більше, значення для розвитку свідомості має той факт, що ці протилежності можуть виявлятися взаємно зумовлюючими і тотожними.

Спочатку мотив привноситься в дію людини з ширшого кола колективної діяльності й лишається зовнішньою спонукою принаймні доти, доки людина не знайде сти-

¹ «Свідомий смисл створюється відображуванним в голові людини об'єктивним відношенням того, що спонукає її до дії, до того, на що її дія спрямована як на свій безпосередній результат. Інакше кажучи, свідомий смисл виражає відношення мотиву до мети» (А. Леонт'єв. Проблемы развития психики, стор. 225).

мулу до дії в самому предметі. В останньому випадку відбувається немов «зміщення» мотиву на мету дії, психологічне злиття їх, внаслідок якого дія перетворюється в самостійну діяльність, яка вже не потребує побічних виправдань. Така «самотивована» діяльність здається суб'єкту найвільнішим проявом його внутрішніх потягів і потреб. Це й зрозуміло. Мотив, з яким пов'язана стала «субстанційна» потреба, накладаючись на мету дії, переходить у кінцевому підсумку і на її предмет. Тим самим потреба пов'язується з новим, незвичним для неї предметом і в очах суб'єкта робить його таким, що він заслуговує бути особливою метою особливої потреби. Так замикається найважливіший для самосвідомості ланцюг опосередкувань: потреба виправдовує нову мету, яка породжує й нову потребу.

Вирішальне значення таких змін свідомості для всього наступного розвитку людини полягає саме в можливості зміщення мотиву на такі цілі, які не відповідають безпосереднім біологічним потребам. Усе це прориває вузький горизонт фізичного буття, відкриваючи шлях до безмежного зростання людських інтересів і прогресу соціальних норм у відносинах між людьми. Такі можливості існують біля джерел народження і моральних, і естетичних, і власне пізнавальних мотивів. У первісній свідомості поступово складаються передумови й механізм її якісної диференціації і подолання того дифузного стану, який був властивий їй, поки вона була безпосередньою мовою матеріального життя.

Отже, ми вправі говорити про історичний розвиток самих мотивів людської діяльності і про появу мотивів дедалі вищого порядку. Це означає по суті розширення сфери людської суб'єктивності, подолання в ній егоїстичної вузькості і пробудження різноманітних і вільних інтересів.

Мотив — один з найважливіших моментів людської са-

мосвідомості. Людина легко б загубилася в зовнішніх відносінах, якби мотив не утримував цю спрямованість назовні в рамках суб'єкта і не був би виправданням суб'єктивних витрат. Тому наявність у людини інтересів, прагнень, потреб, що не зв'язані безпосередньо з її утилітарними потребами, можна раціонально пояснити тільки мотивами, які кореняться в соціальній організації людського життя.

Разом з розширенням кола усвідомлюваного під дією зазначених вище причин мала неодмінно виникнути відмінність між відображенням життєвих явищ у свідомості окремих людей і тим, як вони узагальнені в мовних значеннях. Колишня тотожність значень і смислу повинна була неминуче розпастися, але цей процес міг відбуватися спочатку тільки так, що індивідуальний смисл об'єктів усвідомлювався ще за допомогою обмеженої кількості недиференційованих значень. Практично це виявлялося у вживанні людиною значень за межами того кола об'єктів, для позначення якого вони спочатку виникли. Подібно до зміщення мотивів на нові цілі дій відбувається і перенесення значень на нові об'єкти практики.

У цьому факті відкривається найфундаментальніший механізм творчої діяльності людської свідомості — мислення за аналогією. Воно взагалі відіграє значну роль у людському освоєнні світу, а в первісну епоху, на думку дослідників, було мало не основним способом з'ясування природи відкриваних явищ¹. Аналогія є перша спроба зробити предмет зрозумілим на основі того, що людині вже відомо про світ, це — думка про невідоме на основі відомого, спроба звести сприймане до вже пізнаного й освоєного або принаймні до усталених

¹ Детально про це див.: Э. Тейлор. Первобытная культура, стор. 213—222; Л. Леви-Брюль. Сверхъестественное в первобытном мышлении, стор. 373—377; П. Ефименко. Первобытное общество, стор. 247; А. Спиркин. Происхождение сознания, стор. 173—176.

колективних уявлень. Тому сприйняття, керуючись аналогією, вихоплюють і фіксують насамперед усі ті сторони й відношення нового об'єкта, які в нагромадженому раніше досвіді мають свої прецеденти. Аналогія показує також, наскільки усвідомлення об'єкта опосередковане його олюдненням.

Так, представники відсталих, напівпервісних племен вражали дослідників дивовижністю своїх думок, коли категорично ототожнювали себе із своїм тотемом — твариною або стверджували, як щось самоочевидне, що, наприклад, олень є пшениця. Таке ототожнення двох об'єктів всупереч їхній очевидній відмінності, на думку Л. Леві-Брюля¹, можна пояснити тільки релігійною «співпричетністю», яка впливає з особливих пралогічних основ первісного мислення. Насправді ж ці дивовижності випливають з логіки практики й свідомості. Доки полювання на оленя було основним заняттям і джерелом засобів існування, слово «олень» було синонімом значення «їжа». Тут смисл і значення для первісної людини ще збігаються. Але згодом, переходячи до вирощування пшениці й здійснюючи той же за смислом акт, вона сприймає його в світлі попереднього значення полювання на оленя. Об'єкти зближуються один з одним через свою практичну однозначність, їхня тотожність визначається відношенням до третього — людини. Саме потреби і практика становлять основу для рівності і спричинюються до усвідомлення людиною того змісту, який в наявних значеннях ще не віддиференційований. Коли олень — пшениця, то дійсним предметом розуміння є ні той, ні друга, а загальність, прихована за такими різними предметними проявами. Тут перед нами узагальнення, яке ще розгорнуте в чуттєвій конкретності споглядання і не досягло однозначності поняття. Надалі з появою відповідних термінів за-

¹ Л. Леві-Брюль. Первобытное мышление, стор. 85—86.

гальне може існувати для свідомості вже не як відношення споглядуваних реальностей.

Отже, аналогія, асоціативне порівняння різнорідних об'єктів для розвитку свідомості є єдиним способом проникнути в надчуттєву, змістовну сферу і виділити в ній відношення, здатні бути лише мисленою реальністю. У своєму проникненні в предметний світ людська свідомість у кожному конкретному випадку проходить фазу аналогії, коли думка про новий зміст ще не покидає звичних форм споглядання, коли рух думки і його наслідок дані ще як одне ціле. Коли, наприклад, представники австралійського племені називають одним і тим же словом і ніч, і сплячу людину, і їстівне коріння латаття, сховане під водою, то тут якраз добре помітно, наскільки узагальнююча думка зіткана ще з елементів безпосереднього споглядання. Таке поєднання думки й образу надто близько нагадує примхливу гру художньої фантазії. Це не випадково, оскільки наведені факти відрізняються від прийомів поетичного мислення не за формою, а лише за своїми передумовами, точніше, за мотивом. І якщо стосовно до первісної свідомості таку образність можна вважати ще неоформленою думкою, то для всього дальшого розвитку свідомості, включаючи і її нинішній стан, має значення й інший висновок: створюваний творчим мисленням образ є, як правило, кінцевою формою, в якій зосереджується розвинутий думкою конкретний зміст.

В аналогії вже міститься порівняння, яке з цілковитим правом можна визнати основою образної інакомовності, поетичної метафори чи художньої символізації. Причому, інакомовність не можна вважати тільки прийомом, здатним посилити естетичне враження, навпаки, вона стосується самої суті естетичного сприйняття світу. Плеханов у «Листах без адреси» на численних прикладах переконливо показав, що здатність предметів і явищ

стати естетичними об'єктами безпосередньо залежить від пов'язаних з ними людських асоціацій, і що, таким чином, у природі самої краси криється інакомовність, джерела якої у первісних людей були більше помітні, ніж у людей цивілізованих. У цих простих прикладах було незрозумілим тільки одне: чому суб'єктивно (в спогляданні) краса виступає як зовнішнє дане і дає насолоду відразу, без попереднього вичленення її інакомовної природи? Тут виявляється відмінність між генезисом краси і її спогляданням. Але оскільки одне не можна відокремити від другого, слід припустити, що в спогляданні далися взнаки механізми свідомості, які практично оформилися в ході генезису. Ці механізми, як ми спробуємо показати, пов'язані з мотивами людської діяльності й зміною їхнього структурного місця в свідомості.

Інакомовність повною мірою розгортає свою естетичну «силу» в художніх образах мистецтва, без неї мистецтво стає прозаїчним висловлюванням і змушене користуватися буквальним змістом речей, навіть не прагнучи в ньому знайти натяк на смисл деяких нових явищ. Зміщення мотиву на мету дій, як можна помітити, за своєю схемою є такою внутрішньою практичною роботою свідомості, яка дає змогу осмислювати об'єкти дій в їхньому новому значенні для людини. Олень, який є пшеницею, тим самим є вже не просто олень у первинному значенні, а для людини, що зрозуміла це, тепер уже пшениця може бути інакомовним вираженням значення, прихованого раніше в олені. Інакше кажучи, варто тільки поміняти місцями компоненти цієї тотожності, тобто варто пустити смислове сприйняття по шляху, протилежному тому, який пройшло практичне освоєння, як багато чого зміниться в змісті самого сприйняття. Справа не тільки в тому, що сприйняття тепер ітиме від образу до значення, схоплюючи його нові сторони, справа насамперед у тому, що цей зворотний рух є вже в і л ь н а г р а свідомості й уяви, яка цілком воло-

діє змістом, здобути на шляхах практичної не о б х і д н о с т і. Асоціювання і порівняння конкретних уявлень може взагалі мати різний суб'єктивний смисл залежно від того, якому стану розвитку свідомості воно відповідає і які мотиви його спонукають. В одному випадку аналогія, порівняння, асоціація є, як було показано, першою формою осягнення і вираження змісту, ще не зафіксованого на понятійному рівні, в другому — вони покликані бути цілісним і образним інакомовним виразом змісту, що вже став надбанням думки. Відмінність між тим і тим — це відмінність між свідомістю, що виходить із споглядання, і свідомістю, що повертається до нього як до форми конкретного втілення вже набутого змісту. Як відзначав Гегель, «дух вважає тому споглядання як своє, проймає його собою, робить його чимось внутрішнім, пригадує себе в ньому, стає наявним і тим самим вільним»¹.

Для вільної свідомості, що самостійно володіє змістом у своїх власних мислених формах, тепер уже особливий, самостійний творчий смисл має вибір або створення найбільш адекватної форми споглядання. Перехід від думки до образу є не тільки інакомовністю, тобто звичайною зміною форми вираження, він створює також і щось нове, оскільки за ним криється певний мотив. І справді, коли з великої кількості можливостей образного висловлювання вибирається одна, то тільки мотив може пояснити, в чому полягає її перевага. Тим самим зміст образу збагачується своїм особливим смислом, що впливає із самої форми висловлювання². Розумові форми загальноживані й оперують значеннями, тоді як форми споглядання

¹ Гегель. Філософія духа. Соч., т. 3. М., 1956, стор. 253.

² Не випадково зміст будь-якого справді художнього образу ніколи не може бути зведений до його раціоналістичного тлумачення і містить у собі щось «невисловлене», непередаване мовою понять.

індивідуальні і дають змогу кожному знаходити в них приступний для себе зміст. Стаючи загальнозживаним, споглядання, до речі, теж може стати абстрактним, загальним уявленням. Так, навіть вдала поетична знахідка з часом може перетворитися на штамп, у канонізований спосіб висловлювання, позбавлений яскравості і відтінків смислу.

Естетичне споглядання, хоч і спирається на наочність, але уникає очевидності. Тому вихід свідомості за межі строго фіксованих значень є такою «грою», яка сприяє розширенню кола усвідомлюваного і в кінцевому підсумку глибшому проникненню в об'єктивну дійсність. Коли б предметний світ людина сприймала тільки так, що для неї олень був би тільки оленем, пшениця—пшеницею тощо, інакше кажучи, якщо б сприйняття охоплювало лише загальне значення об'єкта, то тим самим була б виключена будь-яка можливість індивідуальної своєрідності сприйняття, а разом з тим, як легко зрозуміти, і його емоційність. Чим більш звичним є значення тим менше воно здатне викликати подив і емоцію. Однак діяльність руйнує консерватизм значення. Як у практичній сфері вона викликає зіткнення різних предметних форм однієї з одною, так і в сфері духовній вона зближує різні значення, примушуючи одні з них бути позначенням для інших. І так само як продукт практичної взаємодії матеріальних форм повинен бути доцільним, так і духовний синтез різних значень повинен бути мотивований, щоб взагалі мати якийсь смисл. Ми бачимо, що в атмосфері цілепокладаючої діяльності асоціація і порівняння різних об'єктів і значень здатні породжувати новий зміст, а своєю інакомовною формою стимулюють емоційний тон сприймання.

У цьому зв'язку цікаво зауважити, що теорія «естетичних якостей» (особливо «природничий» варіант) за своїми вихідними принципами змушена всіляко послабляти

значення цього творчого елемента в генезисі естетичного. Для неї будь-яка асоціація і порівняння є тільки пізнавальним відображенням того, що схоже саме по собі, за своїми об'єктивними властивостями. Коли, наприклад, поетична народна фантазія порівнює дівчину з березою, а юнака з дубом, досягаючи в цьому синтезі естетичної виразності, якої явно позбавлені його взяті нарізно компоненти, то правомірність таких порівнянь і їхній зміст залежать, мовляв, виключно від наявності спільних властивостей. Що не є схожим, того й не можна порівняти — такий принцип цієї теорії. Інакше кажучи, порівняння нічого не створює і нічого не має на меті, воно має тільки достоїнства виявленого факту. Отже, людині лишається лише фіксувати подібності і відмінності, встановлювані самою природою.

Проте, якщо в природі і є що порівнювати, то їй самій все ж невідоме порівняння, як діяльність, у якої є свій суб'єкт і своя п і д с т а в а. Не предмети виявляють один в одному споріднені риси, розподіляючись за групами схожості чи відмінності, а саме суб'єкт, порівнюючи навіть найбільш несхожі об'єкти, визначає свій власний інтерес і свої мотиви. Більше того, навіть непорівнянність розкривається тільки в результаті порівняння. А що порівнювати несхоже можливо і що це до того ж не є пустою і довільною рефлексією, добре показав Маркс на прикладі функції грошей. Поезія теж багата на приклади, коли виявлення об'єктивної схожості може бути банальною тавтологією і, навпаки, порівняння непорівнянного може наближатися до відкриття і вражати раптовою глибиною і яскравістю змісту. Тут, мабуть, і криється невичерпне багатство можливостей для пізнання і вільної, але доцільної творчості. Діяльність людини є причиною «брання неможливостей» (Маркс) і створює справді нове, реалізуючи те, що закладене в природній стихії; тому й мотиви її належать до об'єктивного процесу і повинні

виявлятися в її продуктах. Мотиви рухливі, мінливі, різноманітні за змістом, а головне, приховані за зовнішньою оболонкою людської діяльності і становлять внутрішній план процесу цієї діяльності й внутрішній смисл її продуктів. Те ж саме уподібнення славного молодця до дуба може означати не тільки визнання його сили й мужності, але й бути констатацією його розумових здібностей. Усе залежить від мотиву, а в об'єкті, як бачимо, знайдеться достатня кількість потрібних для порівняння об'єктивних якостей. Випустити з уваги мотив порівняння — означає не зрозуміти його інакомовної природи, та й взагалі не збагнути його естетичного смислу. Лише нетворче, сліпе, нерозвинуте сприйняття, далеке від фантазії, не йде далі буквального змісту фактів і вишукує назви для того, що є тільки оболонкою справжнього смислу. І чи можна цю сліпоту пропонувати як зразок об'єктивності! Що ж тоді сказати про фантазію, яка на відміну від предметно-наочних асоціацій і порівнянь ще менше пов'язана з будь-якими об'єктивними прототипами?

В. І. Ленін писав, що без фантазії неможлива як найпростіша думка, так і найточніша наука. Але хто твердитиме, що людська фантазія в усіх своїх моментах детермінована об'єктом? Вона не була б фантазією, коли б не була суб'єктивно вільною, отже, в певному розумінні випадковою щодо об'єкта, але зате необхідною за своєю людською доцільністю. Її о б' є к т и в н и м виправданням є її загальний практичний підсумок, а не можливість зведення до зовнішніх причин. Тому її не можна спростувати посиленнями на об'єкт, що став її джерелом, а її «поцейбічність» доводиться реалізацією цілей, в якій (і тільки в ній) вона зливається з об'єктивною необхідністю.

І хіба все, що нам нині відомо про особливості естетичних почуттів і смаків, не дає підстави припустити, що вони мають подібний масштаб виміру? Чи не тому самі по собі

властивості предметів мало що дають для пояснення природи естетичного відношення? Чи не з тих же причин зміна естетичних смаків не залежить безпосередньо від зміни предметних характеристик, а об'єктивне достоїнство смаків підтверджується не експериментами, а наявною в них практичною можливістю для всебічного розвитку людини?

Підсумовуючи сказане в плані історичного розвитку свідомості, можна зробити висновок, що виникнення мотиву як внутрішньої спонукальної причини індивідуальної діяльності людини привело до такого розшарування значень і смислів, суб'єктивного змісту і зовнішньої форми цієї діяльності та її продуктів, яке було реальною передумовою для інакомовного сприйняття реальності. Мотив — найінтимніша риса безпосереднього і загальнозначущого, і тому формою його вираження може бути тільки інакомовність, що зберігає свою інтимність у спогляданні інших людей, які розуміються на ній. Ми навмисне підкреслюємо — «які розуміються на інакомовності», тобто які здатні за загальнозначущим збагнути мотив, як його потаємний смисл.

Для інакомовної форми спілкування, безумовно, особливо гостро постає питання про взаєморозуміння. Будь-яка природна мова є універсальним, єдиним для всіх засобом взаєморозуміння, бо в ній стерто всяку специфіку індивідуальності. Через те вона чужа інакомовності, в усякому разі остання впливає не з її структури, а з того, як нею користуються. На відміну від мови в інакомовності криється можливість багатозначущості, бо за однією й тією ж формою індивідуальної дії та її продукту можуть приховуватися різні мотиви. І оскільки діяльність індивіда, не маючи на меті виразити саме мотив, проте, виражає його, то з боку інших індивідів виявлення цього мотиву є тільки їхнім власним здогадом, упізнаванням, а не результатом строгої інформації. Вірогідність

істини в таких здогадах безпосередньо залежить від того, чи пов'язані з цими мотивами аналогічні дії тих, хто споглядає. Це означає, що найважливішою передумовою взаєморозуміння людей на «рівні» мотивів є спільність їхнього практичного життя і що тільки при однаковості чи схожості мотивів об'єкти соціального досвіду можуть показувати людям картину їхнього взаємного буття. Ось чому люди схильні відкривати в продуктах діяльності один одного насамперед те, на що здатні самі, однак цей інтимний бік змісту передається від людини до людини не як строго визначене призначення продукту або пряме висловлювання. Якщо, наприклад, мета прямо втілюється у формах і властивостях продуктів, то мотив дістає в них і н а к о м о в н е вираження, оскільки, як відомо, він може бути спрямований на дещо інше, ніж зміст цілей. Мотив зумовлює не реальну форму предмета, а її х а р а к т е р н і с т ь, її суб'єктивний, індивідуальний смисл, тому визнати в мотиві підоснову предмета під силу лише такій іншій особі, якій не чужі аналогічні спонуки. Але при цьому справа дістає такого напрямку, що прихований смисл дії одного суб'єкта стає відомим другому не тому, що перший має другого на увазі, а тому, що другий має на увазі самого себе. Так сприймання «чужого» змісту зливається з утвердженням свого власного, по суті зводиться до останнього. Від довільного «вчуття» ця ситуація відрізняється тим, що вона виникає тільки на основі реальної, практичної спільності індивідів. Де немає такої внутрішньої спільності, яка охоплює і потаємні мотиви, там предмети соціального досвіду виступають у кращому разі носіями функцій, а не індивідуального смислу. Тим часом функції будь-якого предмета можна точно констатувати як його суть і перевірити об'єктивними критеріями, а зміст, про який тут ідеться, більш суб'єктивний і не пов'язаний однозначно із певним набором властивостей або форм. Мало того, він (зміст) однаково може прояви-

тися в якісно різних предметах (подібно до того, як і красу ми знаходимо у величезній різноманітності предметних форм). Тому його прояв не можна розглядати в плані звичайного опредмечування, де реалізуються однобічні функції; його стихія — це сам суб'єкт, як цілісність, що лишається сталою в різноманітних предметних реалізаціях.

Саме мотиви становлять той індивідуальний рівень людської суб'єктивності й той спосіб предметного виявлення, для розуміння яких не досить самої поверхової спостережливості. Потрібне внутрішнє почуття, що ґрунтується на спільності індивідів. Адже відособлення мотивів і цілей, коли воно стало можливим, спонукає людей шукати внутрішній підтекст у продуктах діяльності один одного, і чим більш віддалений цей предмет від цілей, тим менш дійовим є речовинний аналіз продукту і тим більше думка про нього набуває характеру суб'єктивного судження смаку. Цю практику люди поширюють згодом на всі природні явища й процеси. Так, наприклад, одухотворення людиною природи взагалі є необхідним етапом історичного розвитку, хоча в кожному з відособлених людських колективів воно дістає своє специфічне предметне вираження. За аналогією з самою собою людина приймає причини за приховані наміри, а факти тлумачить як знаки наступних подій. Так виникає відмінність уявлень, смаків, симпатій і антипатій, яка маскується під об'єктивністю сприйняття.

Смак як особлива форма відношення до об'єкта, був би взагалі неможливий, коли б не було мотивів, бо відношення між мотивом і метою насамперед і лежить у його основі. Він не був би смаком, коли б у кожного індивіда був абсолютно неповторним і не мав якоїсь спільної практичної основи, але він не був би смаком і тоді, коли б не відхилявся від цієї спільної основи і не був би її «інакомовністю» відповідно до рівня кожного індивіда. Смак такий, якими є мотиви, тобто який сам суб'єкт. Тому він

спірний й безспірний водночас, йому (на відміну від істини) притаманні різні рівні загальності як за кількістю людей, об'єднаних ним, так і за змістом.

Хоч би яким був смак, він безспірний як вираження певного рівня розвитку суб'єктивної здібності: його не вибирають, як не можна вибрати самого себе. Але оскільки він утверджується стосовно об'єктів колективного досвіду, він не може бути яким завгодно і тому спірний, лишаючись одним із багатьох смаків. Ступінь погодженості смаків залежить від багатьох факторів, але цілковита уніфікація смаків неможлива, бо вона означала б усунення будь-якого індивідуального елемента, який впливає з мотивів. Отже, мотиви належать до оцінювальної діяльності людини, від них залежить, що і в якому аспекті людина визнає для себе цінністю, якими цінностями вона себе оточує і в кінцевому підсумку чого варта вона сама.

Сказане дає змогу припустити, що виникнення якісно різних цінностей впливає не з природного розшарування властивостей об'єктивної дійсності на окремі групи (утилітарні, естетичні тощо), а зумовлене особливістю мотивів і специфікою їхнього відношення до реальних цілей людської діяльності. Це припущення тим імовірніше, що одні й ті ж предметні властивості можна оцінювати в різних планах — то утилітарному, то естетичному.

Які ж історичні тенденції розвитку мотивів і в чому виявляється їхня власна неоднорідність?

Ми вже казали, що зміст мотиву впливає завжди з ширшого кола діяльності й відношень, ніж те, якого безпосередньо стосується мотив. Мотиви становлять ту безумовну суб'єктивну необхідність, яка проникає в усі проміжні акти людської життєдіяльності. І якщо спочатку життєві функції людини стимулювалися переважно фізичними потребами, то згодом вони розвинулись у цілу систему соціальних діяльностей, спонукуваних більш за-

гальними і свідомими мотивами. Загальна тенденція розвитку полягала в тому, що в міру ускладнення процесу праці й суспільних зв'язків між людьми неминуче повинна була зростати кількість мотивів, а також, що особливо важливо, міра їх духовності. З одного боку, розчленування і спеціалізація практичних завдань вимагали все більше часткових і простих мотивувань, але, з другого боку, при всьому цьому людина не може виродитись у персоніфіковану однобічну функцію з її стереотипними спонуками. Подрібнення мотивів зрештою загрожувало б існуванню особистості, коли б на її боці воно не зрівноважувалося мотивами вищого роду, що лежать в основі всієї соціальної поведінки людини (до останніх належать, на нашу думку, мотиви моральні, релігійні, естетичні, пізнавальні і т. ін., проте поки що для нас важлива не їхня особлива якість, а їхня загальність).

Немов нашаровуючись один на один, мотиви утворюють складну субординацію, причому найзагальніші з них найменше пов'язані із специфічною структурою окремих дій і їхніх об'єктів — вони стосуються всього природного і суспільного світу, визначаючи межі його людськості. Ці мотиви-узагальнення повинні, звичайно, практично реалізуватись, але разом з тим цілком очевидно, що будь-яка конкретна дія і її будь-який конкретний об'єкт можуть бути тільки окремим прикладом цієї реалізації, свого роду інакомовністю для того змісту, для якого адекватним може бути лише весь масштаб суспільного життя (так, будь-який моральний вчинок не вичерпує собою моральності, як загального мотиву поведінки, хоча її і можна відкрити навіть в одному вчинку). Тому суб'єкт, який споглядає і який відкриває в продуктах дій і вчинків інших осіб близький до себе загальний тип спонук, повинен здійснити роботу, по формі аналогічну пізнанню — перехід від окремого до загального, але з тією принциповою різницею, що це не буде перехід до невідомого (як

у справжньому пізнанні), а всього лише в п і з н а в а н н я, тобто відкриття в чуттєвому об'єкті змісту, який споглядаючому суб'єктові певною мірою в ж е в і д о м и й.

Упізнавання не стільки розв'язує проблему, скільки створює «ситуацію дії», в якій споглядаючий суб'єкт може в теоретичній формі знову відчувати те, що для іншого було практичною справою, але відчувати так, немов це було його власним проявом. Проте упізнавання при цьому виявляється не в зовнішній, а у внутрішній дії, не у вчинку, а в переживанні й насолоді. Переживання — не гносеологічний образ предмета, а саме дія, духовна діяльність, для якої образ є п р а к т и ч н и м предметом. Тому як предмет практики образ повинен бути життєподібним, конкретним і безпосереднім, але як предмет д у х о в н о ї практики (переживання) він має інші властивості, ніж його реальний прототип. Щоб, наприклад, рубати, потрібно мати сокиру, придатну для цього, але переживати рубання можна і спостерігаючи роботу дроворуба або взагалі уявляючи цю ситуацію. Для переживання головне значення має не практичний результат, а з а л у ч е н н я, п р и є д н а н н я до мотиву дії, яка викликає повнокровне відчуття причетності. Інакше кажучи, в цьому духовно-практичному відношенні споглядання спрямоване всередину, воно дає вже не стільки відомості про об'єкт, скільки відомості д л я суб'єкта, для внутрішньої роботи з її самостійним мотивом. Хоч би як це лякало прибічників чистої об'єктивності, усунення такого «суб'єктивізму» загрожувало б людині незмірно більшими втратами спочатку у власне людському плані, а потім і в об'єктивних можливостях. Добре відомо, що для людей, сприйняття яких не йде далі засвоєння фактичного, «об'єктивного» в спостережуваному і нездатне включити образи світу в структуру власної діяльності,— для цих людей все невичерпне смислове багатство світу вкладається в рамки загальнозначущих категорій розсудку. Вони не відкрива-

ють в явищах прихованого людського досвіду, за фактами вони не бачать спонук, за очевидним — інакомовності, яка живить внутрішнє почуття, одним словом, їм недоступні ті «духовні бенкети» (Фейєрбах), з якими пов'язана істинно людська насолода. Так, людина, що не здатна проникнути в естетичний зміст твору мистецтва, звертає здебільшого свою увагу на зовнішній сюжетний бік, запам'ятовуючи всі перипетії подій і вчинки героїв і лишаючись байдужою до того, заради чого, власне, й створено сюжет.

Внутрішнє переживання потребує завжди чогось більшого, ніж звичайної інформованості про зовнішнє. Згідно з усіма законами творчості, воно перетворює зовнішнє в актуальну форму вираження суб'єкта навіть тоді, коли просто пов'язує його з мотивом.

З цього можна зробити висновок, що мотив — невід'ємний елемент свідомості, розглядуваної як діяльність, а не як статичний образ реальності. Він і є та «доцільність, але без цілі», реалізацією якої є сам суб'єкт, а не якась з його окремих і зовнішніх цілей. Тому-то будучи початком усіх людських дій, він є водночас і їхнім внутрішнім завершенням і переживається як внутрішній духовний стан людини. К. Маркс, конспектуючи книгу Ф. Фішера «Естетика», в принципі погоджувався з наведеними там словами Ф. Шіллера про суть краси: «Краса є водночас предмет для нас і стан нашого суб'єкта. Вона є форма, бо ми думаємо про неї, але разом з тим життя, бо ми її відчуваємо. Вона є водночас наш стан і наше діяння»¹. Значені тут особливості краси помітно збігаються з описаною вище духовно-практичною природою людського переживання як такого. Переживання пов'язане з інакомовним сприйняттям об'єктів, яке можливе тільки в сфері практики і спілкування і тільки в зв'язку з мотивами діяль-

¹ Цит. за книгою: М и х. Л и ф ш и ц. Вопросы искусства и философии. М., Госполитиздат, 1935, стор. 255.

ності. Відношення мотивів до цілей становить у загальній структурі свідомості механізм, здатний емоційно відбивати явища дійсності. Тому насолоду красою, як і духовне переживання взагалі, не можна повністю ототожнювати з теоретико-пізнавальним відображенням об'єкта.

Свого часу Кант ставив неминуче для естетики питання: чи є насолода пізнанням у власному розумінні слова? — і було б поспішно його спробу відособити насолоду вважати виключно проявом агностицизму. Адже якщо насолода — пізнання, то вона має бути образом, що відтворює специфічний зміст свого об'єкта. Але, по-перше, вона не є розумовою, аналітичною картиною, а, по-друге, чи можна робити висновок з самої насолоди, яким об'єктом вона викликана? Уже Дідро, як відомо, усвідомлював тут суперечність і вбачав головне завдання в з'ясуванні того, чому, наприклад, насолода прекрасним пов'язана з найрізноманітнішими предметами і немов стирає їхню якісну специфіку в одній узагальненій емоції¹. Вихід він шукав у спогляданні, вважаючи необхідним знайти ту спільну для багатьох предметів властивість, яка і є зовнішньою причиною почуття краси. Але коли справа полягає в якійсь спільній властивості, то чому естетична насолода має таку схильність до конкретно-чуттєвої цілісності предмета споглядання? Чому вона цурається загальних місць і шукає для себе індивідуальних форм, в яких могла б узяти практичну участь? Усе це — питання й труднощі, добре відомі і нинішній концепції «естетичних якостей», і причини їх мають не випадковий, а загальнометодологічний характер.

Перша причина (про неї ми вже згадували) полягає в тому, що фундаментальний принцип матеріалістичної гносеології, який проголошує незалежність пізнаваного

¹ Д. Д і д р о. Прекрасное. Избранные произведения. М.—Л., Изд-во худож. литературы, 1951, стор. 377.

від знання про нього, поширюється за межі своєї застосовності й трактується як принцип незалежності об'єкта від суб'єкта. Це надає взаємодії останніх перекрученого вигляду, нібито вже не суб'єкт має свідомість і знання, а знання є справжній і єдиний суб'єкт. Інакше кажучи, суб'єкт перетворюється на образ об'єкта замість того, щоб бути реальністю, яка протистоїть йому. Але так само як на практиці реальний суб'єкт — суспільна людина — здатний підпорядковувати собі й формувати речовину свого об'єкта, так і в сфері свідомості він може оперувати образами сприйняття як зовнішніми об'єктами, як практичним матеріалом своєї суб'єктивності.

Друга причина, значення якої з'ясовується тільки тепер, полягає у прагненні в усіх випадках і відношеннях розглядати людську свідомість лише як образ чи сукупність образів, але не як д і я л ь н і с т ь, що має свою особливу структуру, яку не можна вивести з властивостей, іманентних об'єктові відображення. Однак свідомість — це не тільки образ об'єкта, але й функція суб'єкта, яка є проявом життєвого процесу, що не обмежується відображенням і пізнанням. І, як ми бачили, залежно від характеру і рівня цього процесу в свідомості виникають різні структурні утворення, специфічні особливості яких не є продуктом пізнання. Оскільки свідомість, на думку Маркса, є теоретичним вираженням реальної суспільності людей, її форму й функцію не можна плутати з властивостями її об'єктів. Ефективність функцій свідомості, зрозуміло, залежить від того, наскільки вона є «знаючою», але, разом з тим, не можна не бачити, що знання, як образ, в свою чергу, будується на функціональній основі свідомості й залежить від можливостей, що криються в її структурі.

Твердити, що будь-яка думка, уявлення, образ є відображенням певних реальних об'єктів, це, звичайно, правильно, але тільки в загальному підсумку, бо жодний

об'єкт не може пояснити, чому уявлення про нього зайняло, наприклад, структурне місце мети. В меті наявне знання, але хіба це знання пояснює, чому вона — мета? Разом з тим очевидно, що мета інакше пов'язана з об'єктивним світом, ніж, скажімо, звичайний пізнавальний образ (констатація факту, причини, закону тощо). Мало того, відособлюючи сфери інтересів, вона накладає відбиток і на сам пізнавальний процес: пізнання тільки тоді стає справжнім, коли усвідомлюється як особлива мета.

Одним словом, усе, що спонукає людину до діяльності, має своє реальне джерело і повинно відбитись у свідомості, але в якій формі, це залежить від природи діяльності й пов'язаної з нею будови свідомості. Цілі, мотиви, смаки та інші її структурні одиниці суть форми, що відображають взаємодію суб'єкта й об'єкта, їхнє найближче значення — бути духовними інструментами діяльної свідомості. Ці форми мають мінливий зв'язок одна з одною і з практичними завданнями діяльності, що в кожному разі визначає їхнє особливе відношення до об'єкта і його чуттєвого сприймання. Тут, мабуть, і криється справжнє джерело тих духовних насолод людини, що становлять таку сферу, в якій самосвідомість має найбільшу свободу.

Тепер ні в кого не викликає сумніву, що естетичне відношення є таким спогляданням, в якому людина вільно протистоїть своєму об'єктові і в якому згасли утилітарний інтерес і зовнішня залежність. Краса має елемент свободи, але коли основою цієї свободи є саме тільки знання, тоді логічно сподіватися, що найбільшою красою повинні відзначатися об'єкти, про які людина найбільше знає. Однак ці сподівання нерідко бувають марними. Краса — це не пряма функція знання, і часто на практиці трапляється так, що саме внаслідок більшого знання об'єкт втрачає для людини те значення, завдяки якому

він був прекрасним. У цьому немає нічого несподіваного, адже пізнання не може озброювати суб'єкт новими практичними можливостями без того, щоб не руйнувати колишню гармонію суб'єкта й об'єкта, що виникає на більш ранній і обмеженій основі. Знання здатне не тільки створювати, але й обезцінювати звичні цінності, породжуючи при цьому в людині або трагічне почуття втрати, або комічне почуття розставання з ілюзіями. Воно розчленовує, завжди виходить із суперечності й повертається до неї, реалізуючись у нескінченному русі від явища до сутності,— а красу людина відкриває як якусь абсолютну завершеність, як значущу для себе форму. Ще Гегель епічно висловився про «безсилу» красу, яка боїться «негативної» природи знання і шукає гармонію і задоволення в тому, в чому пізнання вбачає ще суперечності й проблему¹. Справа, звичайно, не в безсиллі краси, бо вона й не покликана підмінювати собою пізнання. Пізнання і естетичне відношення виражають різні, хоч і пов'язані один з одним, моменти взаємодії людини з об'єктивним світом. Краса починається там, де пізнання залишає свій теоретичний ґрунт і під дією вже інших мотивів завершується певним практичним результатом, який має не тільки пізнавальне значення. У цій практичній реалізації, як можна переконатися, знання змінює своє структурне місце: лишаючись, як і раніше, образом реальності, воно на ділі використовується як суб'єктивна здатність людини. Тому й завершений продукт, тобто створена форма, крім свого покликання бути підтвердженням знання, має ще й життєву функцію, міркою для якої є сам суб'єкт. Знане не залежить від знання, форма ж продуктів визначається здібністю і метою, а це означає, що відповідність форми знанню аж ніяк не розкриває смислу краси (Чернишевський, до речі, добре розумів це, критикуючи

¹ Гегель. Соч., т. 4, стор. 17.

гегелівське положення про єдність поняття і реальності як критерію прекрасного).

Перетворення знання на суб'єктивну здібність означає його переорієнтацію під впливом мотивів і цілей практичної діяльності, робить його елементом самосвідомості людини, і цей елемент зберігається в багатьох проявах. Знання окремого індивіда значною мірою може бути запозиченим, тобто становити чисто теоретичне уявлення, тим часом як його самосвідомість повинна вироблятися ним самим. Тому можливість знання знайти місце в структурі самосвідомості опосередковується тими практичними відношеннями, сукупністю яких є сам індивід¹.

Разом з тим зрозуміло, що самосвідомість не є пізнавальним образом зовнішнього світу, найімовірніше, що образи об'єктів, які виникають у спогляданні й пізнанні, є для самосвідомості формою її активного, вільного і творчого виявлення,— цілком аналогічно тому, як і практична діяльність людини реалізує в продуктах праці й предметах природи свою мету.

Для самосвідомості об'єкт є не тільки сутністю, але й доцільністю, причому розглядуваних як єдине ціле. В цій єдності народжується доцільність вищого рівня, як міра гармонії суб'єкта й об'єкта. Обидва ці рівні доцільності зумовлені практикою, оскільки і вона містить у собі подвійний результат: у вузькому розумінні її продукти виступають як найближче здійснення мети — тобто як об'єкти, що мають корисну функцію, в широкому розумінні вони (продукти) є олюдненою природою. Остання особливість (людськість) не втілюється в предметах спеціально, оскільки є ненавмисним результатом навмисних дій. Людськість через це не пов'язана назавжди із певним на-

¹ Істини можуть бути зовсім чужими людині, коли, розповідаючи про світ, вони нічого не говорять її людському «я». Відомі рядки: «Тьмы истин нам дороже нас возвышающий обман»,— можна вважати поетичною ілюстрацією цього факту.

бором предметних властивостей і форм,— вона впливає із суспільних і історичних масштабів і можливостей практики, а не з конкретних цілей, що їх має людина. (Так, кам'яна і бронзова сокира створені з однією метою, але виражають історично різні шаблі олюднення дійсності).

Людськість об'єктів ширша і більш загальна, ніж їхні функції, вона є найвищою соціальною характеристикою їхньої доцільності і може бути відображена людиною лише у формі самопочуття, самосвідомості, як якийсь внутрішній смисл споглядуваного.

Але доки людина цілком зайнята своїми безпосередніми цілями і вся доцільність для неї полягає в корисності, цю людськість, цей закон краси ще не можна вважати чуттєвим явищем — красою. Можливість її відображення пов'язана з виникненням у людини тільки таких суб'єктивних інтересів і потреб, які були б незалежні від утилітарних цілей практики. Виникнення цих особливих життєвих потреб, як побачимо, теж пов'язане з розвитком взаємовідношення мотивів і цілей.

3. Свобода суб'єкта й естетична свідомість

Виникнення мотиву і відмінності між ним і метою впливає з того, що окрема людина змушена виконувати практичні дії, доцільність яких визначається не її особистою потребою, а організацією всього суспільного життя. Отже, мотив спочатку нібито покликаний виконувати роль суб'єктивного потягу в ситуації, яка насправді є необхідністю. Мотив — це сурогат потреби, необхідний доти, доки спонуки не збігаються з метою; вимушеній дії і її меті він має надати форми особистого почину. Тому джерела мотиву суперечливі: з одного боку, він повинен бути продовженням наявних індивідуальних потреб, з другого боку, він є формою, за допомогою якої індивід змушений виконувати соціально детерміновані дії.

Отже, мотив пов'язує індивідуальну свободу з соціальною необхідністю, однак цей зв'язок лишається зовнішнім доти, поки те, що було мотивом, не розвинеться в нову внутрішню потребу людини. У кінцевому підсумку свобода дії, виконуваної під диктатом чужих для її мети мотивів, лишається ще, безумовно, формальною свободою. І все ж цю фазу прилучення до соціальних норм індивід повинен неодмінно пройти, і він проходить її, але так, неначе сам відкрив для себе нові цілі, об'єкти і сторони дійсності.

Із сказаного випливає, що мотив є сполучною ланкою між минулим та вже суб'єктивованим досвідом індивіда і якоюсь новою дійсністю, яку він повинен усвідомити як мету власної дії. Це й визначає специфіку відношення мотиву до чуттєвих форм предметного світу. Так, якщо мета випереджає існування продукту праці й є його конкретним прообразом (але не сприйняттям), то мотив, більше того, стоїть біля джерел виникнення нових цілей. Отже, він ще більше віддалений від сфери сприйняття. Він екстраполює минулий досвід індивіда на нові цілі, але цей процес суб'єктивно не відбувається як накладання одного чуттєвого образу на інший. Мета дії, зрозуміло, повинна бути найбільш чуттєвою і конкретною, тим часом як колишні цілі, перетворені в мотив, втрачають свій попередній предметний вигляд і «згортаються» у внутрішнє духовне уявлення, спонуки чи почуття, які стосуються тепер до іншої мети й її предметної форми. Зміщення мотиву на мету означає немов зміну чуттєвої опори свідомості й перенесення потреби на об'єкт, який ще не є об'єктом потреби. Цей перенесений мотив в рамках нової дії пов'язаний вже з такою предметною формою або об'єктом, речові властивості якого, діючи на людину, не можуть самі по собі породити зміст, що належить мотиву. Так, зримі властивості й форми пшениці аж ніяк не «винуваті» в тому уявленні первісної людини, ніби пшени-

ця — це олень. Тут виражений практичний функціональний зв'язок, а не зрима схожість. Тому зміст сприйняття не обмежується даними зовнішньої рецепції, самі ці дані значною мірою потрапляють у русло практичної дії й її внутрішньої логіки, зумовленої мотивами й цілями.

Яким буде зв'язок між цією внутрішньою потенцією й актуальною формою людської дії — від цього вирішальною мірою залежить, яке суб'єктивне забарвлення матимуть предмети безпосереднього споглядання. Насправді, поки мотив не збігається з метою дії, він у ній прямо не реалізується, а сприймання предмета дії відбувається поза внутрішньою зацікавленістю, пов'язаною з мотивом. При цьому ще існує суб'єктивна відмінність між метою дії і метою індивіда (мотивом). Зрозуміло, в цій ситуації інтерес і увага людини до специфіки предмета дії спонукуються спорадично залежно від того, наскільки і коли необхідна сама дія. Лише мотив оживляє цей інтерес, немов приходячи до її об'єкта збоку. Наприклад, для первісного мисливця рослинна природа ще не була предметом самостійного інтересу і споглядання і сприймалася кожного разу відповідно до її ролі в мисливській діяльності. На малюнках первісних людей рослини зустрічаються буквально в поодиноких випадках і то не як самостійний об'єкт, а як деталь, що надає правдоподібності сцені полювання. (Таку роль виконує, скажімо, на малюнку австралійця куш, за яким маскується мисливець). Не важко зрозуміти, що і в емоційному розумінні рослинний світ був для тих же людей ще пустим місцем, але не тому, що йому не вистачало «естетичних якостей» або він не був пов'язаний з їхнім суспільним життям, а тому, що його форми ще не стали особливими цілями людини і були позбавлені значення.

Та мета і той об'єкт, які усвідомлюються лише завдяки мотиву, що дається іззовні, є метою і об'єктом ще обмеженої незвільненої дії. Однак, якщо дія — це такий

процес, мотив якого не збігається з його предметом (тобто тим, на що дія спрямована), то поєднання мотиву з метою означає вирішальний крок у перетворенні як мотиву, так і самої дії¹.

По-перше, суб'єктивний зміст мотиву внаслідок цього стає змістом реалізованої мети, набирає її предметної форми й об'єктивується в ній, а у сприйманні викінченого продукту виявляється як те, що в ньому є суб'єктивного. Рух від мотиву до мети і її подальша реалізація аж до виявлення в створених продуктах їх суб'єктивного змісту є в духовному плані рухом людської самосвідомості, що відтворює основні етапи практичної діяльності. Поєднавшись з метою, мотив позбавляється власної визначеності й своєї особливої спрямованості, яка була б відмінна від предмета дії. Справа тепер виглядає так, ніби дія з самого початку спонукалась виключно змістом свого предмета.

По-друге, ця обставина означає перетворення дії в самотійну, самомотивовану діяльність і, таким чином, нічого не змінюючи в реальній структурі, чинить насправді кардинальний переворот у суб'єктивному відношенні до предмета. Бажання і дія зливаються в бажану дію, в діяльність, предмет якої виступає особливим фокусом людських інтересів, їхньою автономною, спонукальною причиною. Діяльність, як бачимо, не позбавлена мотиву, тобто свого стимулу і виправдання, вона тільки дістає той стимул у більш об'єктивному джерелі, яким є власний зміст предмета.

Тільки в такій практично-духовній атмосфері може

¹ Ми звертаємо увагу читача на те, що поняття «дія» і «діяльність», вживані в наших міркуваннях, не тотожні. Позначаючи можливо, один і той самий процес, вони розкривають принципову відмінність в суб'єктивних умовах його протікання: перше свідчить про те, що предмет праці не збігається з мотивом, друге фіксує самовмотивований характер трудового акту.

вільно проявитися те, що раніше ми називали самоцінністю предмета. Бо мотив, відособлений від мети дії, прикладає до предмета мірку, зняту по суті з інших зразків, тим часом як діяльність відбувається за власною міркою об'єкта. Дія і діяльність — це дві форми освоєння реальності, які відрізняються ступенем свободи суб'єкта.

Здатність людини творити «за міркою будь-якого виду» (Маркс) практично починається з того, що вона змушена зусиллям волі спрямовувати свою дію на об'єкти, які лежать осторонь уторованих шляхів діяльності, а отже також і від звичного кола потреб. І перш ніж духовний світ людських потреб відповідатиме внутрішньому складу цієї знову відкритої дійсності, відношення людини до неї вимагатиме вольової активності та чужорідних мотивів. Чим менший органічний зв'язок з об'єктом, тим більше він примусовий і позбавлений свободи навіть у спогляданні. Умовою для перетворення його у вільний зв'язок, у самостійну діяльність, мотивовану не волею, а власною міркою об'єкта, є, з одного боку, пізнання реальних властивостей об'єкта, з другого, — практичне здійснення в ньому мети, яка була б суспільно необхідною. Завдяки цій умові стимул діяльності принаймні для самого діючого переміщується на предмет і його об'єктивні характеристики.

Таке перетворення можна вважати однією з важливих закономірностей, що описують функціональну роль свідомості в розгортанні людської діяльності на будь-якому її культурно-історичному рівні. Не можна, наприклад, не бачити різниці між тим етапом, коли, скажімо, людина, надавши стрілоподібної форми кремінному наконечнику списа, що вимагало від неї чималих зусиль, усвідомлювала це як вимушену дію для забезпечення успіху в мисливстві, і тим етапом, коли цю форму вона (людина) визнавала як найдосконалішу норму (мірку) знаряддя праці. Власне, тільки в останньому випадку предметна форма відкривається людині в своєму власному, найбільш

повному значенні, а необхідність оволодіння нею перестає бути зовнішнім диктатом і сприймається як вільне здійснення суб'єктивної мети. Якщо раніше за цією формою приховувались виключно утилітарні потреби людини, то тепер з нею пов'язана особлива потреба. Зрозуміло, і задоволення, яке дає її утилізація, відмінне від задоволення, пов'язаного з нею самою. У першому випадку задоволення залежить від практичних функцій форми, у другому — від цілісності, приступної спогляданню. Щодо будь-якої з предметних форм, як природних, так і спеціально створених, людина має пройти зазначені етапи, щоб і в її духовному світі ці форми змогли зайняти місце, адекватне її людським можливостям та потребам.

Вільне злиття суб'єкта й об'єкта, яке в матеріально-виробничій сфері натрапляє на, здавалося б, непереборні труднощі, виявляється легко досяжним у такій формі діяльності, як гра. Якщо праця відбувається за обставин, даних суб'єктові іззовні і тому часто примусових, то умови гри, навпаки, є справою вибору самого суб'єкта, і тут він може найбільш вільно проявити свої творчі здібності. Така відмінність між працею і грою вже давно породила в певних напрямках естетики протиставлення трудової і естетичної діяльності і зумовила виникнення так званої «теорії гри» про походження мистецтва. Тут немає потреби докладно критикувати цю теорію, тим більше, що свого часу це зробив Г. Плеханов у праці «Листи без адреси». В усіх основних своїх пунктах його критика зберігає своє значення й нині: історично праця старша від гри, а остання за своїм змістом є лише відтворенням певних сторін практичної життєдіяльності. Це означає, що гру не можна розглядати як кінцеву причину виникнення мистецтва. Вона є формою індивідуальної або колективної діяльності, порівняно відособленою від практичних потреб.

Однак говорити про «граючі» суспільства безглуздо, бо гра ніколи не була і не може бути корінною умовою соці-

ального буття. Вона має окремі риси, які зближують її з естетичною творчістю,— це насамперед її незалежність від міркувань про користь («незаінтересованість», за словами Канта), а також її самомотивований і, як наслідок, вільний характер. Аналіз цієї її особливості допомагає з'ясувати механізм творчості, але не її походження. Що ж до походження, то його слід шукати у фундаментальному способі життєдіяльності — праці. І тільки там і тоді, де й коли трудовий процес перетворюється для самого суб'єкта в самомотивовану діяльність, він стає для нього вільною грою творчих сил і здібностей, про яку так піднесено говорив Маркс.

Величезний період практично-духовної еволюції суспільної людини в напрямі до свободи лежить між прагненням визначати позитивні якості об'єкта тією користю, яку він дає, і здатністю сприймати такі якості як його природний атрибут. Корисність через її визначеність і кількісну вимірність була, звичайно, найпершим і зручним критерієм оцінки, але вона характеризує більше залежність людини, ніж її свободу. А свобода виникає не довільно, природно-історично, вона вимірюється не практичним ефектом чи якимось іншим зовнішнім масштабом, а самопочуттям людини в природному і суспільному світі, і тому проявляється й у відношенні до об'єктів, говорити про корисність яких або взагалі неможливо, або надто передчасно.

Корисність і свобода (якщо розуміти їх, звичайно, в найширшому соціально-історичному плані) незалежно від характеру їхнього зв'язку тяжіють усе ж до різних полюсів: перша стосується світу як суми благ, друга відбиває рівень розвитку здібностей суб'єкта. І якщо корисність має численні одnobічні прояви, то свобода єдина, нерозчленована, бо за нею стоїть людська цілісність. Тому щодо корисності предметний світ має безліч окремих властивостей (те, що корисне в одному відношенні, некорисне

в іншому), тим часом як свобода становить єдину міру і має справу з викінченими предметними формами, цілісними явищами, що стали втіленням всього соціального досвіду людини.

Корисність виявляється знятою у свободі, але не в тому розумінні, що вона цілком зникає чи стає зайвою, а в тому, що над нею підноситься більш узагальнене відношення, де йдеться вже не стільки про функції предмета, скільки про його значення для людини. Користь мають від предмета, а свобода утверджується у відношенні до нього. В останньому випадку властивості предмета, що визначають, мабуть, його корисність, є щодо свободи не її зовнішньою причиною або чуттєвим джерелом, а формою її вираження. Ось чому кількісна міра свободи виявляється у порівнянні різних історичних ступенів розвитку людської практики, тимчасом як у кожний даний момент людина має справу з дійсністю, яка є водночас і дійсністю її власних практичних можливостей. Межа між свободою і несвободою пролягає не в природі, а в соціальному світі. А суб'єктивно вона виявляється у відмінності між дією та діяльністю, й індивід сприймає її як своє специфічне відношення до предмета. І суспільний, й історичний досвід, залежно від того, як його засвоїв індивід, є духовною передумовою цього відношення до оточуючої дійсності.

Найважливіша ознака діяльності, як підкреслює, наприклад, О. Леонт'єв, «полягає в тому, що з діяльністю специфічно пов'язаний особливий клас психічних переживань — емоції й почуття. Ці переживання залежать не від окремих процесів, але завжди визначаються предметом, ходом і долею тієї діяльності, до складу якої вони входять»¹. Інакше кажучи, людські емоції виникають лише тоді, коли предмет сприймається як предметна діяльність.

¹ А. Леонт'єв. Проблемы развития психики, стор. 416.

Але вона, як відомо, містить у собі ряд окремих дій з їхніми особливими цілями й об'єктами. Це спричиняється до того, що предмет окремої дії, спрямованої ще сторонніми мотивами, виявляється заглибленим в емоційну атмосферу тієї діяльності, якій він підпорядкований. Взятий сам по собі, він ще чуттєво мертвий, бо хоч і викликає відчуття, але не пробуджує потреби.

Цей факт заслуговує на увагу. Він показує, що так звані внутрішні людські почуття й емоції не є звичайною транскрипцією зовнішнього сприймання, хоч би яким природним здавався протилежний погляд, що ґрунтується на поверховому спостереженні. Насправді їх генезис зумовлений структурою людської діяльності, яка визначає місце і спідпорядкованість різних об'єктів в її загальному розвигку.

Діалектика взаємовідношення між дією і діяльністю, можливість їхнього перетворення одна в одну дає змогу розкрити і пояснити ту суперечність між духовною загальністю почуття (і естетичного в тому числі) і його чуттєвим зв'язком з якісною специфікою об'єктів, який (зв'язок) заводить у безвихідь споглядальну естетику. Перша сторона суперечності — загальність почуття — криється вже в тому, що діяльність поєднує в собі і мотивує чимало окремих дій і їхніх предметів, і тому, хоч би якими були специфічні цілі цих дій і якісна природа об'єктів — усі вони «стерті» в єдиній емоційній атмосфері діяльності. Від них, як умов цієї діяльності, ще не вимагається обстоювати самих себе. Тому їхній чуттєвий вигляд оживлюється тільки її емоційним тоном. Цей факт показує також, що на даному етапі формальна загальність почуття досягається ще за рахунок приховання індивідуальної специфіки предметів.

Але щоб предмети стали автономним джерелом людських почуттів і емоцій, для цього вже не достатньо їхнього зв'язку з привхідними мотивами, для цього вони

самі мають бути вузловими пунктами особливої потреби. Але це, в свою чергу, означає перетворення дії в самостійну діяльність, спонукувану власним об'єктом і потребою, і водночас визволення предмета від зовнішньої егиди тієї діяльності, якій він раніше був підпорядкований. Коли, наприклад, дикун чіпляв на себе мисливські трофеї з єдиною метою показати іншим свою спритність і силу, то він виконував всього лише дію, предмет якої (трофеї) мав емоційне значення тільки завдяки мотивам, що не мають прямого зв'язку з їхніми предметними властивостями. Від здобичі вимагали тільки одного: щоб вона була гідна сили й мужності мисливця. Коли ж згодом дикун став добувати трофеї з метою прикрасити себе, то це була вже відособлена діяльність із своєю специфічною потребою, яка наближається до чуттєвих властивостей і форми свого об'єкта. Прикрасу можна «взяти на прокат», подарувати чи обміняти, а це вже, зрозуміло, не має ніякого відношення до сили й мужності. Цінність змінила свою реальну основу, тим часом як емоція, лишаючись загальною, злилася з чуттєвою індивідуальністю об'єкта. Так розкривається джерело другої сторони згадуваної вже суперечності.

Не важко зрозуміти, що вся людська практика, взята в цілому, у кожний момент свого історичного розвитку, становить картину специфічних поєднань між діями і діяльністю, переходу їх одне в одне і суперечливих тенденцій, прихованих за їхнім зовнішнім виявом. З відгалуженням дій у самостійні діяльності пов'язане розширення кола предметних інтересів і потреб людини; водночас те, що в своїй обмеженій сфері є діяльністю, може виконувати роль окремої дії при розв'язанні деяких нових і більш загальних практичних завдань. Справжньою діяльністю зрештою стають найбільш соціальні функції індивіда, в яких найбільш стало виявляється ступінь єдності і свобода злиття суб'єкта й об'єкта.

Продуктивна діяльність долає, з одного боку, відособленість мотиву, з другого — непіддатливість природного матеріалу, які однаково обмежують свободу реалізації мети. Тепер уже людині може здатися, що сама природа мала намір надати їй потребі доцільної предметної форми, а формі — відповідного їй матеріалу. Разом з цією зміною суб'єктивного забарвлення діяльності змінюється в очах людини і характер викінченого продукту: доцільність у ньому так злилася з матеріалом, що здається, ніби він створив сам себе. Інакше кажучи, те, що в процесі цілепокладаючої діяльності характеризує раціональну силу людини, в спогляданні предмета виглядає як досконалість самої природи. Причетність людини до того, якою чуттєво-емоційною оболонкою покривається в її очах об'єктивно дане, лишається поза її власною увагою, тим більше, що продукти її діяльності зливаються з протилежним їй і споглядуваним предметним оточенням. Так природна й історична необхідність (конкретно — предмет, мета і мотиви діяльності), поєднуючись одна з одною, створюють гармонію, яка і становить міру свободи суб'єкта. Свобода є практичне надбання людини, проте в споглядання вона входить як внутрішня і неусвідомлювана відокремлено передумова. Саме тому її можна вважати критерієм того, наскільки усвідомлення об'єкта тотожне з самосвідомістю людини, тобто наскільки предмет став «людським предметом, або опредмеченою людиною» (Маркс). Звичайно, в такому розумінні свобода втілює взаємне відношення людей до природних умов їхнього життя, в ній зосереджена соціальна здатність людини, і оскільки людина історично розвинула її в собі — вона має також і здатність творити за законами краси.

К. Маркс не випадково пов'язував ці закони з свободою, властивою людині на відміну від життєдіяльності тварин. «Тварина формує матерію тільки відповідно до мірки і потреб того виду, до якого вона належить, тоді як

людина вміє виробляти за мірками будь-якого виду і всюди вона вміє прикладати до предмета відповідну мірку; через це людина формує матерію також і за законами краси»¹. Щодо цих законів у нашій естетичній літературі висловлюються різноманітні тлумачення, помітною рисою яких є прагнення пристосувати думку Маркса до вихідних принципів тієї чи іншої естетичної теорії. То закони краси оголошують сумою якихось природничо-наукових закономірностей², то їх відособлюють в окремі, самостійні закони предметного світу³, то, витлумачивши слово «мірка» як «міра», зводять їхній зміст до єдності кількості і якості⁴ (адже «мірка» явно має своєю передумовою і вимірюване, і того, хто вимірює, тимчасом як «міру» легко зобразити чисто природним, позалюдським відношенням), але майже ніколи не визнають їх як закони предметної людської діяльності. Не дивно, що прагнення відокремити закони краси від людини і її практики робить поняття «свободи» зайвим або дуже обмежує його смисл. Інакше й не може бути, бо свобода без людини, без суб'єкта перетворюється на пусте поняття.

Наприклад, прибічники строгої об'єктивності (позалюдськості) «естетичних якостей», що неспроможні заперечити зв'язок естетичного відношення із свободою суб'єкта, тлумачать останню в суцільно пристосовницькому плані, саме як здатність людини свідомо підпорядковувати себе і свою діяльність законам зовнішньої необхід-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений, стор. 566.

² Див.: В. Корниенко. К вопросу о природе эстетического.— «Вопросы философии», 1961, № 6; К. Зелинский. О красоте.— «Вопросы литературы», 1960, № 11.

³ Див.: Н. Дмитриева. О прекрасном. М., «Искусство», 1960.

⁴ Див.: Г. Соловьев. По законам красоты.— «Вопросы литературы», 1961, № 11; Г. Поспелов. Развитие теории искусства в нашей стране и новая «эстетическая» школа.— 36. «Эстетическое», М., 1964.

ності. Проте зрозуміло само собою, що для цієї підпорядкованості не потрібні ні здібності, ні навіть свідомість. Людина є частиною природи — цим сказано все, що стосується її підпорядкованості природним законам. А свобода є визначенням соціального буття і практичних можливостей людини у перетворенні світу, а не лише в пристосуванні до нього. Її, як пізнану необхідність, марксизм ніколи не розглядав як пристосовництво, хоч би й свідоме. Адже не в самому по собі додержуванні необхідності полягає справжня свобода людини — вона починається тільки тоді, коли, хоч і змушена підкорятися необхідності, людина, проте, здійснює в ній саму себе, свою власну потребу й свідому мету.

Отже, і за законами краси людина здатна творити не тому, що може додержуватись мірки, а тому, що, додержуючись інших мірок, вона і в іншому приходиться до наслідків, які мають суб'єктивне, людське значення. Через це краса є для людини не пізнаною необхідністю, а немов формою, в якій ця необхідність стала практичним вираженням людської свободи.

Проте слід відрізнити свободу як атрибут людської сутності (на відміну від тварин) від свободи індивіда, яку йому дано відчувати лише через призму власної діяльності¹. У першому значенні свобода виражає спільну для всіх індивідів здатність до цілепокладання, а значить, і до творчості за законами краси, і в цьому розумінні дає кожному з них однакові шанси. Проте ми вже знаємо, що в діяльності індивіда не кожна мета пов'язана із свободою, а тільки та, яка збігається з мотивом. Злиття мотиву з метою становить додаткову і вже духовну умову індивідуальної свободи, що відображує ступінь солідарності

¹ Див.: Г. И. Ойзерман. Некоторые аспекты марксистско-ленинского понимания свободы. Вестник МГУ, серия VIII, философия, 1966, № 3.

людини з колективними завданнями практики. Тому окремі учасники суспільного життєвого процесу (індивіди) вступають у сферу свободи лише остільки, оскільки їхні функції стали для них самостійними діяльностями. Останнє є водночас передумовою того, щоб об'єктивна дія законів краси, виявляючись в індивідуальних сферах, була усвідомлена окремими людьми як предмет споглядання, тобто власне краси.

Звідси випливає один принциповий висновок: творчість за законами краси історично почалася не з того, що ці закони були пізнані й лягли в основу людської діяльності як її свідомі наміри, або, інакше кажучи, що краса стала наперед усвідомлюваною метою. Ці закони діяли й тоді, коли людина не ставила перед собою ще інших цілей, крім утилітарних. Але у формі краси вони проникли у людську свідомість і відбилися в ній лише внаслідок особливого суб'єктивного перетворення тих емоційних характеристик діяльності, які достатньо виявилися на рівні розв'язання суґубо утилітарних завдань.

* * *

Історикам мистецтва, що досліджували генезис естетичної діяльності, важко було пояснити, як історично зумовлена можливість виникнення цієї діяльності перетворюється у життєву необхідність її існування. Адже хоч би як були розвинуті практичні навички і сприйняття людини в «доестетичний» період — усе ж вони самі собою ще не пояснюють тієї зміни в користуванні ними, через яку естетична діяльність стала реальним фактом. Справді, які причини спонукали первісну людину почути у дзвоні тятиви лука перший музичний звук, ступку для товчення зерна перетворити на барабан, ритміку мови — в спів, маски тварин, використовувані під час полювання, — на перші театральні маски і т. ін.? Існували речі,

кожна із своєю функцією, і лишалося тільки їх сприйняти і на к ш е, щоб відкрити в них нове і можливість їхнього нового використання. Що ж зумовило цю нову орієнтацію людського погляду на речі? Само собою напрошується припущення про виникнення особливої потреби, яка б відрізнялася від утилітарної і відповідно розкривала в речах щось більше, ніж їхню безпосередню корисність. Проте, якщо цю потребу вважати естетичною, то тоді первісний дикун здаватиметься таким далекоглядним суб'єктом, який задалегідь знав, чого хоче.

Починати з естетичної потреби — означає вважати потенціально існуючим те, виникнення чого слід пояснити. І все ж безперечно, що згадана зміна поглядів бере свій початок у суб'єкті, оскільки предмет є одним і тим же як до, так і в момент виникнення нового відношення до нього. Лишається єдиний вихід з цього зачарованого кола: припустити існування таких спонукальних причин у діяльності людини, які, хоч і не мали ще форми естетичної потреби, але містили в собі потрібний для її виникнення матеріал. Зрозуміло, ці спонукальні причини не могли бути цілями, бо цілі передбачають кінцевий результат, але зате вони цілком могли бути мотивами, що стимулюють поворот діяльності до нових цілей. Справді, суперечність неминуча доти, доки в самій утилітарній діяльності, як вихідному пункті, не будуть виявлені мотиви, вищі від міркувань про безпосередню користь, і водночас такі, що мають визначеність, близьку до естетичної потреби.

Мотиви, як відомо, забезпечують перехід суб'єкта до нових дій і вже тільки тому приходять до предмета і мети дії ззовні. Вони спонукають до дії в умовах, коли ще не виникла адекватна їй потреба. Це важливий факт, який дає змогу зрозуміти механізм народження нових потреб і діяльностей до того, як між останніми виникає коло взаємозумовленості. Якщо цей механізм діяв і під час виник-

нення естетичної потреби і діяльності, то питання треба сформулювати так: якими були ті мотиви, що проникли з утилітарної сфери і викликали до життя нові цілі і дії, котрі дали згодом початок естетичній потребі і діяльності?

До цієї проблеми близько підійшов Плеханов у своїх «Листах без адреси». Він навів неспростовний фактичний матеріал для доказу того, що «історично відношення до предметів з погляду свідомо-утилітарного нерідко передує відношенню до них з погляду естетичного»¹. Деякі з наведених ним фактів особливо характерні. Так, наприклад, первісна людина спочатку створювала кам'яну сокиру, просто прив'язуючи камінь до дерев'яного держакка. Пізніше, коли було знайдено досконаліший спосіб з'єднання складових частин (держак вставляли у зроблений в камені отвір), первісна людина почала робити на камені хрестоподібні насічки, що імітували зв'язування, яке тепер стало непотрібним. Таке додаткове оформлення знаряддя, на думку Плеханова, явно свідчить про наявність якоїсь особливої потреби, пов'язаної із сприйманням того, що раніше мало утилітарне значення. Вважати цю потребу естетичною тільки тому, що вона далека від міркувань про користь, було б передчасно, тим більше, що за визнанням самого Плеханова, відтворення образів у багатьох випадках не виходило із стадії «позначення з метою передачі відомостей». Та й взагалі не можна думати, що втрата якимось предметом чи явищем утилітарного значення є неодмінною умовою перетворення його на естетичний об'єкт.

Метою естетичної потреби є насолода. І якщо образ зв'язування міг дати цю насолоду, то тільки тому, що коли воно було корисним, з ним у людини були пов'язані певні емоційні переживання, які при відмиранні

¹ Г. Плеханов. Избранные философские произведения, т. V, стор. 366.

практичної функції могли виступити в найбільш чистому вигляді.

Отже, втрата предметами або явищами утилітарного значення не створює нового аспекту відношення до них, але все ж дає змогу зосередити увагу на тих їхніх сторонах, сприймання яких раніше лише супроводжувало утилітарну функцію. Це полегшує усвідомлення того, що смисл і цінність об'єкта не вичерпуються його практичною функцією. Що ж лишається, за винятком останньої? Мабуть, ті характеристики, які роблять предмет вираженням усього колективного досвіду людей, їхньої самосвідомості й самопочуття.

Ми вже бачили, що емоції і почуття людей спочатку викликані не потребою в переживаннях, а породжені структурою діяльності, перед якою стоять цілком утилітарні цілі. Ці почуття становлять особливу сферу духовного світу людини, і їх слід відрізнити і за роллю, і за походженням від тих тілесних емоцій та афектів, які супроводжують задоволення фізичних потреб також і в тварин. Вони не є прямим наслідком чуттєвого контакту з об'єктом потреби, а відбивають те, як цей об'єкт входить до системи суспільних відношень і діяльності. Предмет для них існує лише як предметна діяльність.

К. Маркс писав, що, наприклад, їжа, пиття, статевий акт тощо — це істинно людські функції, і тільки в абстракції, що відриває їх від кола іншої людської діяльності, вони мають тваринний характер¹. Так само й почуття, пов'язані з людською діяльністю, є вже соціальні почуття, а не фізіологічні відчуття.

Проте їхні духовні риси тим бідніші, чим більше вони підпорядковані утилітарним цілям. І, оскільки спочатку людина інших цілей не мала, ці почуття були безпосеред-

¹ Див.: К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений, стор. 564.

ньо вплетені в її практичну діяльність, суб'єктивно не виділялися і становили, так би мовити, первинну емоційну сферу. Їх ще не можна було переживати поза конкретною течією діяльності і всіх її перипетій, і тому вони були приступні тільки самому діючому суб'єктові. Вони лише супроводжували задоволення потреб при відсутності потреби в них самих. Ця прикутість до практичної дії й її цілей виявляла їхній досить залежний характер.

Але разом з тим вони потенціально являють собою таку характеристику об'єкта, яка не пов'язана однозначно з властивостями, що лежать в основі корисності, і зберігає своє значення й тоді, коли утилітарна функція відмирає або коли потреба задоволена. В останньому випадку саме й розкривається їхня духовна сутність, їхня загальність і соціальність. Тому свій справжній смисл ці емоційні характеристики, що виникають в індивідуальній діяльності людини, виявляють лише у спілкуванні між людьми — там, де вони стають мотивами поведінки.

У діяльності спілкування емоції і почуття змінюють своє структурне місце. З підсвідомих переживань вони стають регуляторами людських взаємовідносин, а це потребує виявлення або створення особливих засобів емоційного обміну, що дають можливість для незалежного від утилітарної сфери руху почуттів. Тут, у спілкуванні, емоції позбавляються випадкових рис, прямого зв'язку з міркуваннями про користь, істотним у них стає те, що є нормою колективної оцінки. Свое «почуття предмета» індивід перевіряє на інших людях, і тільки завдяки цьому в ньому самому розвивається людське предметне почуття (вважати, що це почуття може виникнути лише внаслідок індивідуальної спостережливості, уваги до властивостей предмета, що дає змогу, наприклад, почути в дзвоні тятиви музичний звук,— означає так чи інакше розв'язувати проблему методом робінзонад).

Зазнавши такої колективної проби, емоції збагачують

суб'єктивне відношення людини до предметів діяльності. В них предмет оцінюють уже не тільки як носія споживних властивостей, але й як представника соціального значення. Якщо раніше доцільність предмета вимірювалася цілком або переважно задоволенням від вживання його корисних властивостей, то тепер можливо, що духовно-емоційне задоволення стане ознакою його доцільності. А цей поворот має своєю передумовою істотну зміну насамперед у механізмі свідомості і пов'язаний з тим, що духовні почуття включаються в мотивування відношення до об'єкта і вже не виступають, як раніше, лише забарвленням цього відношення.

Та стаючи мотивами навіть утилітарно-практичної діяльності, вони вносять у предмет щось більше, ніж безпосередня корисність. Адже сама наявність мотиву немов подвоює значення предмета на те, що в нього вносить здійснення мети, і те, що суб'єктивно мається на увазі в цьому здійсненні. Мотив розкриває індивідові сферу духовного споживання і духовної задоволеності предметом. Тому, лишаючись доцільним у плані звичайної корисності, предмет має ще навантаження, пов'язане із спілкуванням між людьми. Останнє може зробити його образом, інакомовністю, тим часом як з утилітарного боку він представляє лише самого себе. Характерними в цьому зв'язку є, приміром, тотемічні уявлення первісних людей.

Тотем і є такий реальний об'єкт, пов'язаний, як правило, з панівною формою діяльності, у відношенні до якого перемагає не практицизм, а колективізм. Корисні властивості тотема здебільшого оточені заборонами — зайве свідчення того, що його корисність для індивіда визнана нікчемною порівняно із значенням для роду. Первісна свідомість наділяє тотем самоцінністю як об'єкт споглядання, як зовнішню проекцію суспільної самосвідомості. Тотем є предмет, але вже перетворений на образ, на форму інакомовності. Причому цілком зрозуміло, що для

того, щоб відігравати цю роль, предмет повинен бути корисним, але, ставши тотемом, він свою корисність доводить уже не утилітарними властивостями, які тепер швидше перешкоджають виявленню його основного значення. Долаючи цю суперечність, первісні люди згодом у багатьох випадках обирають тотемом предмет або істоту, взагалі позбавлену для них корисних властивостей. Тотем остаточно перетворюється на образ, сповнений духовного смислу, а комплекс емоцій, пов'язаний з ним, живиться виключно спогляданням.

Приклад з тотемом тут важливий, звичайно, не сам по собі і не у зв'язку з виникненням релігійних уявлень, а як свідчення однієї з важливих фаз у розвитку механізму свідомості. Не тільки тотем, але й будь-який предмет, значення якого відкрилося в утилітарній сфері — у сфері спілкування здатний еволюціонувати до того, щоб стати образом, предметним втіленням духовної й емоційної єдності людей. І оскільки регулярність спілкування завжди потребує наявності предмета (що практично не завжди можливо), то лишається всього лише один крок, щоб відсутність предмета компенсувати його умовним відтворенням. Власне, вже сам підхід до предмета як до образу є певною умовністю. Надалі ця умовність розвивається до форми самостійної діяльності, утилітарно некорисної, але суспільно значущої.

Коли наявна практично-духовна єдність індивідів, досить тільки відокремити предмет від ситуації, де він підвладний утилітарним цілям, щоб змінився характер його сприймання. Тятива лука дзвенить, коли відправляє стрілу в ціль, шкура тварини маскує мисливця під час полювання тощо. Але коли тятива дзвенить «вхолосту» десь у мисливському таборі, коли з допомогою шкури мисливець лише імітує звіра, а не маскує себе, отже, коли предмети й практичні дії використовуються поза первинною утилітарною сферою, тоді саме це переміщення їх в інший кон-

текст відношень робить їх особливими, умовними об'єктами. Тепер вони повернені до людини своєю інакомовною стороною, оскільки, за винятком смислу, доступного лише суб'єктові, позбавлені будь-якої зовнішньої функції. Цей смисл спочатку виявляється мимовільно, як наслідок їхнього безпосереднього зв'язку з практично-корисною діяльністю; вони виступають елементом останньої, що приховує значення цілого¹. Тому і в емоційному плані за ними постає щось більше, ніж те, що дає їхня власна природа і функція. І лише у спілкуванні умовність, яка виникла від зміни контексту, здатна стати метою особливої продуктивної діяльності, що поступово перетворюється на образну творчість.

Під час аналізу походження мистецтва виникають різні догадки щодо місця і ролі в цьому процесі індивідуальних здібностей. Цілком можливо, що окремі представники первісного суспільства відрізнялися один від одного як за психофізичними даними, так і за ступенем розвитку навичок і вміння виконувати найбільш складні трудові операції. Внаслідок цього і перші акти образної творчості робилися не всіма відразу і не однаково, найімовірніше, вони починалися з індивідуальних спроб. Проте помилково було б твердити на цій підставі, що виникнення мистецтва як форми свідомості хоча б найменшою мірою залежало від появи якогось індивіда із своєрідними нахилами. Насамперед слід пам'ятати, що, по-перше, ці нахили розвивалися до мистецтва, тобто на спільній для всіх практичній основі, а, по-друге, їхня реалізація не диктувалася суб'єктивним н а м і р о м створити саме мистецтво. Мистецтво було с о ц і а л ь н и м наслідком тієї образної

¹ Історики помітили раннє виникнення в первісному сприйнятті своєрідного принципу *pars pro toto* [сприймання частини в значенні цілого], який «не завжди є явищем спрощення, редукації, «відступу від реалізму», а міг бути в інших випадках і явищем первісного порядку» (див.: П. Ефименко. Первобытное общество, стор. 396).

творчості, яка індивідуально мала зовсім інше мотивування, тому його не можна вважати якимось персональним винаходом, хоч і без твердо встановленого авторства. Це підтверджується й тим фактом, що мистецтво у своїй первісній формі виникало з необхідністю в усіх людських колективах, що досягли певного рівня розвитку, причому за умов відособленості, які зовсім виключали можливість запозичення з одного й того самого джерела.

Відтворення образів в його первісному вигляді ще не можна вважати художньою діяльністю у власному розумінні цього слова, хоч воно й випереджає технічну формальну сторону мистецтва. Справа в тому, що, доки в самому спілкуванні не виявилися специфічні інтереси, його образні дії мали універсальний характер. Чи служитимуть вони пізніше завданням інформації (поширення відомостей), чи будуть спрямовані на співпереживання (емоційне єднання людей) — це спочатку визначається не їхніми формальними особливостями, а мотивами, що покладені в основу спілкування. Звичайно, що першим базисом емоційного єднання індивідів були почуття та емоції, які відбивали утилітарний інтерес. Але в спілкуванні вони помітно стають духовними вимогами до об'єкта. Не втрачаючи ще своєї орієнтації на корисність, вони, однак, заступають собою сподівання безпосереднього практичного ефекту й завдяки цьому переходять у сферу людської самосвідомості. Це — важливий факт. Він належить до тієї фази розвитку, коли утилітарний зміст емоцій і почуттів починає перетворюватися внаслідок зміни їхніх функцій в духовному світі людини.

За приклад може бути хоча б наведена Плехановим пісня австралійця, який співає про вбитого і з'їденого кенгуру¹. Плеханов дотепно сказав, що це скоріше пісня

¹ Г. Плеханов. Избранные философские произведения, т. V, стор. 399.

шлунку, ніж серця, і що її лише умовно можна назвати піснею в розумінні мистецтва. І справді, дикуна в цій пісні більше хвилюють емоції травлення, ніж естетичні. Духовне задоволення тут ще таке, що від нього тече слинка, воно переживається як фізична пожадливість. Але тут не можна не побачити й іншого — того, що впливає з умовності оповіді дикуна та істотно змінює характер об'єкта і потреби в ньому.

По-перше, в пісні об'єкт, що колись наповнив шлунок, стає їжею, яку споживають, так би мовити, тільки теоретично, шляхом споглядання або уявлення. Інакше кажучи, він споживається як образ і задовольняє людину властивостями, що доступні сприйманню, а не шлункові. Це означає також, що й потреба в об'єкті змінює свою спрямованість, її сугубий утилітаризм набирає форми духовного потягу. Адже не потреба їсти спонукує дикуна співати, а емоція, яка виникла від задоволення потреби і стала тепер мотивом пісні. Мотив містить в собі справжній зміст, який, між іншим, так і не розкрився б, якби, по-друге, пісня не потребувала слухачів або спільників, тобто спілкування, що підносить ставлення до предмета на рівень колективності, самосвідомості.

Тут ще рано говорити про художність, проте вона вже витає в атмосфері образної творчості та спілкування. Розвиток відбувається в тому напрямі, що емоція, зміст якої живився задоволенням утилітарної потреби, як мотив сама стає змістом предметного образу. Вона знову повертається до предмета практичної потреби, але вже як емоційна потреба в ньому. Для перетворення останньої у власне естетичну потребу тепер необхідна єдина умова: відособлення образної творчості у вільну діяльність, спонукувану виключно емоційними цілями. Реалізацією цієї умови є зміщення емоційних мотивів на цілі людського ставлення до об'єктів практики. Так еволюція людської діяльності викликає той всесвітньо-історичний переворот,

внаслідок якого відчуття потреби стає потребою відчуття.

Коли емоційні мотиви зміщуються на цілі практичної діяльності і займають їхнє місце, тобто коли людина починає користуватися предметом виключно заради емоцій, пережитих раніше тільки мимохідь,— тоді можна говорити про виділення діяльності, яка розвиває естетичну потребу і специфічний засіб її задоволення. Раніше ніж ця діяльність відособиться у формі мистецтва, її відмінність від утилітарної виявляється лише в особливій внутрішній переорієнтації — в тому, що її предмети суб'єктивно виділяються з відношень корисності й втягуються у спілкування, де вони стають образами, що втілюють чуттєво-емоційну єдність людей.

Перетворення емоцій на мету означає, по-перше, що вони вже стосуються предмета діяльності й усвідомлюються як його характеристика, а по-друге, що доцільність предмета тепер зосереджена в його емоційному змісті.

Так почуття й емоції з компонента утилітарних відношень перетворюються на зміст особливого типу діяльності, де вони є головною споживною частиною об'єкта. Але споживання чуттєвого змісту об'єктів є також особливе почуття, яке, власне, й є естетичним. Воно виникає як свого роду е м о ц і я е м о ц і й, духовне просвітлення і смислова характеристика почуттів, які раніше були тільки реакцією. В естетичному почутті вся сума первинних життєвих емоцій, заснована на практичних відношеннях до предметів, відображена неначе повторно, вдруге, сприйнята як об'єкт і разом з об'єктом, завдяки чому і підноситься до духовного рівня самосвідомості. Інакше кажучи, до естетичного почуття предмет приходить практично, тобто разом з діяльністю, з якою він пов'язаний, і лише тому й може бути емоційно значущим. Але в самому естетичному почутті цей практичний зв'язок поданий узагальнено як теоретичний об'єкт споглядання.

Яке б місце не займали предмети в діяльності окремих людей і які б емоції вони у зв'язку з цим не пробуджували, все ж колективна практика і спілкування руйнують рамки особистого емоційного досвіду, виділяють у предметах панівне значення і надають їм стійкого емоційного забарвлення. Співпереживання, обмін почуттям, емоційне стимулювання колективної діяльності були б зовсім неможливі без загальнозначущого змісту духовних почуттів людини. В естетичному почутті ця загальнозначущість є немов нормою, що стосується індивідуального сприймання, а за нею вже виразно виступають риси естетичного ідеалу. Оскільки поряд з цією нормою окремі корисні інтереси відступають на задній план, об'єкт може усвідомлюватися як автономне джерело емоцій і переживань, як прекрасний (естетичний) в самому собі. Сприйняття тепер концентрується не на функціях, а на формі і властивостях об'єкта, яких досить для того, щоб бути втіленням емоційного змісту.

Отже, весь шлях практичного освоєння об'єкта «згорнутий» в уявленні про його самоцінність, яка чуттєво сприймається як краса. І якщо в насолоді красою зв'язок об'єкта з діяльністю людини цілком прихований за зовнішніми властивостями об'єкта, то, наприклад, у спогляданні трагічного й комічного, які прямо відображають рух об'єкта в системі людських відносин, цей зв'язок можна добре бачити. Естетичне почуття не усвідомлює свого власного механізму, а тому завданням теорії є розгорнути, реконструювати цей вже пройдений історичний шлях і зрозуміти його як реальну передумову естетичного відношення. Естетичне почуття сприймає результат, а не його передумови, воно розкриває в предметі самоцінність, і в цьому, між іншим, полягає найважливіша ознака його свободи. Справді, якщо в реальному житті людські емоції не вільні, оскільки підпорядковані практичним цілям і ситуаціям, то перетворення їх самих в особливі цілі

предметного сприйняття робить їх переживання позитивним, навіть коли в житті вони мали негативний «знак» (адже для суб'єкта його власні цілі не можуть бути негативними). Почуття страху, болю, страждання, втрати і багато інших негативних емоцій, що в життєвих ситуаціях відбивають крайній стан людської несвободи, можуть, проте, стати предметом і метою духовної потреби і принести насолоду своїм загальним значенням, а не буквального смислом. Переходячи до плану духовного відношення, споглядання, вони стають вільним і обов'язково позитивним вираженням людської самосвідомості. У них суб'єкт як людина сприймає те, що раніше відчував як індивід.

І якщо в житті окремого індивіда таке олюднення почуттів можна вважати наслідком впливу збоку або чисто споглядального заглиблення в об'єкт, то з точки зору історичного генезису воно, повторюємо, можливе не раніше, ніж виникне форма діяльності, яка здатна піднести емоції до рівня колективно усвідомлюваних цілей. Загальний механізм цієї діяльності виступає однаково всюди, де він виник і визначає саму можливість естетичного відношення людини до дійсності, тоді як від специфічних рис суспільного життя залежить, якою буде його предметне наповнення, тобто з якими конкретними об'єктами або властивостями воно буде пов'язане. В останньому випадку даються ознаки і опосередковані практикою географічні, расові, національні, класові та багато інших факторів, що у своїй сукупності визначають невичерпну різноманітність тих естетичних нахилів, смаків, пристрастей, які своїм розвитком змальовують уже конкретну картину естетичної еволюції суспільства.

ВИСНОВОК

Розглянуті нами в цій праці найважливіші моменти і ступені генезису естетичної свідомості людини дають тепер змогу підвести деякі підсумки.

Критичний аналіз теорії «естетичних якостей» — однієї з найбільш поширених у наш час концепцій естетичного — свідчить, що вона ґрунтується на тому уявленні про суб'єкт і об'єкт, яке переважає насамперед в умовах естетичного споглядання. Залишивши осторонь практичну, діяльну природу суб'єкта й об'єкта і вважаючи його здатним тільки сприймати, вона й цю здатність розглядає як пасивну реєстрацію зовнішніх впливів. Але те, чого теорія позбавила суб'єкт, вона мала надати об'єктові, і вона це зробила за допомогою ідеї «естетичних якостей». Тому, визнаючи якості вже готовим об'єктом, теорія обмежується тільки аналізом естетичного споглядання, тим часом як насправді потрібно пояснити, як людина до цього споглядання приходить.

Ця людська здатність виникає на певному ступені загальної еволюції психічних форм відображення дійсності і, як і всі інші форми відображення, є продуктом та аналогом певного способу діяльності. Її специфічну природу можна пояснити тільки особливостями людської життєдіяльності, універсальну основу якої становить праця. Це означає, що механізм естетичної діяльності формується насамперед у структурі праці, а потім перетворюється в особливу здатність споглядання. Так само закони краси є спочатку визначеннями предметної діяльності, які згодом усвідомлюються як предметні характеристики. Отже, не в біологічних формах життєдіяльності, а тільки в розвитку праці й соціальної організації людей виникають необхідні передумови естетичного відношення до дійсності.

Ми бачили, що спосіб життя тварин не створює у них форм відображення, які можна було б вважати естетичними або які були б основою для естетичного відображення. Інстинктивний зв'язок з середовищем не породжує ні практичного, ні пізнавального відношення, ні взагалі «відношення» до зовнішнього світу, а властивості середовища, які сприймаються, виконують у тварин лише функцію сигналів, що орієнтують поведінку, і тому не є предметними образами.

Навпаки, праця людини зумовлює те протиставлення між суб'єктом і об'єктом, яке докорінно змінює основи людської чуттєвості, спричиняється до виникнення свідомості й системи значень, котрі роблять зовнішній світ збагненним. Усе це становить основу для образного відображення дійсності: чуттєве лише тоді стає образом, коли має у собі значення. Отже, в значенні відкривається новий план дійсності, пов'язаний з цілепокладанням, здійсненням людської мети.

Осягнення світу не тільки як безпосередньо даного, але й доцільного, є осягнення його в формах практичної діяльності. Саме практика створює для людини предметну картину світу, а в самій людині — здатність предметного сприйняття, такого ж об'єктивного, як і доцільного. Це сприйняття пройняте свідомістю, досягає ступеня творчого бачення об'єктів, схоплює їхній рух стосовно до людських цілей, і тому індивідуальність сприйманого є для нього з а г а л ь н о ю індивідуальністю. Легко зрозуміти, що тільки таке сприйняття й може мати в собі момент оцінки і тільки для нього предметний світ може виступати як сукупність цінностей. Воно адекватне практичній діяльності людини і є спільним ґрунтом для всіх специфічних форм відношення до світу — пізнавального, естетичного тощо.

Усі перелічені особливості практики і сприймання становлять відмітні риси людського суспільства, тобто

суб'єкта як такого, діючи згідно з якими, людина, на відміну від тварин (як показав Маркс), творить також і за законами краси. Проте ці закони є ще стихія діяльності, а не її свідомі наміри. У свідомість людей вони вперше потрапляють лише в своїй результативній предметній формі, тобто як власне краса, як об'єкт сприйняття.

Але можливість цього історичного кроку теж базується на ряді передумов, які пов'язані з подальшим ускладненням праці, становленням людської індивідуальності й виникненням нових механізмів свідомості. Серед останніх найважливіше місце належить мотивові, зв'язок якого з цілями діяльності, з одного боку, розширює коло усвідомлюваного, а з другого,— утворює зовсім особливий, інакомовний план образного сприйняття. Відношення мотивів і цілей породжує індивідуальний смисл сприйманого і, що дуже важливо, спричиняється до виникнення особливого типу емоцій і почуттів, що відображають місце об'єктів у структурі життєдіяльності людини. Ступінь загальності (загальнозначущості) цих емоцій залежить від ступеня загальності мотивів, тобто в кінцевому підсумку від рівня спілкування людей. Спочатку ці емоції є компонентами утилітарної діяльності, підвладні їй і тому не вільні й не усвідомлюються поза конкретними цілями практики. Але поступово і насамперед у сфері спілкування людей вони змінюють своє структурне місце й переходять на становище мотивів — спочатку мотивів спілкування, потім мотивів особливої продуктивної образної діяльності, в якій вони збігаються з цілями. Перетворення емоцій на мету діяльності робить їх незалежними від утилітарного аспекту практики, і вони стають фактом самосвідомості людини. Емоційний світ людини подвоюється, і продуктом цього подвоєння є комплекс естетичних емоцій і почуттів.

Таким є, на нашу думку, історичний шлях, який передумав виникненню естетичного відношення людини до дійс-

ності й створив необхідні для нього практичні й духовні передумови. Ми розглянули лише деякі з цих передумов і дали їм, звичайно, неповну характеристику. Але й вона показує, що розкриття їхнього зв'язку й функції має для естетики істотне методологічне значення, оскільки допомагає з'ясувати ряд проблем, що стосуються мистецтва. Розгляд генезису естетичної свідомості не тільки полегшує розуміння того, який життєво важливий зміст криється за інтимно-суб'єктивною формою естетичної насолоди, але й дає можливість глибше усвідомити корені та специфічну природу мистецтва. Він сприяє усуненню суперечностей, які неминуче виникають, коли дотримуватися двох крайніх поглядів на мистецтво: беззастережно ототожнювати мистецтво й пізнання чи так само рішуче їх протиставляти. Мистецтво, безперечно, є втіленням людського знання, але останнє не є його специфічною метою як форми духовної діяльності. Тому оцінка функцій мистецтва за допомогою чисто пізнавальних критеріїв тепер не стільки підносить мистецтво, скільки, всупереч сподіванню, робить його другорядним порівняно з наукою, що по-справжньому пізнає. Мистецтво є насамперед сфера творчості, в якій знання перетворено вже в суб'єктивну здатність, в елемент практичного досвіду людства, засвоюваного таким самим практично-чуттєвим способом. Мистецтво й пізнання мають свої об'єктивні межі, а близькість між ними не можна встановити шляхом теоретичного зведення першого до другого: їхня єдність криється не в способі функціонування, а в суб'єкті, для якого вони є лише специфічними проявами його цілісної життєдіяльності. І тільки той факт, що пізнання і творчість під впливом суспільних причин можуть припадати на різних індивідів, створює в теорії картину і їхньої протилежності, й проблему їхнього взаємозв'язку.

Ось чому розкриття творчої природи суб'єкта і суб'єктивного сприймання світу за їхніми спільними історични-

ми джерелами так само важливе і для розуміння необхідності мистецтва, і для виявлення зв'язку останнього з самими основами практичної життєдіяльності людей. З цих позицій, безперечно, можна краще досягнути і творчий елемент у художньому образі, естетичному ідеалі, змісті й формі мистецтва, ніж коли останніх вважають лише зліпком готових «естетичних якостей». Не важко помітити, що й проблема «відображення і вираження» в мистецтві, яка стала з деяких пір актуальною, є спробою (щоправда, невдалою за формою) подолати одностороннє, недіалектичне уявлення про природу людського сприйняття. Розглядаючи дилему «відображення» і «вираження», багато хто не помічає, що її немає в загальнолюдській практиці. Незважаючи на всі її зигзаги, в цій практиці завжди переважає творче начало. Про це свідчить і історичний генезис людського сприйняття та освоєння світу, і могутній розквіт творчої енергії нашого соціалістичного суспільства, що прокладає шлях загальнолюдському прогресові.

ЛІТЕРАТУРА

- К. Маркс. Экономическо-философские рукописи 1844 года.
- К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений. М., Госполитиздат, 1956.
- К. Маркс. Капітал, т. I. Твори, т. 23.
- К. Маркс. З економічних рукописів 1857—1858 років. Твори, т. 12.
- К. Маркс. Формы, предшествующие капиталистическому производству. М., Госполитиздат, 1940.
- К. Маркс і Ф. Енгельс. Німецька ідеологія. Твори, т. 3.
- К. Маркс и Ф. Энгельс об искусстве, т. I. М., «Искусство», 1957.
- Ф. Энгельс. Діалектика природи. Твори, т. 20.
- Ф. Энгельс. Походження сім'ї, приватної власності і держави. Твори, т. 21.
- Архив К. Маркса и Ф. Энгельса, т. IX. М., Госполитиздат, 1941.
- В. І. Ленін. Матеріалізм і емпіріокритицизм. Твори, т. 14.
- В. І. Ленін. Філософські зошити. Твори, т. 38.
- В. И. Ленин о культуре и искусстве. М., «Искусство», 1956.
- Г. Г. Агамаян. Гносеологические вопросы происхождения и развития искусства. «Вопросы философии», 1963, № 9.
- Б. Г. Ананьев. Психология чувственного познания. М., Вид-во АПН РРФСР, 1960.
- П. К. Анохин. Опережающее отражение действительности. «Вопросы философии», 1962, № 7.
- И. Б. Астахов. Искусство и проблема прекрасного. М., «Советский писатель», 1963.
- П. И. Борисковский. Древнейшее прошлое человечества. М.—Л., Вид-во АН СРСР, 1957.
- В. В. Бунак. Происхождение речи по данным антропологии. Збірник «Происхождение человека и древнее расселение человечества». Труды института этнографии, т. XVI, 1951.
- А. Валлон. От действия к мысли. М., ИЛ, 1956.
- В. В. Ванслов. Проблема прекрасного. М., Госполитиздат, 1957.
- Э. Г. Вацуро. О некоторых физиологических механизмах отраже-

- ния и развитии их в процессе эволюции. «Вопросы философии», 1962, № 1.
- Н. Ю. Войтоиис. Предыстория интеллекта (к проблеме антропогенеза). М.—Л., Вид-во АН СРСР, 1949.
- Всеобщая история искусства, т. 1. М., «Искусство», 1956.
- Г. Гегель. Феноменология духа. Соч., т. 4. М., Соцэкгиз, 1959.
- Г. Гегель. Эстетика, т. 1. М., «Искусство», 1968.
- В. Гете. Статьи и мысли об искусстве. М.—Л., «Искусство», 1936.
- И. Гирн. Происхождение искусства. Харьков, ГИЗ Украины, 1923.
- Э. Гроссэ. Происхождение искусства. М., 1899.
- А. С. Гуцци. Происхождение искусства. М.—Л., «Искусство», 1937.
- Ю. Н. Давыдов. Труд и свобода. М., «Высшая школа», 1962.
- Ч. Дарвин. Происхождение человека и половой отбор. Соч., т. 5. М., Вид-во АН СРСР, 1953.
- Я. Дембовский. Психология животных. М., ИЛ, 1959.
- Д. Дидро. Прекрасное. Избранные произведения. М.—Л., ГИХЛ, 1951.
- Н. Дмитриева. О прекрасном. М., «Искусство», 1960.
- П. П. Ефименко. Первобытное общество. К., Вид-во АН УРСР, 1953. Из истории эстетической мысли нового времени. М., Вид-во АН СРСР, 1959.
- Э. В. Ильенков. Об эстетической природе фантазии. Збірник «Вопросы эстетики», вып. 6. М., «Искусство», 1964.
- И. Кант. Критика способности суждения. Спб., 1898.
- М. С. Каган. О красоте природы и о природе красоты. Вестник ЛГУ, № 17, вып. 3. Л., 1962.
- М. С. Каган. Лекции по марксистско-ленинской эстетике, ч. I. Изд. ЛГУ, 1963.
- В. Келер. Исследование интеллекта человекообразных обезьян. М., Изд-во Комакадемии, 1930.
- М. О. Косвен. Очерки истории первобытной культуры. М., Вид-во АН СРСР, 1957.
- Г. Кюи. Искусство первобытных народов. М.—Л., ОГИЗ., 1933.
- Н. Н. Ладыгина-Котс. Развитие психики в процессе эволюции организмов. М., «Советская наука», 1958.
- Л. Леви-Брюль. Первобытное мышление. М., «Атеист», 1930.
- А. Н. Леонтьев. Проблемы развития психики. М., Вид-во АПН РСФСР, 1959.
- А. Н. Леонтьев. Биологическое и социальное в психике человека. «Вопросы психологии», 1960, № 6.
- А. Н. Леонтьев. Понятие отражения и его значение для психологии. «Вопросы философии», 1966, № 12.
- Ф. Т. Михайлов. Загадка человеческого Я. М., Политиздат, 1964.
- А. Натев. Искусство и общество. М., «Искусство», 1966.

- А. П. Окладников. Становление человека и общества. Збірник «Проблемы развития в природе и обществе». М.—Л., Вид-во АН СРСР, 1958.
- И. П. Павлов. Двадцатилетний опыт объективного исследования высшей нервной деятельности (поведения) животных. М., Медгиз, 1951.
- Г. В. Плеханов. Письма без адреса. Избр. филос. произведения, т. V. М., Соцэргиз, 1958.
- А. Я. Пономарев. Психология творческого мышления. М., Вид-во АПН РРФСР, 1960.
- Природа и функции эстетического. М., «Искусство», 1968.
- С. Л. Рубинштейн. Бытие и сознание. М., Вид-во АН СРСР, 1957.
- С. А. Семенов. Первобытная техника. М., Вид-во АН СРСР, 1957.
- Ю. И. Семенов. Как возникло человечество. М., «Наука», 1966.
- Современная книга по эстетике. Антология. М., ИЛ, 1957.
- А. Г. Спиркин. Происхождение сознания. М., Госполитиздат, 1960.
- Л. Н. Столович. Категория прекрасного и общественный идеал. М., «Искусство», 1969.
- В. П. Тугаринов. Красота как ценность. «Философские науки», 1963, № 4.
- С. Финкельштейн. Реализм в искусстве. М., ИЛ, 1956.
- Н. Г. Чернышевский. Эстетические отношения искусства к действительности. Избр. филос. соч., т. I. М., Госполитиздат, 1950.
- Ф. Шеллинг. Философия искусства. М., «Искусство», 1966.
- Ф. Шиллер. Каллий или о красоте. Собр. соч., т. 6. М.—Л., Гослитиздат, 1950.
- Е. В. Шорохова. Проблема сознания в философии и естествознании. М., Соцэргиз, 1961.
36. Эстетика. Категории и искусство. М., «Искусство», 1965.
- E. Barthelemy. Zu einigen Grundfragen der marxistisch-leninistischen Ästhetik. „ Deutsche Zeitschrift für Philosophie “, 1961, №4.
- W. Besenbruch. Dialektik und Ästhetik. Berlin, 1958.
- A. Bodensonn. Über das Wesen des Ästhetischen. Fr. / M., Dipsa-Verlag, 1961.
- S. Giedion. Die Entstehung der Kunst. Köln, 1964.
- F. Kaufmann. Das Reich des Schönen. Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 1960.
- T. Lipps. Vom Fühlen, Wollen und Denken. Leipzig, 1902.
- H. Redeker. Geschichte und Gesetze des Ästhetischen. B., 1960.
- W. Senff. Materialismus und Ästhetik. Institut für angewandte Kunst, B., 1959.

З М І С Т

| | |
|--|-----|
| Передмова | 3 |
| Розділ I. Методологія проблеми естетичного | 9 |
| 1. Про деякі суперечності теорії «естетичних якостей» | 9 |
| 2. Суб'єкт і об'єкт. Принцип історизму | 27 |
| Розділ II. Еволюція психічних форм відображення світу | 42 |
| 1. Зовнішній світ у життєдіяльності й психіці тварин | 42 |
| 2. Суспільна праця і свідомість людини | 61 |
| Розділ III. Практична діяльність і людське сприйняття | 82 |
| 1. Природа і суспільство. Історичні ступені освоєння світу | 82 |
| 2. Світ людини як світ потреб і цілей | 94 |
| 3. Предметна форма і предметність сприйняття | 109 |
| Розділ IV. Соціальні й індивідуальні передумови естетичної свідомості | 146 |
| 1. Індивідуальне і суспільне в структурі людської свідомості | 146 |
| 2. Роль мотивів і цілей в індивідуальному сприйнятті | 166 |
| 3. Свобода суб'єкта й естетична свідомість | 189 |
| Висновок | 215 |
| Література | 220 |

Вадим Петрович Иванов

ПРАКТИКА И ЭСТЕТИЧЕСКОЕ СОЗНАНИЕ

(На украинском языке)

Редактор Л. П. Косолапова

Художник М. Ф. Остапко

Художній редактор П. Х. Андрущук

Технічні редактори С. І. Тимченко, Н. Г. Орлова

Коректор Р. П. Филимоненко

БФ 06291. Тем. план 1971 р. Поз. № 702. Здано на виробництво 15/VII 1970. Підписано до друку 21/XII 1970. Формат 70×108¹/₃₂. Папір друк. № 1. Фіз. друк. арк. 7,0. Облік.-вид. арк. 9,97. Умовн. друк. арк. 9,8. Зам. 1107. Тираж 1000. Ціна 91 коп.

Видавництво «Мистецтво», Київ, Свердлова, 19.

Книжкова фабрика «Жовтень» Комітету по пресі при Раді Міністрів УРСР, Київ, Артема, 23а.