

ISSN 0235-7941

WZ

1 СОЦІОЛОГІЧНА ФІЛОСОФСЬКА ДУМКА

ЧИТАЙТЕ В НОМЕРІ:

- Як живеш, студенте?
- У пошуках утраченого
- Паспортна система: спроба реквіему
- Г.Спенсер — перший гранд соціології
- Е.Фромм. Психоаналіз і дзен-буддизм
- Граматика українсько-єврейських відносин
- Б.О.Кістяковський: життєвий шлях і філософія
- Кант і Гоголь: подвійний портрет в інтер'єрі культури

**ФІЛОСОФСЬКА
І СОЦІОЛОГІЧНА
ДУМКА**

1992.1

**ЧИТАЙТЕ
В НАСТУПНИХ ЧИСЛАХ
НАШОГО ЧАСОПISУ:**

В.І.Крюков. Комуністична ідеологія — чи можливий ренесанс?

В.О.Матусевич. Соціальні орієнтації особистості: досвід типології

В.Ф.Моргун. Концепція багатовимірного розвитку особистості та її застосування

В.Н.Порус. Системний смисл поняття “наукова раціональність”. *Стаття друга*. Системне моделювання наукової раціональності

В.А.Малахов. Кант і Гоголь: подвійний портрет (закінчення)

В.В.Танчер. Дж.Александр і “теоретичне будівництво”

Дж.Александр. Нові теоретичні напрями в соціології

Е.Фромм. Психоаналіз і дзен-буддизм (продовження)



РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ

Є.К.БИСТРИЦЬКИЙ
І.В.БОЙЧЕНКО
М.О.БУЛАТОВ
В.І.ВОЛОВИЧ
Є.І.ГОЛОВАХА
В.С.ГОРСЬКИЙ
В.Ф.ЖМИР
В.О.ЗВІГЛЯНИЧ
В.А.МАЛАХОВ
М.М.МОКЛЯК

В.М.НІЧИК
В.І.ПАНІОТТО
М.В.ПОПОВИЧ
І.М.ПРИБИТКОВА
Ю.Д.ПРИЛЮК
В.В.ТАНЧЕР
М.Ф.ТАРАСЕНКО
В.Є.ХМЕЛЬКО
М.М.ЧУРИЛОВ
Л.Є.ШКЛЯР

РЕДАКЦІЙНА РАДА

Н.Б.ВЯТКІНА
Б.В.КЛИМЕНКО
В.І.КРЮКОВ
В.С.ЛІСОВИЙ
Н.В.ПАНІНА

К.Б.СІГОВ
В.Л.СКУРАТІВСЬКИЙ
Л.К.ФІНБЕРГ
О.К.ШЕВЧЕНКО
Д.Б.ЯНЕВСЬКИЙ

РЕДАКЦІЯ ЖУРНАЛУ

Головний редактор
Заступник головного редактора
Відповідальний секретар
Зав. редакцією

— Ю.Д.Прилюк
— В.Ф.Жмир
— В.І.Гломозда
— Л.І.Машовець

Редактори відділів:
С.М.Іващенко

- теорія пізнання, методологія науки, логіка, філософські питання природознавства, естетика
- методологія соціального пізнання, теоретична соціологія, аналіз соціальних проблем
- аналіз суспільно-політичних проблем, соціальна психологія, етика
- історія філософії, релігієзнавство, сучасна зарубіжна філософія

Наукові редактори:
Старші редактори:
Комп'ютерне макетування:
Електронний набір:

С.О.Васильєв, Н.Б.Вяткіна (позаштатні)
Т.С.Громова, Л.Г.Малишевська
Г.С.Барановська, М.Є.Роїк
В.В.Мельникова, М.О.Скибицька

Телефони: 228 — 39 — 78, 228 — 48 — 55

Адреса редакції: 252001 Київ 1, Трьохсвятительська, 4

Статті, підписані авторами, висловлюють їх власні погляди, а не погляди редакції.
Рукописи не рецензуються і не повертаються.

ФІЛОСОФСЬКА І СОЦІОЛОГІЧНА ДУМКА

РЕСПУБЛІКАНСЬКИЙ
НАУКОВО-ТЕОРЕТИЧНИЙ ЧАСОПИС

1.1992

Інститут філософії
АН України

Інститут соціології
АН України

Виходить щомісячно
українською
і російською мовами

Заснований
в січні 1927 року

Російською мовою
виходить з 01.01.89

ЗМІСТ

Україна багатонаціональна МАРИНОВИЧ М.Ф. (Львів). Євреї та українці: спроба толерантної проекції взаємних інтересів	3
Демократизація в дзеркалі соціології Соціологічний репортаж СЛЮСАРЕВСЬКИЙ М.М., ФЕДОРИШИН О.Б., ЦАРЮК Л.А. Деякі аспекти використання листівок у передвиборчій агітації	8
Культура і світогляд ПЕТРОВСЬКИЙ І.М. Андрій Тарковський і Федір Тютчев	15
Філософське розуміння людини КОНДРАТЬЄВ В.М. У пошуках втраченого	37
МАЛАХОВ В.А. Кант і Гоголь: подвійний портрет	50
Логіка, методологія і філософія науки ПОРУС В.Н. (Москва). Системний смисл поняття "наукова реальність". <i>Стаття перша</i> . Корабель раціональності між Сціллою абсолютизму і Харібдою релятивізму	58
Rostra nostra ГЛУЗМАН С.Ф. Про один аспект юридичної реальності	73
Соціальна статистика КРАН Х. (Канада), ЛОУ А. (Канада), ЧЕРНИШ Н.Й. (Львів). Як живеш, студенте? Деякі результати порівняльного соціоло- гічного дослідження проблем вищої освіти в Україні та Канаді	80
КОВАЛЬОВА Т.М., ПОДГАЙНОВА І.В. Про ставлення учнів до вживання токсичних і наркотичних речовин	84

© Редакція часопису "Філософська і соціологічна думка", 1992

Майстри світової соціології

ТАНЧЕР В.В., РУЧКА А.О. Г.Спенсер — перший гранд соціології. Життя вченого і доля вчення	92
ФЕДОРЧЕНКО П.В. Концепція соціальної диференціації та соціальних інститутів Г.Спенсера	100
СПЕНСЕР Г. (Великобританія). Вивчення соціології	105
Ретроспектива	
ДЕПЕНЧУК Л.П. Б.О.Кістяковський: життєвий шлях і філософія	122
КІСТЯКОВСЬКИЙ Б.О. Українці і російське суспільство	132
КІСТЯКОВСЬКИЙ Б.О. Проблема і завдання соціально-наукового пізнання	136
Далі буде?	
ЛЯХ В.В. Психоаналіз як мистецтво бути	145
ФРОММ Е. (Німеччина — США). Психоаналіз і дзен-буддизм	152
Офіційний відділ	169
Правила для авторів	174
Резюме англійською мовою	175

CONTENTS

UKRAINE MULTINATIONAL *Marynovych M.F.* (Lwow). Jews and Ukrainians: An Attempt of Tolerant Projection of the Mutual Interests, p. 3 **DEMOCRATIZATION IN THE MIRROR OF SOCIOLOGY** Sociological Report *Shiursarevskiy M.M., Fedorishyn O.B., Tsariuk L.A.* Some Aspects of Using the Leaflets in the Electoral Campaign, p. 8 **CULTURE AND WELTANSCHAUUNG** *Petrovskiy I.M.* Andrei Tarkovsky and Fiodor Tiutchev, p. 15 **PHILOSOPHICAL UNDERSTANDING OF THE MAN** *Kondratiev V.M.* In Search for the Lost, p. 37 *Malakhov V.A.* Kant and Gogol: Double Portrait, p. 50 **LOGIC, METHODOLOGY AND PHILOSOPHY OF SCIENCE** *Porus V.N.* (Moscow). The System Sense of Scientific Rationality. Article I, p. 58 **ROSTRA NOSTRA** *Gluzman S.F.* About One Aspect in Juridical Reality (Passport and Registration in the USSR), p. 73 **SOCIAL STATISTICS** *Krahn N.* (Canada), *Law A.* (Canada), *Chernych N.* (Lwow). How Do You Live, Student? (Sociological Investigation of the Problems of Higher Education in Ukraine and in Canada), p. 80 *Kovaliova T.M., Podgainova I.V.* About the Pupils' Attitude to the Consumption of Narcotics, p. 84 **MASTERS OF THE WORLD SOCIOLOGY** *Tancher V.V., Ruchka A.O.* G. Spenser — The First Grand of Sociology. Life of the Scientist and Fate of the Teaching, p. 91 *Fedorchenko P.V.* Spenser's Conception of the Social Differentiation and Social Institutes, p. 100 *Spenser G.* (Great Britain). Study of Sociology, p. 105 **RETROSPECTIVE** *Depenchuk L.P.* B.O. Kistiakovskiy: Life and Philosophy, p. 122 *Kistiakovskiy B.O.* Ukrainians and Russian Society, p. 132 Problem and Task of the Social and Scientific Cognition, p. 136 **TO BE CONTINUED** *Liakh V.V.* Psychoanalysis as the Skill To Be, p. 145 *Fromm E.* (Germany — USA). Psychoanalysis and Zen-Buddhism, p. 152 **OFFICIAL INFORMATION**, p. 169 **INSTRUCTIONS FOR AUTHORS**, p. 174 **ABSTRACTS IN ENGLISH**, p. 175

Підп. до друку 03.01.92. Формат 60 x 90/16 Бум. офс. № 1. Офсетний друк

Ум. друк. арк. 11,0 Ум. фарбо-підб. 13,57. Тираж 924 прим.

Зам. 1 - 951 Ціна 1 крб. 80 к.

Київська книжково-журнальна друкарня наукової книги,

252004, Київ 4, Репіна, 4

УКРАЇНА БАГАТОНАЦІОНАЛЬНА

М.Ф.Маринович



МАРИНОВИЧ Мирослав Франкович — закінчив Львівський політехнічний інститут. Працював перекладачем з англійської на заводі "Позитрон" (Івано-Франківськ), потім технічним редактором у видавництві "Техніка" (Київ).

У 1976 році вступив до Української громадської групи сприяння виконанню Гельсінкських угод, за що був заарештований і засуджений за ст.62 ККУРСР і ст.70 ККСРСР до 7 років ув'язнення в таборах суворого режиму і 5 років заслання.

Табірне ув'язнення відбув повністю. У 1987 році рішенням Верховної Ради СРСР помилуваний і звільнений від подальшого перебування на заслання.

На даний момент співробітничав з дорожньою (Львівська область) газетою "Галицька зоря" і викладає на кафедрі філософії Дрогобицького педагогічного інституту.

У нашому часописі публікується вперше.

Євреї й українці: спроба толерантної проекції взаємних інтересів

Серед багатьох тугих вузлів, якими пов'язана майбутня державна політика України, є вузол українсько-єврейських взаємин. Проблема ця має багато рівнів, але всюди можна виділити чинники суто психологічні, що замикаються на старих і закоренілих стереотипах. Важко позбутися відчуття, що саме вони є ґрунтом всіх непорозумінь.

Грамадика українсько-єврейських взаємин завжди знала найвищі ступені порівняння. Провина за міжнаціональні тертя покладалася то на один, то на інший народ, причому пропаганда не скупилася на суперлятиви. Так, українці стали "народом-погромником", а євреї — головними "винуватцями більшовизації України". Однак історія не знає абсолютних оцінок. Ярлики, якими так управно оперувала масова

© М.Ф.Маринович, 1992

свідомість, — це результат ідеологічного пристосування історії, той мінімум інтелектуальної енергії, на якому зручно вмощується будь-яке невігластво. І навпаки, чим ближче до Бога, тим більше вина народів стає їх бідною, а ще точніше — їхнім провиденційним призначенням.

Єврейський та український народи мають різні моделі виживання. Ці моделі жорстко детерміновані історією і не можуть бути змінені волюнтаристськи, хоч якими б добрими намірами така спроба не мотивувалася. Корекцію можуть внести лише потужні формотворчі процеси, які міняють політичне обличчя планети. Прикладом такого процесу може бути преображення Східної Європи 1989 року.

Обидві моделі виживання неспіввимірні: євреї виживають у розсіянні поміж чужими народами, українці — на своїй землі. Логіка однієї моделі не впливає з логіки іншої, а тому на стикові цих моделей саме й танцює бісеня непорозуміння.

Життя серед чужих і часто ворогуючих між собою етнічних субстратів ставило перед євреями нелегкий імператив: безпомилково визначити *сильнішого*. Помилка могла мати трагічні наслідки. Орієнтація на інтереси сильнішої сторони (етносу, політичної групи тощо) гарантувала євреям виживання в тих межах, які встановлював для них сильніший. Оскільки українці впродовж своєї історії найчастіше виявлялися стороною слабшою, то зрозуміло, що в народній свідомості виробився стійкий стереотип “ворожого ставлення” євреїв до українських національних інтересів. Ті окремі винятки, коли українці на короткий час ставали сильнішими і діставали підтримку з боку євреїв, тільки підтверджують згадане правило.

Я далекий від того, щоб шукати корінь зла в релігійній та етнічній свідомості єврейського народу. Навпаки, дивовижна стабільність його основних психотипічних ознак викликає в мені тільки захоплення. Вимагати від євреїв переходу на бік слабшого означає вимагати від них неможливого. В цьому якраз і полягає одна з причин, чому наші суперечності досі не розв’язані. Насправді український народ і не має ставити перед собою завдання позбавити інший народ головної передумови його виживання. Навпаки, існує така площина проєкції взаємних інтересів, на якій згадана передумова виживання автоматично стає передумовою українсько-єврейського порозуміння.

Досі реакція української сторони на нелояльну щодо неї орієнтацію євреїв не встигала піднятися вище рівня умовних суспільних рефлексів: сумні обставини національних поразок змушували нас відповідати на ворожість не аналізом її причин, а зустрічною ворожістю. Однак ця за давніша проблема має своє несподіване вирішення. Найкращий спосіб не ворогувати з євреями, які

відмовляються стати на бік слабосилого, — це стати сильними самим. А в сильну Україну євреї впишуться гармонійно і неструктурно. Якщо ж такий поворот думки сприймається кимось зі скепсисом, то породжує його якраз той одвічний стереотип, буцімто саме дія єврейського (російського і взагалі *чужинського*) ферменту й відбирає нам силу. Іншими словами, проблема тоді зводиться до правильної діагностики українського слабосилля.

Настав час, коли Україна повинна рішуче позбутися залишків старих рефлексорних уявлень, які ґрунтуються на ксенофобії. Це ілюзія, що позбутися власної державної анемії можна тільки через вигнання з України всіх чужинців, у тім числі й євреїв або силювання їх діяти за схемами, логічними для українців. Імунітет виробляється не стерилізацією середовища, в якому живе організм, а відновленням його власних опорних сил. Коли йдеться про народ, то це сили духовні, бо військова потуга — вторинна.

Майбутня українська політика має спиратися на світлі сили нашого народу, запас яких величезний. Інша річ, що досі суспільство скоріше гнітило, ніж потребувало їх. Світ змінився — ото ж, сила України полягатиме не в новітній гайдамаччині, а в тому, наскільки точно наша земля впишеться в геополітичні схеми майбутнього.

Все сказане вище стосується головно України. До цього спонукає відоме правило, що починати аналіз непорозуміння треба з самого себе. Зрозуміло однак, що на увагу заслуговують і суто єврейські мотиваційні моделі. Останні десятиріччя внесли суттєві зміни в традиційну схему українсько-єврейських взаємин, оскільки їх фактичним учасником щораз більше стає сама держава Ізраїль. У часи холодної війни та ідеологічного протистояння немарне було сподіватися, що ця держава вирізнятиме кольори України в суцільно червоному спектрі Союзу, якщо навіть сама Україна з різних причин цього зробити не зуміла. Ми не рахувалися з Ізраїлем — Ізраїль не рахувався з нами. Поодинокі голоси українських дисидентів на захист права євреїв виїхати до своєї історичної батьківщини зрівноважувалися поодинокими голосами колишніх єврейських дисидентів (для прикладу, Якова Сусленського, Мойсея Фішбеяна), що в Ізраїлі сприяли українсько-єврейському порозумінню. В Україні не може не відзначити нашого вірного друга Семена Глузмана¹, котрий якраз і є яскравим унаочненням нової моделі українсько-єврейських стосунків — стабільної і взаємотолерантної. Однак переважні масиви народу стояли осторонь цього процесу: час для ламання старих стереотипів тоді ще не наспів.

Сучасний політичний момент якісно змінив ситуацію. Зрозуміло,

¹ Див.: Глузман С. Ф. Зловживання психіатрією: соціальні та юридичні витoki // Філософ. і соціол. думка. — 1990. — № 7. — С. 62.

що про державні стосунки між Ізраїлем та Україною говорити поки що рано. Однак не може вважатися нормальним, що в той самий час, коли на мітингах Руху в Києві зшивалися до купи український та ізраїльський прапори і випускалися відповідні значки, на Заході у сфері впливу Ізраїлю Рух часто трактувався як антисемітська організація. Якщо такі факти — залишки торішнього льоду недовіри і стереотипів, то в час політичної весни хотілося б побачити одночасно й талу воду розуміння українських інтересів.

Ця проблема має один чисто практичний аспект. Право Ізраїлю сприяти виїзду євреїв з України не викликає ніякого сумніву. Україна в процесі становлення своєї державності має перебрати на себе гарантування євреям такої можливості. Однак в аргументацію виїзду мусять бути внесені корективи. Одне діло, коли повертаються на свою історичну прабатьківщину, і цілком інше, коли втікають від погромів і переслідувань, яких насправді нема.

Іншими словами, якщо колись можна було говорити про українські причини виїзду євреїв, то тепер щораз більше домінують причини позаукраїнські, викликані сильним гравітаційним полем Ізраїлю, за які Україна не може нести відповідальності.

За умов, коли кандидатам на еміграцію треба доводити, що вони жертви переслідувань на національному ґрунті, людські душі опиняються перед великою спокусою. Додати більше чорної фарби у свої розповіді видається їм значно меншим злом, ніж залишитися жити в країні, яка на очах тоне. Я не звинувачую тих людей: історія боляче навчила їх прогнозувати свою долю в момент суспільних катаклізмів. Однак будувати на їхніх суб'єктивних екстраполяціях серйозну державну політику було б явно необачно.

Той дискомфорт від побутового антисемітизму, який все ще відчують євреї в Україні, викликаний не якоюсь антиєврейською орієнтацією нових державотворчих сил. Він лише корелює з низькою загальною культурою народу, яку не можна підняти раптово. Це болюче питання і для української інтелігенції, так що тут ми — спільники.

Сьогодні в муках народжується новий світ з новими рівнями геополітичної рівноваги. І в якому б напрямку не пішов подальший розвиток України, вона ніколи вже не повернеться (принаймні, надовго) у стан безсловесного бантустану, з думкою якого можна не рахуватися. А раз так, то до стратегічних інтересів Ізраїлю дуже швидко важливим елементом увійде *доброзичлива* Україна, і тоді стереотип "народ-погромник" стане політично шкідливим і анахронічним.

Стереотипи обох народів стали баластом сьогодення: якщо раніше вони рятували, то тепер — шкодять. Потрібна активна робота розуму, щоб вибратися з пасток минулого. На нашій спільній ниві треба не

тільки полоти бур'ян, але й сіяти добре зерно. Сіяти свідомо — досить уже самосіву, який переважав дотепер. Ми вийшли зі сфери дії стихійних сил, а тому на зміну ентузіазмові одиниць мають прийти серйозні державні програми.

Все, що пливе за течією, відноситься нею і зникає. В історії залишається тільки те, що йшло проти течії. Ламання стереотипів має починатися з усвідомлення, що праматері всіх народів світу плачуть однаково. Ридання Рахилі не гіркіші за плач Ярославни — і навпаки. Коли народам дається таке розуміння, це великий дарунок небес. І благословенними будуть ті, що його не змарнують.

ДЕМОКРАТИЗАЦІЯ У ДЗЕРКАЛІ СОЦІОЛОГІЇ

Соціологічний репортаж

М.М.Слюсаревський, О.Б.Федоришин, Л.А.Царюк



СЛЮСАРЕВСЬКИЙ Микола Миколайович — кандидат психологічних наук, завідувач відділу психології управління НДІ психології України. Галузь наукових інтересів — політична психологія, психологія пропаганди й управління. Співавтор і науковий редактор книг "Психология политической учебы" (Київ, 1985), "Психологические основы политической учебы молодежи" (Київ, 1987), співавтор книги "Психология и педагогика пропаганды: Вопросы и ответы" (Київ, 1986). Опублікував низку статей у періодичних виданнях. У нашому часописі друкується вперше.



ФЕДОРИШИН Олександр Борисович — кандидат психологічних наук, доцент кафедри загальної та інженерної психології Київського державного університету ім.Т.Г.Шевченка. Галузь наукових інтересів — психологія пропаганди, психологія особистості. Співавтор навчального посібника "Психологические основы политической учебы молодежи" (Київ, 1987), автор книги "Формирование самооценочности старшеклассников" (Київ, 1985). Опублікував близько 10 брошур і низку статей у наукових журналах. У нашому часописі друкується вперше.

© М.М.Слюсаревський, О.Б.Федоришин, Л.А.Царюк, 1992
© Переклад з російської В.П.Недашківського, 1992

ДЕМОКРАТИЗАЦІЯ В ДЗЕРКАЛІ СОЦІОЛОГІЇ



ЦАРЮК Людмила Анатоліївна — молодший науковий співробітник НДІ психології України. Цікавиться проблемами політичної психології. Дебютуючи у нашому часописі, відкриває цією статтею список своїх наукових праць.

Деякі аспекти використання листівок у передвиборчій агітації

Вільні демократичні вибори, які вперше відбулися у нашій країні навесні 1989 року, поперемінювали чимало звичних уявлень, у тім числі й про можливості наочної агітації. Несподівано для більшості людей, котрі займалися наочною агітацією раніше, ці можливості виявилися такими великими, що з боку консервативних сил суспільства було негайно вжито низку превентивних заходів, спрямованих проти безперешкодного використання засобів візуального впливу під час наступних виборчих кампаній. Досить згадати хоча б сумно відоме рішення республіканського парламенту старого складу, що доживав свої останні дні, яке напередодні виборів до Верховної Ради УРСР і місцевих Рад забороняло кандидатам у народні обранці самостійне (без відома виборчих комісій) виготовлення передвиборчих листівок. Більшістю кандидатів як "лівого", так і "правого" гатунку це абсурдне рішення було проігнороване, але вже сам факт його ухвали свідчить про те, що наочна агітація — грізна зброя у передвиборчій боротьбі, вибити яку з рук політичного супротивника — заповітна мрія його опонента.

Агітаційні матеріали, що використовувалися під час підготовки виборів народних депутатів СРСР (1989 р.) і виборів до Верховної Ради УРСР і місцевих Рад (1990 р.), становлять значний науковий і практичний інтерес. Це природно. Адже для багатьох кандидатів листівка — це головний, найбільш надійний і мало не єдиний спосіб спілкування з більшістю виборців. З іншого боку, можливість проведення об'єктивного післявиборчого аналізу таких матеріалів дає змогу зробити висновки про їхню ефективність. Причому такі висновки, які ґрунтувалися б не тільки й не стільки на думках виборців¹, скільки на результатах голосування.

Отже, про що ж говорила наочна агітація виборцям у бурхливий час напередодні виборів?

¹ Див.: Філософська і соціологічна думка. — 1990. — № 8. — С.3 — 38.

Ми докладно вивчили за допомоги контент-аналізу й методу експертних оцінок понад 250 листівок, які поширювалися у Києві й у Київській області під час виборчих кампаній 1989 і 1990 років. Їх близько двохсот виявилися офіційно виданими друкарським способом, решта були "саморобними" й тиражувалися або вручну, або з використанням "підручних" засобів (друкарська машинка, ксерокс, друкарські пристрої ЕОМ). Серед кандидатів, за яких агітували ці листівки, 8,4% складали робітники і селяни, 29,6% — господарські керівники, 22,0% — представники так званої номенклатури (партійної та державної), 40,0% — творча й науково-технічна інтелігенція, лікарі, вчителі. 19% кандидатів було обрано, 81% виборці відмовили у довірі.

У проаналізованих листівках містилася дуже різна текстова й графічна інформація, аж до карти-схеми виборчого округу. Проте головними компонентами переважної більшості листівок були *передвиборчі програми* (у дослівному, вільному або тезовому викладі) й *відомості про кандидатів* (біографічні дані, фотокартки, згадки про особисті й ділові якості). На цих компонентах ми й зосередили свій аналіз.

Перший параметр, який нас цікавив, — *тематичний зміст програми*, іншими словами, те, з чим кандидат звертався до виборців, за що обіцяв боротися. Всі ідейно-сміслові аспекти змісту передвиборчих програм урешті-решт удалося звести до дев'ятинадцяти більш-менш виразно виокремившихся тем.

З огляду на поширеність у передвиборчих програмах перші місця міцно посідають питання екології, ліквідації наслідків аварії на Чорнобильській АЕС (76% від загальної кількості листівок), економічні й господарські проблеми (74%), питання підвищення життєвого рівня людей, соціального захисту малозабезпечених прошарків населення за умов переходу до ринку (70%). Майже так само популярними були проблеми реформування системи державно-адміністративної влади, повноважень Рад, законотворчості, місцевого самоврядування (61%), а також питання цивільного права, боротьби з мафією й корупцією, судочинства, наведення порядку й дисципліни (60%). Чимало уваги кандидати в народні обранці приділяли розвиткові соціальної сфери міста й села, налагодженню міського й сільського побуту (56%), національним мовам, культурі, науці (51%).

Дещо менше у листівках йшлося про проблеми жінок і дітей, охорону материнства й дитинства (47%), охорону здоров'я (44%), забезпечення населення житлом (41%). Майже на такому самому рівні за поширеністю (42%) були питання державного суверенітету України й підписання нового Союзного договору. Популярність інших тем знижувалася у такій послідовності: 38% — народна освіта, 35% — проблеми молоді і стільки ж — земельна власність, відродження селянства, 32% — політичні партії й громадські рухи, оновлення КПРС, постановка питання про багатопартійність, 30% — номенклатурні привілеї, 25% — гласність, свобода слова, діяльність засобів масової інформації. До найменш згадуваних потрапили теми релігії, свободи совісті, милосердя (18%) та військової служби, перебудови Збройних Сил (9%).

Треба відзначити також, що у 29% листівок, крім окремих програмних пунктів, що розкривали певні теми, зустрічалися загальні заяви кандидатів щодо їхньої політичної позиції, здебільшого про прихильність до перебудови. Подеколи ці заяви були просторікуватими й незграбними. Іноді вони супроводжувалися (або підмінювалися) традиційними для господарських керівників самозвітами про "проведену роботу". Були, хоча й у незначній кількості, меткі заяви кандидатів про свою позицію, які "оживляли" виклад програми.

Проте сама по собі тематика програм ще не дає достатнього уявлення про характер і спрямованість їхнього змісту. Як на наш погляд, вельми істотним є те, якою є *міра конкретності програм* і яким є *співвідношення в них позитива й критики*.

Як з'ясувалося, на одну листівку припадає у середньому 11 позитивних висловлювань ("я виступаю за те-то") і 1,5 критичних ("я виступаю проти того-то"). За мірою конкрет-

ності вміщені у листівках програмні висловлювання розподілилися так: абстрактні (на зразок "буду боротися за соціальну справедливість") — 9%, конкретні (на зразок "буду добиватися ухвали закону на захист селянства") — 80%, предметні (на зразок "на такій-то вулиці буде побудований підземний перехід") — 11% (на одну листівку припадає в середньому відповідно 1,1, 9,8 і 1,4 таких висловлювань).

При цьому цікаво, що у передвиборчих програмах 1990 року конкретних пунктів було приблизно на 12% більше, ніж під час виборчої кампанії 1989 року. Тобто, врахувавши досвід попередніх виборів, кандидати в народні депутати та групи їх підтримки працювали над програмами ґрунтовніше й ретельніше. Збільшилася і кількість позитивних висловлювань, щоправда, дещо менше — на 6%. Якщо виходити з того широко відомого, хоча й не безперечного твердження, що запропонувати щось позитивне завжди важче, ніж критикувати існуюче, то це знову-таки можна розглядати як свідчення поліпшення якості передвиборчих програм.

Проте поліпшилася якість усіх програм загалом. А це не одне й те саме, що окрема програма. І не лише тому, що бувають програми крапці й гірші. З огляду на сприйняття передвиборчої програми виборцями до поняття її якості поряд із згадуваними вже характеристиками входить і те, наскільки вона свосередня, неповторна, наскільки відрізняється від програм, запропонованих іншими кандидатами. Цей параметр можна назвати *мірою індивідуалізації передвиборчих програм*.

Визначалася вона за спеціальним коефіцієнтом, що обчислювався як середнє значення частот програмних тем даного кандидата у програмах інших кандидатів. Максимальній мірі індивідуалізованості, тобто неповторності програми відповідав коефіцієнт, що дорівнював 0 балів, а мінімальній (кожну з тем даної програми подибуємо й у програмах решти кандидатів) — 10 балам. Це, так би мовити, теоретичні межі можливого, і на практиці такого, звичайно ж, не було. Проте 1990 року повторюваність передвиборчих програм різко збільшилася — коефіцієнт "підскочив" у середньому до 5 балів порівняно з 3,2 бала 1989 року. Інакше кажучи, більш ґрунтовна праця над змістом програм привела не до їхньої індивідуалізації, а зовсім навпаки.

Під час виборчої кампанії 1990 року спалахнула свого роду епідемія взаємного запозичування змісту листівок. Нам доводилося давати психологічні консультації деяким кандидатам, і майже нікого з них не можна було переконати відмовитися від розхожих програмних заяв, що їх ми подибували практично в усіх листівках. Кожному кандидатові здавалося, що він обов'язково повинен висловитися з усіх питань, які заторкували його суперники. Але так саме вчиняли й суперники. Що з цього вийшло, відомо. Практично всі програми зливалися в один загальний хор, в якому вкрай важко було почути чийсь індивідуальний голос. Це істотно ускладнило передвиборчу агітацію і, судячи за нашими даними, обернулося для багатьох кандидатів утратою голосів виборців.

Не менш суперечливу картину являли собою й згадувані у листівках відомості про кандидатів.

У переважній більшості листівок йшлося про те, коли й де народився кандидат (94%), яку має освіту (87%). До найбільш часто подибуваних належать також відомості про партійність кандидата (73%) та його соціальне походження (64%). Порівняно рідше наводилися дані про національність і громадську діяльність (по 41%), про службу в лавах Радянської Армії (40%), про урядові нагороди та інші заохоти (32%).

Хоча як це дивно, аж ніяк не в усіх листівках повідомлялося, ким висунутий кандидат. Таких листівок виявилось 63%. Певне, у деяких кандидатів були підстави це замовчувати.

Проте ніні важливішим уявляється інше. Листівки рекомендували кандидата виборцям передовсім як виробничника й громадського активіста. Про це говорили і трудова біографія (подеколи надто докладна), й освіта, й партійність, й виконувана громадська

робота (також інколи описана занадто докладно), й отримані нагороди. Ясна річ, усе це потрібно, хоча, можливо, й не у такому деталізованому варіанті. Проте виборці віддають свої голоси не лише виробничнику й громадянському діячу, й навіть не політичному лідеру, а насамперед носію людських якостей.

Щоправда, у більшості листівок (77%) усе ж згадувалося про сімейний стан кандидатів, але тільки побіжно — “одружений” чи “заміжня”. Про дітей йшлося значно рідше (62%), а дружинам і чоловікам пощастило й того менш — про них що-небудь повідомлялося лишень у 18% листівок. Усього 4% листівок заторкували житлово-побутові умови кандидата: кількість кімнат, їхній метраж, питання про те, чи власний це будинок а чи державний. Лишень у 36% листівок містилися більш-менш розгорнуті або просто коротко перераховані характеристики особистісних якостей кандидата (чесність, принциповість, компетентність, відкритість у спілкуванні та ін.). У 92% листівок були відсутні фотокартки, а отже й будь-які відомості про зовнішність кандидатів.

Отже, загальний висновок можна зробити такий: у більшості передвиборчих листівок увіч не вистачало даних про особистість кандидата та його повсякденне життя.

Наявні ж дані не відрізнялися оригінальністю. Ми визначили для кожної листівки міру індивідуалізації наявних у ній відомостей про кандидата (у той самий спосіб, що й міру індивідуалізації передвиборчих програм). Середній коефіцієнт дорівнював 6,3 бала. Тобто “лістівкові” образи кандидатів виявилися дуже слабко індивідуалізованими і, отже, важко розрізняваними — ще більш, аніж передвиборчі програми. Причому це спостерігалось рівною мірою під час виборчих кампаній і 1989, і 1990 років.

Вельми істотним уявляється питання про співвідношення в аналізованих листівках відомостей про кандидатів і про передвиборчі програми.

Бувало по-різному. Траплялися листівки, які обмежувалися лише повним або тезовим викладом програми. Але зустрічалася й інша крайність — увесь текст був присвячений лишень особистості кандидата. А між цими двома крайностями перебувала більшість листівок, де у різних пропорціях містилися і відомості про кандидатів, й передвиборчі програми. Розділивши кількість наявних у всіх листівках відомостей про кандидатів на загальну кількість програмних висловлювань, ми виявили, що їх співвідношення в середньому дорівнює 0,91. А це означає, що у вивченому масиві листівок передвиборчі програми були репрезентовані ширше, ніж характеристики кандидатів.

Ну то й як сприйняли ці передвиборчі листівки виборці?

Щоби з'ясувати це, можна було, звичайно, безпосередньо спитати їх — припустимо, під час інтерв'ю або анкетування. Проте нас цікавили не думки, а ті реальні координати, в яких виборець сприймає й оцінює листівку, часто неусвідомлено, анітрохи не розуміючи цього.

Ми скористалися методом “семантичного диференціалу”, який дає змогу реконструювати такі координати. Дослідження, в якому взяли участь 140 студентів Київського держуніверситету, відбувалося в два етапи. На першому виокремлювалися оціночні шкали для створення семантичного диференціалу. На другому 80 студентів, використовуючи 40 семінальних біполярних шкал, оцінювали 6 типових, як на наш погляд, листівок, які містили програму, відомості про кандидата та його фотокартку. Отримані дані були піддані статистичній обробці за допомоги процедури стандартного факторного аналізу.

Виявилось ось що. Перша виокремлена під час семантичного диференціалу координата, тобто головна складова сприйняття та оцінювання листівки, стосувалася особистості кандидата й охоплювала такі його характеристики, як “демократ — бюрократ”, “нового типу — старого типу”, “корисний — некорисний”, “привабливий — огидний”, а також... “вродливий — невродливий”.

Друга координата також перебувала у площині особистих якостей кандидата, але вже опосередкованих сприйняттям програми. Тут виокремилися такі ознаки: “впевненість —

невпевненість”, “серйозність — несерйозність”, “непохитність — піддатливість”.

Третя координата стосувалася виключно біографічних відомостей. Для виборців виявився важливим той факт, краєнин цей кандидат чи приїжджий.

І тільки в останню чергу (четверта координата) виборець звертав увагу на саму програму як таку. Проте й її характеристики немовби проєктувалися на особистість кандидата. Виборець оцінював програму за параметром “емоційна — неемоційна”.

Тепер спробуємо відповісти на найважливіше запитання: чи міг зміст листівок вплинути на результати голосування? Звичайно, на рішення виборців впливає безліч чинників. Але факти, як відомо, річ уперта, а вони свідчать, що підсумки виборів 1989 і 1990 років так чи так залежали й від характеру та змісту листівок.

Візьмемо, приміром, такий параметр, як смисловий обсяг програм. У проаналізованих нами листівках він виявився не менш різним, аніж фізичний обсяг тексту. “Найбідніша” на думки листівка заторкувала лише 3 теми, а “найбагатша” — 16. Це, так би мовити, мінімум і максимум. А оптимум визначили вибори.

У обраних кандидатів листівки містили в середньому 8,6 окремих тем, а у необраних — 13,5. Тобто оптимальний смисловий обсяг передвиборчої програми становив близько 9 одиниць. І, треба вважати, це аж ніяк не випадковість. Адже ця цифра добре вписується у відоме в психологічній науці число “7 плюс-мінус 2” — саме стільки смислових одиниць становлять оптимальний обсяг сприйняття й запам'ятовування при одно-разовому пред'явленні людині якогось матеріалу.

Є й інші факти. Обранцями виявилися, як правило, ті кандидати, у листівках котрих:

— відомості про кандидата більш-менш виразно домінували над кількістю програмних тем (співвідношення дорівнює 1,1), чого звичайно не спостерігалось в інших листівках;

— передвиборча програма містила порівняно більше (майже вдвічі) критичних висловлювань;

— програма була більш індивідуалізованою (середній коефіцієнт 4,5 бала), ніж у необраних кандидатів.

Іншими словами, обиралися передовсім ті особи, чий “лістівковий” образ був репрезентований повніше, ніж програма, але остання при цьому була більш критичною й гостріше відрізнялася від інших. А ось конкретність передвиборчих обіцянок, у супереч сподіванням, ніяк не вплинула на підсумки виборів: у програмах необраних кандидатів конкретних і предметних висловлювань було навіть більше, ніж у обраних.

З першого погляду, не справляла істотного впливу на виборців і міра індивідуалізованості образу кандидата. Але це якщо виходити з даних по цілому масиву проаналізованих листівок. Коли ж узяти тільки Київ, де балотувалося чимало справді яскравих особистостей, то тут простежується діаметрально протилежна тенденція: уподобання виборців явно залежали від міри індивідуалізації передвиборчих програм. То ж як пояснити це протиріччя? Певне, протиріччя насправді немає.

Розглянувши отримані дані в усій їх сукупності, можна припустити, що там, де “лістівкові” образи кандидатів хоч якось істотно відрізняються один від одного, це й править для виборця за психологічну підставу для вибору. Там же, де такі відмінності не дуже помітні, люди судять про кандидата за його програмою. Тому-то найбільш значимими для виборців і виявилися саме ті характеристики передвиборчих програм (критичність, міра індивідуалізації), які дають для таких суджень, мабуть, найбільше підстав.

Отже, якщо наші припущення правильні, передвиборча програма виконує переважно компенсаторну функцію, надаючи виборцеві недостатні відомості про особистість кандидата, про його громадянську позицію. Вона цікавить виборця не стільки сама по собі, скільки як джерело додаткової інформації про претендента на депутатський мандат як про людину.

Між іншим, зсунення передбачуваних мотивів голосування з передвиборчих програм на ділові та особисті якості кандидатів було зафіксоване київськими соціологами ще більш як за півроку до виборів до Верховної Ради й місцевих Рад¹. Але тоді цьому прогнозу, схоже, ніхто не повірив. Проте прийшли вибори й, як бачимо, підтвердили його.

Хто зробив у передвиборчій агітації головну ставку на програму як таку, той програв. І напевно чи варто-таки звинувачувати при цьому виборців у цілковитому ірраціоналізмі. Все якраз дуже логічно. Адже ж люди розуміють, що у парламенті або у Раді іншого рівня їхні інтереси обстоюватиме не програма, а людина. Життя триває, найрадикальніші програми швидко застарівають, але депутат, якщо він справді має високі людські якості, завжди залишиться гідним довіри, виявленої до нього виборцями.

Переклад з російської В.П. НЕДАШКІВСЬКОГО

І.М.Петровський



ПЕТРОВСЬКИЙ Іван Миколайович — кандидат філологічних наук, викладач Київського держуніверситету. Спеціаліст у галузі літературознавства, у своїх наукових інтересах охоплює широкий спектр історико-культурної проблематики. Його статті й переклади публікувалися у таких виданнях, як "Иностранная литература", "Вопросы литературы", "Дружба", "Салон" (Греція). Неодноразово публікувався у нашому журналі.

Андрій Тарковський і Федір Тютчев

Тарковський народився режисером кіно. Він послідовно відмовлявся від занять живописом, музикою, східними мовами, оскільки мислив себе режисером. Ніким іншим він бути не міг. Він жив, щоб знімати кіно, й знімав кіно, аби вижити. Він немислимий без своїх творів. Він був ліриком, але ліриком кінематографа, а тому хотів бути побаченим тут і зараз. Та при цьому, будучи представником "богемної" професії, зневажав салон і богему. Він знав, що в нього буде величезна аудиторія; він формував її смак, мислення, мораль. Він поведився як людина свідомо своєї феноменальності. Перефразовуючи рядок з вірша Вознесенського про Тарковського, скажемо, що, коли у пошані була загальна сірість, Тарковський носив "білий світ"¹. Не випадково декого зачіпала його "месіанська самосвідомість"². А декотрих і геть ображала — тому йому

¹ Вознесенский А. + // О Тарковском. — М., 1989. — С. 36.

² Михалков-Кончаловский А. Мне снится Андрей // Там же. — С. 224 і далі.

© І.М.Петровський, 1992

© Переклад з російської В.І.Сильченка, 1992

¹ Див.: Мартинюк І., Соболєва Н. До підсумків анкетування "Вибори і ми" // Вечірній Київ. — 1989. — 18 вересня.

не давали працювати, заганяли його у становище баніти, фактично позбавляли громадянства, продовжували цькування й після цього...

Тютчев ніколи не вважав себе професійним поетом. І віддавав перевагу анонімним публікаціям: у пушкінському "Современнике" — без підпису, під заголовком "Вірші, надіслані з Німеччини". Й не без певних зусиль з боку друзів згодився підготувати прижиттєвий том лірики. Професійний дипломат, з відкритим, як би тепер сказали, паспортом, Тютчев уважався сучасниками за салонного дотепника, автора блискучих епіграм. Тютчеву не заважали; він все ж таки був державним службовцем по департаменту іноземних справ, і найстрашніше, що з ним траплялося в житті, — це його романи. Та коли він писав любовну лірику, він менш за все гадав про те, що він — російський класик, і що кожне його слово буде прочитане мільйонним читачем. Він просто відмовлявся передбачати, як його слово озветься...

Здавалося б, ніяких точок зіткнення у Тарковського й Тютчева немає. В якийсь момент вони — повні антиподи. Тарковському, чий фільми піддавалися нищівній критиці й доходили до глядача (якщо доходили) із слідами цензурного втручання, думка про керування творчістю з боку відомчих органів здавалася дикою, а сама можливість контролю над людським розумом поставала середньовічним пережитком. А Тютчев деякий час був чимось на зразок головного цензора іноземної комісії. Зрозуміло, на цій посаді він був лібералом з лібералів, проте важко уявити, щоб Тарковському могли запропонувати посаду цензора, який добирає для вітчизняного кіноринку зарубіжні фільми.

Однак — Тарковський і Тютчев. Ім'я російського поета останнім часом дедалі частіше з'являється у публікаціях, пов'язаних з А.А.Тарковським. Наприклад, в одній з бесід режисера, надрукованих у нас по-смертно. У його відповідях на запитання виникають, один за одним, через кому — як беззаперечні знаки світової культури: Бердяєв і Ейзенштейн, Лермонтов і Пушкін, Кастанеда й Борхес. Та ось з'являється ще одне ім'я, і в промові Тарковського спалахує особливе — відверте, глибоко особисте почуття, яке не соромиться найвищих ступенів і піднесеності: "Був Тютчев! Містик глибоченний. Вражаючий поет!"¹.

У статті, присвяченій "Дзеркалу" Тарковського, Л.Баткін прояснює метафори режисера, розбиваючи їх на паралельні ряди: ось дійство, а ось його віддзеркалення; ось дійсність, а ось її дзеркальна подoba. В ряду паралелей — тексти віршів Арсенія Тарковського і візуальні ряди "Дзеркала". Поетичний і кінообраз взаємодіють, проливаючи світло на авторський задум. Та ось Баткіну необхідна метафора більш високого гатунку, яка б ніби об'єднувала обидва відбиття в одному

¹ Встать на путь. Беседа с А.Тарковским // Искусство кино. — 1989. — № 2. — С. 116.

світловім пучку. Не знайшовши її у Арсенія Тарковського, автор звертається ... до Тютчева: "Тільки свідомості дано впізнати себе у дзеркалі й тільки самосвідомості — впізнати й не впізнати водночас, здивуватися й здригнутися, пригадавши крізь себе нинішнього — минуле, переживаючи майбутнє, прозираючи суперечливий зв'язок між собою і світом, про який Тютчев сказав: "Час тоски невыразимой!... Все во мне и я во всем..."¹. Не випадково, певно ж, такі ж яскраві тютчевські цитати, що мовби натякають на можливість запропонованого нами зіставлення ми подибуємо у статтях М.Туровської і С.Шумакова, надрукованих у "Киноведческих записках".

Тарковський говорив одного разу: "Я був один з тих, хто намагався, можливо, несвідомо, здійснити цей зв'язок між минулим Росії та її майбутнім. Для мене відсутність цього зв'язку була просто фатальною"².

У російській культурі існувала традиція, на яку він міг спертися. Вона вела від Хом'якова, Соловйова, Федорова, Бердяєва, Флоренського до тих суперечок 60-х років нашого століття, у запалі яких заявив про себе феномен Тарковського. Відправні точки цієї наступності — Чаадаєв, ідеї якого обговорюються у "Дзеркалі", й Тютчев, чий вірші цитуються у "Сталкері". Тема "Тарковський і Чаадаєв" потребувала б філософського ракурсу; гадаємо, така робота, з розкриттям особливостей, як говорив Бахтін, філософствування митця, ще попереду. Зараз нас цікавить образність Тарковського, а тому — "Тарковський і Тютчев".

Звук

Є у поезії Тарковського щось таке, про що ми ніколи не замислюємось, — настільки воно здається природним. Ми його відчуваємо, проте не називаємо, хоч присутність його вловима у кожному кадрі, в кожному порусі камери, в кожному епізоді фільму. Ми часто сперечаємося про загадкові споруди у фільмах Тарковського, вбачаємо в них якісь особливі смисли. Суперечка може виникнути з приводу будівлі, яка стоїть у центрі Зони ("Сталкер"), з приводу храму, що немовби охоплює увесь світ у фінальній сцені "Ностальгії", — і ми справді про них ще посперечаємось. Але трава, що стелеться біля підніжжя храму, химерний шум, що звучить під його склепінням, здаються нам чимось несуттєвим, вторинним. Та згадаймо Баткіна: Тарковський добре усвідомлює, що він робить³. Навіть коли апелює до позасвідомого, робить він це цілковито свідомо.

¹ Баткин Л. Не боясь своего голоса // Там же. — 1989. — № 11. — С. 80.

² Встать на путь... — С. 113.

³ Баткин Л. Не боясь своего голоса... — С. 78.

Протягом усіх фільмів Тарковського нас переслідують нав'язливий гул, що ятрить душу. Природа його несвідома. Він виникає зненацька, в акматичній фазі нашої душевної напруги. Гудить щось таке, що перебуває поза межами кадру, — поза світом, поза простором. Коли герої “Сталкера” в’їжджають на дрезині в Зону, неначе від доторку до струни, напнутої десь у космосі, виникає хисткий, а потім виразніший гул. У Тарковського ми до нього звикаємо. Він ніби неодмінний регістр цього надзвичайно складного звукоряду.

Визначити його “сміслові навантаження” — справа, приречена на невдачу: здається, він настільки вільний і невловний, що взагалі не може нести смисл. Подібно до того, як неістотно, чи пройдений шлях до кінця, — важливо стати на шлях, точно так само не в тім річ, щоб збагнути до решти увесь смисл, який затаєно бринить у напруженій ноті. Важливо перейнятися питанням: що ж вона таке? І спитавши себе про це, ми несвідомо прибираємо пози самозапитуючого Тютчева:

На мир дневной спустилася завеса,
Изнемогло движение, труд уснул...
Над спящим градом, как в вершинах леса,
Проснулся чудный еженощный гул...
Откуда он, сей гул непостижимый?..
Иль смертных дум, освобожденных сонм,
Мир бестелесный, слышный, но незримый,
Теперь роится в хаосе ночном?¹

Потойбічне (“мир смертных дум”) неформлене, невітлене й незриме. Для Тютчева й Тарковського значуща “чутна та незрима” іпостась божественного. Згадаймо про одне з положень естетики П.О.Флоренського: “Іконостас” пропонує розрізняти три поняття — лице, лик, личина. У католицькій іконописній традиції божество зображене буквально. Божистий лик на іконі — достеменний “портрет” Господа. Та в цьому Флоренський і бачить претензійність католицької естетики: силкуючись відтворити лик, зображення стає личиною. Інакше у православному іконопису: на іконі не лик, а лице. Іконописець не копіює божественні форми. Божеський лик завжди невловний; розрізняване лише світло, яке він випромінює. Відбиття цього світла на поверхні ікони й фіксує православна традиція.

Так і звукопис Тарковського. Світ зримих форм — чи то пейзаж Соляріса, чи то Підмосков’я — це поверхня, що крізь неї має пробитися до нас відгомін світу горнього. Ми розчуваємо його у напруженому гулі,

¹ Тут і далі курсив у віршах Тютчева мій. — І.П.

який іде з глибин буття просто й безпосередньо до нашого серця. Екран — прозора ширма, крізь яку просотується божественний звук, ятрить душу. Гул у Тарковського — міра духовної повноти буття. Він відлічує екранний час, прожитий з думою про всесвітнє. Проте не один тільки цей гул “значущий” у Тарковського. Для запису ряду суттєвих для нього звукових тональностей на зйомках “Сталкера” була використана спеціальна високочутлива апаратура, анонсована, до речі, й у титрах до фільму. В “чудовому гулі” “Сталкера” розчиняється шелест листя, шурхіт трави, дзюркіт води — кожен музично неформлений звук. Світ інакший пробивається до нас фугою водяних цівок, паскалією верховіття дерев, прелюдом збурених вітром трав. У Тютчева думка ця висловлена гранично ясно: достеменна світова гармонія — у неформленому звучанні самої природи. Космічна “музика сфер” лунає у хаосі буття.

И стройный мусиккий шорох
Струится в зыбких камышах.

Дуже влучно про містичну “музику сфер” сказано П.О.Флоренським: “Мені хотілося звуків ірраціонального тембру, шелестких, сковзких. Соковитість звука мені завжди була гидка. Звуки сухі як удари, звуки-тріскоти, звуки-шуми, арфа, наприклад, або звуки, яких я не знав у музиці або яких у музиці немає, їх шукала моя уява”¹. “Флоренський, — пише С.Трубачов, — мав творчу здібність до “переживання” природи, релігії, мистецтва й усього минулого культури, переживання, яке переростає у філософське світовідчуття, зрідне Гетсє й Тютчеву” (С. 83). І тут, як бачимо, — “мусиккий шорох” і “чудный гул”... Згодом про це заговорить Заболоцький, який працював у тютчевській традиції і вельми небайдужий самому Тарковському:

...и в этот миг
Все, все услышал я — и трав вечерних пенье,
И речь воды, и камня мертвый крик.

(“Вчера, о смерти размышляя...”)².

“Гул” як “музика сфер” — так мислить Тарковський хаотичний і нескерований звукоряд, супровідний пейзажу. Однак далеко не кожному дано осмислити це “незриме, але чутне” одкровення. Почує його не

¹ Цит. за: Трубачев С. Музыкальный мир П.А.Флоренского // Советская музыка. — 1988. — № 8. — С. 85.

² За словами Л.К.Козлова (якому, принагідно, складаю щире подяку за безцінну допомогу в роботі над статтею), томик Заболоцького — одна з найчастіше читаних книжок в А.А.Тарковського. Порівн. також у Заболоцького: “ведь в каждом дереве сидит могучий Бах”; “напев лесов, тоскующий и страстный” (“Людейников”).

той, хто безсторонньо спогляда. Природа в Тарковського не побачена, а пережита. Тільки коли пейзаж на екрані перетвориться на пейзаж душі, ми інтуїтивно збагнемо безплотний звук, який очищує й воскрешає нас для зосередженого життя духу.

Звернімо увагу: в Тарковського навіть “раціональна”, тобто оформлена, музика духовно забарвлена. Йдеться не про тему, а про форму. З Бетховена вибирається не оркестрова партія, а фінальний хор, який пригнічує своїм могуттям оркестр (“Сталкер”). З Перголезі — теж хор, який майже заглушує оркестр, а не арії “*stabat mater*”, де інструментальна музика чудово прослуховується (“Дзеркало”). Тарковському потрібен людський голос, бо в ньому чути дихання. Він хоче живої музики, такої, як ритуальна даоська, що лунає у непримітному епізоді “Ностальгії”: тривале невгавне тремтіння живого людського голосу. “Якась інтравертність східної духовності, виражена в цій музиці. Якийсь духовний колапс, коли особистість убирає у себе весь світ, який її оточує. Немов би “вдихає” увесь цей світ, знову ж таки в духовному смислі”¹.

Музичне дихання — це життя духу, істинна духовність. Бахівська прелюдія виконується не класичним клавіром, де молоточки стукають по струнах, а органом (“Соляріс”). Орган, по суті, духовий інструмент: адже він “видихає” звук.

Колір

Слово Тарковського повинно впасти на благодатний ґрунт, інакше воно не дасть плоду. Якщо глядач не буде піддатливий, не відкриється назустріч авторській думці, залишиться відсторонено-мудруючим споглядачем, йому не подужати фільм. Він його зрозуміє, але це буде жорстко-раціоналістичне розуміння. А Тарковський чужий жорстким схемам. “Що затверділо, не переможе”, — говорить Сталкер, вторюючи Лао-Цзи. Перемогти — значить стати ґрунтом, здатним прийняти слово. Його сприйме тільки той, хто страждає, бентежиться, терзається. Нестужавіла, рухлива душа — ось що таке, за Тарковським, благодатний ґрунт. У кого душа рухлива, *п о д в и ж н а*, — той сам подвижник. Але такого глядача треба готувати. Ґрунт слід зорати, спушити. Пейзажі в Тарковського — натурфілософія. Тут автор “Іванового дитинства” — щирий шеллінгіанець. Тільки природа, вважає він, розбурхає совість, та для цього природний ритм повинен стати нашим ритмом. Брижі на поверхні води мають передатися й нам, стати нашим хвилюванням. Нехай небесна злива, що спадає на землю, буде очищенням нашого серця. Повільне ковзання камери по найдрібніших деталях

¹ Тарковский А. XX век и художник // Искусство кино. — 1989. — № 4. — С. 98.

ландшафту — це спроба Тарковського відновити порушений зв'язок між нами, давно зашкарубленими, й живою природою.

Ми знову навчимося озиватися на шурхіт трав, розколиканих вітром, слухати голос дощу, який стугонить по даху, вільно дослухатися до шелестіння листя. Душевне сум'яття і тиха радість духу досягається одним спогляданням пейзажів. Спогляданням і переживанням — одним життям з природою.

Зовнішня красивість ландшафту не спроможна настроїти глядача на зосереджене внутрішнє життя. Тарковському менш за все хочеться нас заспокоїти. Можливо, тому його ландшафти такі аскетичні: вони самі начебто відмовляються від формальної витонченості заради незримой внутрішньої вишуканості. Пейзаж йде всередину себе, закликаючи до цього глядачів. Колір у Тарковського примушує думати.

Тарковський наполегливо уникає яскравих кольорових ефектів у пейзажі: природа в нього часто подається у коричнево-сірій тональності. Він не пропускає нагоду “...заспосоювати колір, шукати помірковані, які не кидаються в очі, й водночас врівноважені гами, витягувати сірі тони”¹. Пейзаж у “Рубльові” аскетичний до вишуканості; складається враження, ніби перед нами пейзаж “Звенігори” або “Землі”, побачені, щоправда, не радісним поганином, але смиренним християнином.

Спроби вербального описування пейзажів Тарковського з неминучістю приведуть до метафор, запозичених з тютчевської пейзажної лірики. Схожість бачення природи у Тютчева й Тарковського — просто приголомшлива. Ландшафти Тютчева — мляві, похмурі, невеселі. Небесне склепіння дивиться в'яло. Земля — виснажена. Стомлена природа занурена у залізний сон (холоднувато-металевий відблиск пейзажу — характерний відтінок “Андрія Рубльова”); берези в Тютчева — бліді, чагарник — дрібний. Природу б'є, ніби в лихоманці, й вона неначе марить:

Здесь, где так вяло свод небесный
На землю тощую глядит, —
Здесь, погрузившись в сон железный,
Усталая природа спит...
Лишь кой-где бледные березы,
Кустарник мелкий, мох седой,
Как лихорадочные грезы,
Смущают мертвенный покой.

¹ Тарковский А. Беседа о цвете (записал Л. К. Козлов) // Кинематографические записки. — 1989. — № 1. — С. 148.

В "лихорадочных грезах" природы приховується можливість "мыслящей стихии" (тут ми близько підходимо до задуму "Сталкера"). Рідний пейзаж з видін російського письменника ("Ностальгія"), витриманий у сіро-коричневих відтінках, протипоставлений барвистому італійському ландшафту. Та красотами італійського пейзажу захоплювався й Тютчев ("Повернення додому"). Немовби провіщаючи свого наступника, Тютчев відкритим текстом пропонує Тарковському й образну систему та її кольорове вирішення. Сніг, хмари, імла, рання крига, плями мертвоводів — усе це повинно бути зображене у сіро-коричневих тонах. Колір у пейзажі принципово неможливий: "...ни красок, ни движения". Далечинь синіє — і все одно вкривається імлою, яка змішує барви. У відсутності руху вгадується і неможливість перетворення барвної гама. "Ностальгія" Тарковського — це мрія протютчевське "повернення додому", коли реальне повернення немислиме:

Родной ландшафт... Под дымчатым навесом
Огромной тучей снеговой
Синеет даль — с ее угрюмым лесом,
Окутанным осенней мглой...
Все голо так — и пусто-необъятно
В однообразии немом...

Местами лишь просвечивают пятна
Стоячих вод, покрытых первым льдом.
Ни звуков здесь, ни красок, ни движения —
Жизнь отошла — и, покорясь судьбе,
В каком-то забытии изнеможенья
Здесь человек лишь снится сам себе...

Коли-небудь темі "Тарковський і Заболоцький" буде надано більше місця, однак зараз дозволю собі таке припущення: ймовірно, Заболоцький і вивів Тарковського на тютчевську традицію, зв'язавши для нього "век нынешний и век минувший". Тому, можливо, у певному смислі було б більш коректно виводити образи Тарковського й від Заболоцького, а не тільки від Тютчева. Справді бо, "радість зустрічі з російським пейзажем, що про нього говорить Заболоцький, — це, здається, просто за "Рублевым":

В очарованье русского пейзажа
Есть подлинная радость, но она
Открыта не для каждого и даже
Не каждому художнику видна.

С утра обремененная работой,
Трудом лесов, заботами полей,
Природа смотрит как бы с неохотой
На нас, неочарованных людей...
Горит весь мир, прозрачен и духовен...
(*"Вечер на Оке"*)

Але є у Тарковського образні вирішення, що повертають нас все одно до Тютчева. Так, у Тарковського й у Тютчева є простори настільки яскраві, що від них в очах ряботить. У Тарковського — Італія в "Ностальгії". У Тютчева — у вірші "Італійська villa".

Захід і Схід

Захід у Тютчева завжди "в роскошной славке западных лучей" ("Мemento"). Захід — яскравий, Схід — похмурий. "Той" пейзаж, "чужий" ландшафт — "радужний", "лазуровий". Захід даний у багвах, Росія — чорно-білою. Ось фінал його "Повернення додому":

Как свет дневной, его тускнеют взоры,
Не верит он, хоть видел их вчера,
Что есть края, где радужные горы
В лазурные глядятся озера...

І все ж таки, в Тютчева були "краї лазурових озер". І названі вони були географічною координатою — "заходом", ще нібито не осмисленим з філософської точки зору. Такий — складніший — погляд угадувався майже в кожному рядку, він був уже заданий і самою опозицією "захід" — "схід", і кольорово-смысловим її оформленням.

Смотри, как запад разгорелся
Вечерним заревом лучей,
Восток померкнувший оделся
Холодной сизой чешуей!

В вражде ль они между собою?
Иль солнце не одно для них
И, неподвижною средою
Деля, не соединяет их?

Не слід квапитися з висновком, що барви — знак життя, а їх відсутність — знак умирання, смерті. Нічого схожого немає ані в Тютчева, ані в Тарковського. Смысл тут інший: і для російського поета, й

для російського режисера “барвісті” (та не кольорові!) красоти облудні. А справжній, правдивий світ скромний і неясковий¹. Протиставлення “барвістого” й “кольорового”, про яке говорив Ейзенштейн, принципово важливе для Тарковського.

Автор “Іванового дитинства” немовби переконує нас: яскравий ландшафт позбавлений щирості: так, він гарний, проте гарний як штудерно розфарбована листівка. Крок за кроком Тарковський підводить нас до думки, що яскраві барви — скорше знак божеського прокляття, аніж благодаті й ласки небес. Героїня “Ностальгії” — перекладачка російського письменника, який мандрує по Італії — сердиться на свого супутника за те, що все його в Італії дратує, ніщо не радує. “Хіба в нас тут повітря якесь зіпсоване?” — питає вона зпересердя й навстріж розшугає вікна. Вона буквально повторює назву тютчевського вірша, написаного, звичайно, на італійську тему — “Mal’Agia” (“Заражене повітря”).

Люблю сей божий гнів! Люблю сие незримо
Во всем разлитое таинственное зло —
В цветах, в источнике прозрачном, как стекло,
И в радужных лучах, и в самом небе Рима!

Барви й зло поєднані у баченні західного ландшафту. Тютчев говорить про це прямо. Тарковський захоплюється про це у ностальгічних чорно-білих сновидіннях свого героя. Як сказав би японський письменник Ясусі Іноуе — у “снах про Росію”.

Спроби Тарковського заговорити з західними інтерв’юсрами про духовну злиденність сучасної цивілізації наштовхуються на непроникну оболонку іншомовності. Його не розуміють, хоча перекладають правильно... Розмову про душу, почату Тарковським, сприймають у якомусь церковно-парафіальному смислі. Режисер і сам зізнається, що на Заході “не розуміють духовності”². Переводячи антитезу “Ностальгії” назад у план реального, польські мистецтвознавці Е.Ілг та Л.Нойгер пишуть: Тарковський “розчарований спілкуванням з людьми Заходу, що закінчуються частими непорозуміннями”³.

Взаємний скептицизм Росії і Заходу в “Ностальгії” Тарковський визначив наперед в епізоді “Андрія Рубльова”. Італійські (знову!) князі, присутні при піднятті дзвона (новела про Бориску), вельми недовірили відзиваються про творчі здібності російських майстрових, одягнених у лахміття й дрантя.

¹ Порівн. у Заболоцького: “Но в яростном блеске природы / Мне спились московские рощи, / Где синее небо бледнее, / Растенья скромнее и проще...” (“Я трогал листья збожжя”).

² Встать на путь... — С. 120.

³ Там же. — С. 109.

У колізії “Ностальгії” є ще й важливий для нас культурологічний вимір. Перекладачка російського письменника переконана в тому, що “все можна перекласти”. Вона возить з собою томик чудових, за її словами, італійських перекладів Арсенія Тарковського. Заувага героя фільму, що не все піддається перекладу, їй невямки. Вона обстоює свій власний професіоналізм фразою “Я навіть поліпшую при перекладі те, що мені говорять”, і не бачить складнощів у перетворенні Сходу мовою Заходу. Для неї це перехід важкий, проте здійснимий.

Думку про переклад без втрат рішуче відкидає російський письменник. Поліпшити оригінал з його погляду — блюзнірство. Він не каже чому — та ми здогадуємось. На що обернеться російська література, якщо скоротити неповороткі, важкі на підйом періоди Толстого, розцяцькувати метафорами рваний стиль Достоевського, стилістично згладити мовні неправильності Блока, розгорнути й “зачісати” костурбатості Мандельштама, пояснити “знаки умовчання” Бродського? Чи не вкриється російська література — “це наше все” — вітринним глянцем? Чи не стане вона черговим екзотичним товаром у яскравій обкладинці — такою, як палітурка книги перекладів Арсенія Тарковського? Як взагалі можна перекласти тьмянний російський ландшафт мовою райдужно-лазурових ландшафтів Заходу? Де взяти ці неіснуючі фарби? Ні, вважає режисер Тарковський, не через мову, не через культуру можливий контакт між Росією та Італією, батьком і сином, Сходом і Заходом. Є істинний зв’язок — понад культурними бар’єрами, незримий духовний зв’язок пам’яті. Книга перекладів — завада на її шляху, жалюгідний ерзацдуховного контакту. Й режисер Андрій Тарковський спалює книгу італійських перекладів Арсенія Тарковського. Росія не піддається перекладу. Росія взагалі не може бути вивезена за межі Сходу — й Тарковський спалює у “Жертвопринесенні” свій останній на Заході дім.

Спалити книгу батька (у фільмі письменника звуть Андрієм) — значить зректися духовного потенціалу предків. Спалити дім значить зректися найдорожчого, що посієш. А тим паче — для Тарковського, з його вкрай виразними метафорами Дому, оречевленими у хаті Іванового дитинства, земній віллі Кріса (“Соляріс”), підмосковній рубленій хаті з дитинства самого Тарковського (“Дзеркало”), російському будинку письменника (“Ностальгія”). Для Тарковського відмова від дому рівнозначна зреченню самого себе. Режисер добре розуміє смисл цього вчинку: фільм називається “Жертвопринесення”. Головний герой приносить себе в жертву заради врятування світу від

апокаліптичної безодні. До хрипу в горлі благає Сталкер Письменника й Фізика зректися особистісних, накинутах цивілізацією та культурою схем, заради спасіння своєї і чужої душі. Сам Тарковський розчиняє нас у “закарбованому часі” своїх фільмів, щоб нам відкрилося інше — воістину повне життя, яке дарує надію на спасіння.

Самозречення заради розчинення у бутті — ключовий момент містичної традиції. Ось що пише про нього у своїй монографії “Чжуан-цзи” вітчизняний орієнталіст В.В.Малявін: “Усе в світі змінюється від самого себе (курс. мій. — *І.П.*) в абсолютно непримітній відкритості, яка і є самим життям. Про цю непримітну свободу — слова нашого російського поета:

Есть некий час, в ночи, всемирного молчанья,
И в оный час явлений и чудес
Живая колесница мирозданья
Открыто катится в святилище небес...”¹

“Наш русский поэт” — це, безумовно, Ф.І.Тютчев.

Там, де починається зречення Я, настає кінець антропоцентризму. Романтична акцентація “я” долається і Тарковським, і Тютчевим. Автор “Сталкера” наполягає на антиромантичному характері своєї естетики. Йому осоружне все те, що В.Соловйов називав “софізмом зарозумілості”. Тарковський постулює свою головну естетичну тезу як “антиособистісне начало у мистецтві”. Він вимагає “розчинення особистості у космосі”². У фрагменті “Колір” ми говорили про намір режисера звільнити глядача від його суб’єктивного досвіду та примусити його жити одним життям із загальним досвідом природи. В російській філософії про це стисло й виразно сказав В.Соловйов, назвавши зречення Я добровільним “я не хочу своєї волі”³. В російській поезії читаємо в Тютчева:

Игра и жертва жизни частной!
Приди ж, отвергни чувств обман
И ринься, бодрый, самовластный,
В сей животворный океан!

¹ Малявин В.В. Чжуан-цзы. — М., 1985. — С. 224.

² Встать на путь... — С. 117 — 118.

³ Соловьев В. Духовные основы жизни. — Брюссель, 1982. — С. 29.

Відмовитися від приватного життя, від облуди почуттів заради високого смислу:

Приди, струей его эфирной
Омой страдальческую грудь —
И жизни божеско-всемирной
Хотя на миг причастен будь!

Тут потрібне застереження. Справді, Тарковський раз у раз варіює думку про необхідність зречення Я: і коли він говорить про те, що у творі думка долається силою образу, й коли в одному з інтерв’ю скептично висловлюється щодо західноєвропейського романтизму, і коли повторює фразу Борхеса “я — ніхто”. Однак усього того, чого Тютчев досягає самодисциплінуючим закликом (“відринь”, “кинься”, “будь”), Тарковський добивається болісною працею. Бути митцем, творцем — вже гординя. Значить, аби прилучитися до божесько-всесвітнього життя, треба подолати в собі творця. Трагізм цього завдання й визначає в певному смислі трагедійність особи Тарковського. Отже, в Тютчева й Тарковського відсутність гарних поверхонь осмислена. Глядача, героя, слухача вона спрямовує углиб. Пейзаж чужий самодостатності й самозамилуванню, і не прагне обманути наші чуття. Своєю простотою і прозорістю він натякає на невгавне пульсування інакшого життя. У цьому смислі західний ландшафт у Тютчева й Тарковського самодостатний. Він взагалі ні на що не натякає. Він припрошує милуватися формами — поверхнею. Він зупиняє наш погляд своєю яскравою оболонкою, романтично—гордовито хизується барвами. Російський пейзаж допомагає глядачеві зісковзнути вглиб. Західний — затуляє глибину буття непроникною ширмою. Захід — досконалість поверхонь. Схід — диво глибини. “Життя божесько-всесвітнє” — ось що вгадується за немудрящим пейзажем Тарковського.

Диво

Фінали “Андрія Рубльова”, “Соляріса” й “Сталкера”, вставні сніновели в “Івановому дитинстві” виникають немовби з нічого: їх поява не виправдана ані літературним першообразом, ані самим сюжетом кінокартини. “Снів” Івана немає в повісті Богомоллова. Нічого схожого на останні кадри “Соляріса” немає в романі С.Лема. Рубльовські ікони зіх нечувано миротворчою енергією за всіма параметрами протистоять злобливій російській історії, відтвореній в “Андрії Рубльові” з установкою на уявну достотність¹.

¹ “Мы хотели, чтоб на экране была как бы хроника XV века” (“Страсти по Андрею”. Неопубликованное интервью с А.Тарковским // Литературное обозрение. — 1988. — № 9. — С. 76).

Для пояснення фіналів Тарковського необхідне поняття “раптом”. Справді, “Сталкер”, приміром, задихається від невіри й скепсису, але для “того, що не отверділо” (за словами героя фільму), для дівчинки-мутанта раптом стається диво. Воно нічим не виправдане — крім, хіба що, болісного переживання екранного часу.

Оповідний час у Тарковського — не розпружений відпочинок, а зосереджений екстаз духу. Фінал у нього — завжди диво, одкровення. Від екстатичного переживання прихованого до смиренного споглядання явленого — такий рух режисерської думки. Безсловесність шляху й Слово кінця — вербальні знаки цього руху. Ідея містичного досвіду блискуче сформульована у Ейзенштейна: в процесі екстазу “екстатик... виходить до щонайранніх форм — тому він неминуче й мусить потрапити у переживання “Essence” й “Être” — становлення й принцип становлення, а образ “персоніфікованого бога” з’являється в нього “потім”, коли він повертається “збагачений” безпредметним і безобразним переживанням екстазу, до стадії нормального стану”¹.

Ми можемо безнастанно тлумачити езотеричність подібної кіномови й про супутню їй складність. Проте, мабуть, краще відразу пояснити смисл цієї складності. Дивитися Тарковського — значить, самоті накласти на себе епітиму. Болісне переживання екранного часу може завершитися дивом. Ми говоримо “може”, тому що одкровення в Тарковського не інтелігібельно; воно — випадковий хист співпереживання. Тому “раптом” у Тарковського не виправдане сюжетом: воно вистраждане художньою формою.

У фіналі “Соляриса” Океан, який дістав дозу жорсткого інформаційного опромінювання, раптом занепокоївся, оповився густою пеленою космічного туману, закипів, запалав і вихлюпнув на поверхню свою моторошну, невисловлювальну відповідь. Мистецтво-знавці ще довго сперечатимуться про смисл цих кадрів: герой Кріс повертається у свій земний дім; зі стелі по стінах дому й по книжкових полицях струменить вода; на поріг виходить батько Кріса, за сюжетом — давно вже померлий; блудний син і космічний блукач, Кріс приходить до батька і преклоняє перед ним коліна, — батько всепрощаючим жестом покладає руки на плечі синові.

В.Скуратівський вбачає тут вплив ідеї “повернення батьків” видатного російського філософа Миколи Федоровича Федорова². І.Злотуський вважає цей епізод алюзією на біблійну притчу про блудного сина. Обидві версії досить переконливі й чудово взаємодоповнюють одна од-

¹ Ейзенштейн С.М. Избранные произведения: В 6 т. — Т. 3. — С. 207.

² Утопія Миколи Федорова — це світ невмирущих поколінь, де віра й досвід нагромаджуються безперервно, насичуючи до повноти людське знання про Бога. Воскреслий у “Солярисі” батько — це Одкровення Миколи Богослова.

ну. Але як пояснити все те, що відбувається за тим, що далекі не вкладається в особливе прочитання християнської притчі? Як пояснити видовище, досягнуте простим відводом камери й розширенням перспективи, коли й будинок, й острів, і блудний син, і повернений батько опиняються в оточенні зусебіч киплячої водяної стихії? Можливо, всі вони — думки Океану, примари господньої уяви; а можливо, перед нами двійники героїв картини, втілені Оксаном, який почув нарешті людський розум... Та саме ці кадри переконують нас “...у повсякчасній можливості відповіді, подоланні німоти, переходу до вистражданого слова...” і це “вистраждане слово” — з Тютчева.

Диво останніх кадрів “Соляриса” немислиме без тютчевського вірша “Как океан объемлет шар земной”. Насторожує перший рядок. Океан, який обіймає *землю кулю*, куди ближчий смислу фільму “Солярис”, аніж відсторонено-холодний океан Станіслава Лема. Давид Самойлов відреагував на роман Лема віршем “Читая фантаста” (присвята “С.Л.”, що передусь віршу, — безумовно, ініціали автора “Соляриса”):

Что если море — мыслящее существо,
А волны — это мысли моря,
И зыбкое зеленое стекло
Подвижная пронизывает воля?¹

На мить Самойлов уявляє себе “мислячою стихією” і зненацька відступає, жахаючись богоподібності “мудрого океану”:

Как страшно быть смятением земли,
Быть мозгом, всеобъемлющим и диким...

Відсторонений погляд Самойлова на океан не збігається з стороннім поглядом на океан останніх кадрів “Соляриса”. Самойлова страхає перспектива “бути богом” — “мозгом всеобъемлющим и диким”. Тарковського страхає інше — бути поза богом. У Самойлова — погляд ліричного героя на океан; у Тарковського — страшно вимовити! — погляд Океана на нас. Океан — не об’єкт спостереження. Навпаки, ми — суб’єкти його переживання. А щоб космічний холод проймав нас сильніше у фіналі фільму Тарковський сполучає земне життя й буття космосу. Режисер розповідає: “Ми написали один варіант сценарію, який мені дуже подобався. Там взагалі майже все відбувалося на

¹ Самойлов Д. Избранное. Стихотворения и поэмы. — М., 1980. — С. 129.

землі”¹. Тютчевська натурфілософія немовби демонструє розбіжність позиції Тарковського й Лема:

Как океан объемлет шар земной,
Земная жизнь кругом объята снами;
Настанет ночь — и звучными волнами
Стихия бьет о берег свой.

Океан, який обіймає *земну кулю*, — це, по суті, і є *ідея* “Соляриса”². Звичайно, мав рацію Лем, коли не сприйняв цей фільм як екранізацію свого роману. Тарковському взагалі не потрібна була лемівська фантастика — як не потрібна йому буде у “Сталкері” фантастика Стругацьких³. Він знімає про інше й інші ставить питання. Тому, ймовірно, фінальна метафора, як і ідея фільму, радше з тютчевської поезії, ніж з роману Лема:

Небесный свод, горящий славой звездной,
Таинственно глядит из глубины,
И мы плывем, пылающею бездной
Со всех сторон окружены.

Інтелектуально-раціоналістичних пояснень до фіналу “Соляриса” можна вигадати скільки завгодно, проте не можна заперечувати: *метафора* Тютчева й *кінометафора* Тарковського — з одного й того самого мислительного ряду. Вони синонімічні не тільки за темою, але й за мовою.

За Тарковським, ми охоплені снами, як Всесвіт богом; ми рухаємось обійняті “палаючою безоднею” мислячого океану; ми не завжди у бозі, але господь завжди в нас; його єдиносутність не доводиться, але переживається. Перед нами не метафізика Лема, але містика Тарковського.

У “Солярісі” є й інші епізоди, що викликають у пам’яті тютчевські рядки. Пілот, який прилетів з “Соляриса”, плутано розповідає спеціальній комісії з солярістики про страшні видіння, котрі виникають на поверхні Океану. Одного разу під час чергового польоту пілот по-

¹ Встать на путь... — С. 127.

² Знаменний збіг обставин: на ювілейному вечорі пам’яті А. Тарковського у вступному слові мистецтвознавець Л. К. Козлов перед демонстрацією “Соляриса” процитував “Притивоостояние Марса” Заболоцького, яке закінчується словами “и эта малая планета — земля злосчастная моя”.

³ Див. про це докладніше: Стругацкий А. Каким я его знал // Огонек. — 1987. — № 29. — С. 7, 8.

трапляє у густий туман. Видимість пропадає зовсім. Щоб вийти з-за хмар, він спускається нижче до поверхні Океану. Раптом у розвідках туману з’являється міраж — велетенське живе немовля. Розповідь пілота приймають за хворобливе марення. Важко, звичайно, повірити у подібні речі. Однак російській літературі давно знайомі такі видіння. Її столітньої давнини прецедент цілковито виправдовує реальності міражів Соляриса. Вірш Тютчева “Сон на морі” продовжується у екранних “видіннях над океаном”:

Я в хаосе звуков лежал оглушен,
Но над хаосом звуков носился мой сон,
Я много узнал мне неведомых лиц,
Зрел тварей волшебных, таинственных птиц,
По высям творенья, как бог, я шагала...

До речі, в романі Лема “обличчя”, які уздрів приголомшений пілот, зовсім не “невідомі”. Він впізнає у велетенській дитині — свого залишеного на Землі сина. Такого фантастичного ходу немає в Тарковського. Проте в нього є “вихід у всесвіт, у всеосяжність”, який римується з тютчевськими “высями творенья”. Як бачимо, не тільки *образи* дива в Тарковського й Тютчева подібні один до одного, але й подібні їхні *погляди* на диво.

У розповіді пілота, що з неї починається фільм, і у фіналі “Соляриса” мало схожого. Проте існує певна категорія, яка споріднює їх одне з одним і симетрично обертає одне до одного. Точніш за все назвати її словом “диво”. Ми торкаємось до нього на початку й споглядаємо в кінці. Фільм Тарковського “Соляріс” охоплений тютчевськими образами, як та земна куля, що обійнята снами.

Цікаво зауважити: для Тарковського Тютчев подеколи настільки близький, що він буквально повторює трансформовані в прозу поетичні рядки, не помишляючи про те, щоб цитувати Тютчева. У “Солярісі” дружина Кріса, яка покінчила з собою, але таємничим чином воскресла у своїм інопланетному двійнику, бере до рук власне фото у траурній рамці. За сюжетом, вона — невмируща. Невмируща душа дружини Кріса розглядає фото, де зафіксовані колись вмирущі риси її обличчя.

Она сидела на полу
И груды писем разбирала,
И, как остывшую золу,
Брала их в руки и бросала.

Брала знакомые листы
И чудно так на них глядела,
Как души смотрят с высоты
На ими брошенное тело...
(Тютчев)

Тарковський, розмірковуючи про “Сталкера” й “Дзеркало”, говорить: “Мені важливо було довести, що вона невмируща, ця душа матері. Вона залишається, а все руйнується. Це справді сумно, як буває сумно дивитися... душі, коли вона покидає власне тіло”¹.

Тютчевські рядки розчиняються у словах Тарковського, тютчевські метафори — у фільмах Тарковського. Там, де візуальна й вербальна метафора розчиняються одна в одній — до нас спускається й до нас промовляє сама вічність. І яке б не було її обличчя, в якому б образі вона перед нами не поставала, — чи то іконою (“Андрій Рубльов”), чи Океаном (“Соляріс”), чи Зоною (“Сталкер”), чи храмом (“Ностальгія”), — ми завжди знаємо, що це її, вічності, голос — незбагнений, проте впізнаваний.

Віра

Ще перед тим, як на екрані виникнуть перші кадри “Сталкера”, ми читаємо у титрах про те, що “в самому центрі цивілізації” раптом з’явилося “диво над дивами — Зона”. Повідомляється про це в тексті, підписаному якимось нобелівським лауреатом. Йому невідомо, чи є Зона наслідком зіткнення з Землею метеоритного тіла, аварії інопланетного корабля або виявом діяльності якихось надприродних сил. Ця обставина так і не з’ясовується до кінця фільму. Проте припущення нобелівського лауреата, а радше, спосіб їх передачі, мають джерело, яке, здається, легко знайти.

С горы скатившись, камень лег в долине.
Как он упал? Никто не знает ныне —
Сорвался ль он с вершины сам собой,
Иль был низвергнут волею чужой?

У контексті творчості Андрія Тарковського Зона втрачає таємничість свого походження. В якомусь смислі, вона — слі зіткнення двох кінопланет, “Соляріса” і “Сталкера”, — перетворення

на суходіл мисляча стихія Океану. За Сталкером, Зона може образитись; її слід попереджати про кожний новий крок: вона раптом скрикує, застерігаючи Письменника від божевільного вчинку; її трави коливаються без вітру; її води збурюються без причини. Зона мислить. Сталкер говорить про неї як про істоту одушевлену. Хисткі ландшафти Зони, які змінюються щомиті, ніби натякають: “не то, что мните вы, природа... в ней есть душа, в ней есть язык...” (Тютчев). А.Стругацький розповідає: “Ми написали не фантастичний сценарій, а сценарій-притчу (...). До Зони за справдженням заповітних своїх мрій іде модний Письменник і звичайний Вчений, а веде їх *Апостол нового Віровчення*...”¹. Куди ж він їх веде? У сценарію за “Пікніком на узбочині”, в першому варіанті, та й у самій повісті, бажання — найпотайніші — здійснюються біля так званого Золотого Кола, неогороженого простору, який починається відразу за якимось урвищем. Зовсім інакше у “Сталкері”: герої фільму прямують не до відкритого простору, а до споруди химерних, але надивовижу простих кшталтів. Ця споруда — духовний центр Зони. Ввійдемо зі Сталкером під його склепіння й придивимось до нього якнайуважніше.

Всередині — занедбаність і пустка. Голі стіни нічого не промовляють розуму, але вимагають внутрішнього напруження душі й серцевої зосередженості. На долівці розкидані колби, шприци, пробирки. Раптом (як завжди в Тарковського) лунає телефонний дзвінок, і Вчений, який бере трубку, відповідає кудись: “Ні, це не клініка”. Він не помилився: ця споруда не призначена для того, щоб лікувати плоть. Медицина тут потоптана: пробирки, шприци й колби залляті водою. Лікують тут зовсім інакше. “Треба тільки повірити”, — благально вимовляє юридичний Сталкер.

В однім з приміщень на задньому плані ми бачимо ниші, а по нишах — дивовижні предмети: на масивних ланцюгах звисають невеликого діаметра проржавілі обручі. Не впізнати їх важко: це церковні лампади, що зробилися непридатними. Та їх треба побачити поруч з тим приміщенням, де Сталкер, побачивши Письменника, якій увінчує своє чоло саморобним терновим вінцем, благас: “Не треба тут”. Та де ж менш за все допустиме блюзнірство?

Здається, метафор цілком досить, щоб відновити смисл таємничої споруди. Промовиста заміна Золотого Кола спорудою надає однозначного смислу намірам режисера. Ми добре знаємо цю будівлю, куди

¹ Стругацький А. Каким я его знал. — С. 8 (курс. мій. — І.П.).

¹ Встать на путь... — С. 119.

йдуть, щоб справдилися найпотайніші, навіть невимовні бажання. Фантастичні образи Стругацьких перетворюються в Тарковського у релігійні метафори (Віра, Бог, Храм). Щоправда, Храм, міг бути яким завгодно: зруйнованою базилікою, як у “Ностальгії”; церквою Покрова на Нерлі, як в “Андрії Рубльові”. У “Сталкера” ж обриси й внутрішня обстановка Храму створені за поетичним проєктом Тютчева:

Я лютеран люблю богослуження,
Обряд их строгий, важный и простой —
Сих голых стен, сей храмины пустой
Понятно мне высокое ученье.

Не видите ль? Собравшимся в дорогу
В последний раз вам вера предстоит.
Еще она не перешла порогу,
Но дом ее уж пуст и гол стоит...

В “Сталкері” немає нічого від базиліки, церкви Покрова на Нерлі, інших культових споруд, які мелькають у Тарковського. Будівля Зони — “гола”, тарковська храмина — “пуста”. Навіть думка про віру, яка ще “не перейшла порогу”, буквально відбита в промовах героїв. Письменник і Вчений добираються до заповітної кімнати й утямлюють, що не гідні переступити її поріг. Вони вже дають собі звіт про згубну силу власного безвір’я, але віра ще до них не виходить.

Переступити поріг може вірячий і віруючий — а це не до снаги циніку Письменнику й скептику Вченому. Вони тільки очікують віри, сидячи біля заповітної кімнати. Сталкер — вірний служитель Храмини — благає своїх супутників схаменутися й усвідомити, що доки вони ще не покинули Зону, змога повірити й спастися для них відкрита:

Еще она не перешла порогу,
Еще за ней не затворили дверь...
Но час настал, пробил... Молитесь богу,
В последний раз вы молитесь теперь.

Лірикою Тютчева просотані всі діалоги героїв “Сталкера”. Поява відвертої цитати з Тютчева у фіналі фільму — ми говорили про неї у фрагменті “Захід і Схід” — обумовлена перенасиченістю “Сталкера” тютчевськими ремінесценціями. Храм — центр Зони; відкрита цита-

та — центральне місце міркувань Тарковського про образи Тютчева. У принципі, цитата ця могла бути будь-яка. Однак режисер віддав перевагу *натяку* на Тютчева віршем, здавалося б з проблематикою картини безпосередньо не пов’язаним, а головну тютчевську лінію сховати в глибині.

Характерно, що власне діалогів у “Сталкері” ми не чуємо: герої обмінюються афористичними висловлюваннями. Афоризм — висловлювання самодостатнє, яке репліки у відповідь не передбачає, монологічне. Цей монологізм зрідний тому поетичному монологізму, який, за Бахтіним, будь-який сумнів робить безсумнівним. Герої говорять про духовне гниття віку й про власний душевний розлад, про прагнення до вищої правди й про сумніви в ній, про пошук нової рятівної віри й про страх перед можливістю її профанації за постіндустріальних умов. Можливо, монологізм цих розмов бере початок не із сценарної прози, а з тютчевського вірша “Наш вік”, який виринає з глибини режисерського задуму. До нього збігаються всі сюжетні лінії фільму; з нього почерпуються й нові теми, й образні вирішення.

Тютчевський “Наш вік” — найбільш точне резюме всіх реплік, які лунають у “Сталкері”:

Не плоть, а дух растлился в наши дни,
И человек отчаянно тоскует...
Он к свету рвется из ночной тени
И, свет обретши, ропщет и бунтует.

Безверием палим и иссушен,
Невыносимое он днесь выносит...
И сознает свою погибель он,
И жаждет веры — но о ней не просит.

Не скажет ввек, с молитвой и слезой,
Как ни скорбит перед замкнутою дверью:
“Впусти меня! — Я верю, боже мой!
Приди на помощь моему неверью!...”

Зрозуміло, не завжди й не в усьому Тарковський погоджується з Тютчевим. Але ця незгода потребує дуже широкого контексту — й філософського, й кінознавчого, й суто літературного, який у рамках цієї статті немислимий. Вкажу тільки на одну — дуже важливу розбіжність між ними: герої “Сталкера” просять про віру, проте не

поспішають "відімкнути двері". Вони приречені на довічне маргінальне існування — "на порозі".

Розмірковуючи про близьких йому письменників XIX сторіччя, Тарковський говорить про Достоевського словами, які навдивовижу схожі на міркування Тютчева про віру й невіру: "Достоевський зробив свої великі відкриття тільки тому, що був першим з тих, хто відчув і виразив проблеми бездуховності. Його герої потерпають через те, що не можуть вірити"¹.

Одкровення Тарковського — не для таких зашкарублених циніків, як Письменник і Фізик, але для дочки Сталкера — істоти юної, чарівливої і невиліковно хворої. Тільки для неї Зона вершить фінальне диво. Для неї, за термінологією В.Соловйова, й "відбудеться зустріч".

В "Сталкере" лунає фінал 9-ї симфонії Бетховена. В російських філософів-містиків до фіналу 9-ї симфонії особливий потяг... Саме про нього сказано у Флоренського: "Це — радість, яка має під собою подолане страждання"². Є певна логіка і в тім, що "Оду до радості" Шіллера, яка звучить у 9-й симфонії, перекладав Тютчев.

У одній з останніх монографій про Тютчева читаємо: "Літературна доля Тютчева триває; безумовно, вона приховує у собі нові повороти..."³.

Про новий поворот у долі тютчевської спадщини мені й хотілося розповісти.

Переклад з російської В.І.СИЛЬЧЕНКА

ФІЛОСОФСЬКЕ РОЗУМІННЯ ЛЮДИНИ

В.М.Кондратьєв



КОНДРАТЬЄВ Віктор Миколайович — дослідник історії релігії, історико-філософських проблем традиційних культур Сходу й Заходу. Лауреат (III премія) міжнародного конкурсу на кращу богословську працю, оголошеного християнським благодійно-просвітницьким братством "Шлях до Істини" (Київ). Постійно публікується в нашому часописі.

У пошуках втраченого

Мова — оселя буття. В оселі мови мешкає людина.

Мартін Гайдеггер

Передмова

Справа філософа, як філософа, не називати, а звати, звертаючись до відкритого — і, тим самим, якнайнадійніше прихованого у слові смислу. Смысл є подія зустрічі думки мислячої з думкою осмислюваною, де відкривається можливість свідомості як самоусвідомлення. Смысл здійснює себе в мовчанні, яке не руйнується і не розв'язується в слові, але тільки окреслюється ним, а тому будь-яке слово виявляється достатнім для буттєвого прозріння, якщо сприймається воно в безмежній перспективі свого смислу, до якого звертається мислитель. Мислитель, ясна річ, не той, хто мислить, але той, хто *віддає* себе мислимому, а не

© В.М.Кондратьєв, 1992

© Переклад з російської В.І. Гломозди, 1992

ISSN 0235-7941. Філософ. і соціол. думка, 1992, №1

37

¹ Тарковский А. Слово об Апокалипсисе // Искусство кино. — 1989. — № 2. — С. 93.
² Трубаев С. Музыкальный мир П.А.Флоренского. — С. 88.
³ Основат А.Л. Как слово наше отзовется. — М., 1980. — С. 99.

бере його собі, не привласнює його собі в акті розуміння, тому що досягнути будь-що це означає засвоїти його, засвоїти ж будь-що можна лише пожираючи це. Мислитель, навпаки, віддає себе мислимому, як віддається тільки той, хто любить. Мислитель і є любомудр, тобто, в буквальному сенсі, філософ. І чи не є тому філософствування в певному сенсі подвиг, зрушення (пор.: рос. "сдвиг") запитуючої уваги, відвага виходу з само-достатньої сфери самості, само-стійності, аби поринути в зяяння смислу? А смисл міститься у мовчанні, оселя якого — мова. Мова ж тільки тоді мова, коли вона осмислена. У мові здійснює себе думка, сутність якої розкривається в смислі, що його оселя в мовчанні. Філософствує, отже, не той, хто вирікає істини. Філософствує той, у кому відбувається досвід думки. Але прислухаймося, про що йдеться у цьому реченні: досвід? Слово, яке пролунало останнім, нашорошує. Обережністю напружується слух. Слух, вслуховуючись в чутне, загострюється, вивільняючи увагу. Увага, що стає на варті слова, відчуває в ньому те, що повертає нас до начала, коли було мовлено, що справа філософа не називати, а звати, звертаючись до відкритого в слові смислу. Смысл є думка, в якій міститься смисл мислимого. Той, у кому здійснюється досвід думки, філософ. Але що є досвід, у здійсненні якого полягає справа філософа? Досвід є допитливе запитування. Йдеться, отже, не про статику безлюбного володіння, а про динаміку люблячого запитування. Про що ж запитує любомудр-філософ? Назвати "це", чи не означатиме: порушити інтимність смислу? Висловлене — це завжди підслухане, і, мабуть, саме в цьому смислі будь-яка "висловлена думка є брехнею", як є "брехливими" будь-які чутки.

Роздуми "атеїста"

Народна мудрість твердить: "Кінець — справі вінець". Китайська Книга Змін, — де Універсум, який саморозгортається, стиснутий до меж Канону, що налічує 64 позиції, у структурних рамках яких саме й відбувається це саморозгортання, — завершується багатозначним "Ще не кінець".

Новітня праця з філософської антропології¹ завершується зухвалим: "Людина можлива".

Але як же тоді бути з загальновідомим "Людина — вінець творення"? А може, все справді не таке вже й просте, і вінець цей вінчає зовсім не те, що призначалося до увінчання?

Спробуємо розібратися в цьому складному питанні, наріжним кам'я-

нем якого і буде твердження: людина можлива. І тут, передусім, слід зрозуміти, що ж, власне, означає це "можлива" саме собою. Чи означає це відсутність якогось, ще не зовсім певного "чогось", яке, не зважаючи на це, все ж таки може мати місце в майбутньому, оскільки саме в цьому наявному бутті присутні певні ознаки, які вказують на те, що це саме "щось" якимсь чином *вже* присутнє, *вже* має себе в наявності, хоча й не має *ще* свого певного місця, щоб бути? Або ж, навпаки, це означає, що хоча якесь "щось" і має місце, щоб бути, але, незважаючи на це, воно якимсь чином не відповідає тому місцю, яким визначене й обмежене, у якому дано і в якому задане, і саме в цьому смислі можливе "щось" має можливість себе здійснити й уістотнити, тобто стати істотою-річчю, яка стала доречною саме в тому місці, яким дана і задана? Як бачимо, це проблема здійснюваності саме в просторі і часі. Але вся гострота проблеми полягає саме в тому, що йдеться тут не про абстрактні речі, а про людину, тобто певною мірою і про мене також, точніше, передусім, саме про мене, оскільки я людина. А втім, можна й про саму людину поговорити, як про предмет (чим, власне, й займалася метафізично настроєна еліта безліч століть), але, звичайно ж, про іншу людину, а не про мене — конкретного, трепетного й філософськи настроєного.

І раптом: людина можлива?!

Тут розум нашорошується: а чи не грають зі мною? (Тим більше, що автор отак впрості й твердить: "Гра як проблема філософської антропології".)

Виявляється, я, як людина, *ще* тільки можливий, незважаючи на те, що з усією наочністю я *вже* є.

У такому разі автор вдається до небезпечної гри.

Мабуть, у цій грі він саме й здійснює себе і — в такий спосіб — свою таким от дивним чином утямлену можливість.

Але як все це стосується мене, якщо я вбачаю в такій грі певні зазіхання на мою сутність, яку я сам розумію як цілком здійснену?

Та, якщо бути відвертим до кінця, гра ця якимсь чином зачепила мене, так, що я не стільки захопився нею, скільки був залучений до неї, хоча й не прийняв ще її правил, що їх розуміють саме так: людина можлива.

Тут є над чим замислитися.

Отож: з одного боку, я виявився залученим до гри, в якій стверджується, що людина можлива, але з іншого боку, я відмовився міркувати про людину як про предметну даність, наголошуючи, що метафізика й без цього на таке слабус. Але, як бачимо, тут є проблема, про проблемність якої, в усякому разі стосовно до себе самого, я й не здога-

¹ Сигов К.Б. Игра как проблема философской антропологии: Автореф. дисс. ... канд. филос. наук. — Киев, 1990.

дувався, а якщо й гадав, — про що свідчить моя стурбованість, — то не відверто, — допоки це зачіпало інших людей, — людей, так би мовити, “загалом”, які залучалися через акт мого думання до стихії предметності, людей, з яких стягли їхню, так би мовити, “людяність”, що стала предметом мого розгляду. В такому ракурсі проблема можливості людини, як людини “загалом”, була б для мене прийнятною, коли б я не проголосив уже, зваблюваний накидуваною мені автором грою, що просто не приймаю подібний метафізичний стиль мислення. Отже: розгорнемо цю проблему на предметність предметів, а не предметність опрідметненої в метафізиці людини, і скажемо, наприклад: стіл — можливий.

Дихати, здається, стало легше.

Ну, звичайно, стіл можливий як здійснення мого задуму про цей самий стіл. Насправді, мабуть, стіл цей ще не має свого власного буття, тобто: він не займає поки що свого певного місця в певній реальності. Стіл цей не встановлений поки що ані в просторі, ані в часі, він лише займає “простір і час” мого про цей стіл розуміння. Але цей мій погляд на осягнений моїм розумом стіл може бути реалізований поза простором і часом мого умоспоглядання даного столу, він може бути реалізований у предметній реальності, де й посяде своє, визначене саме мною, місце, явивши собою факт об’єктивної реальності. Якщо з такої точки зору поглянути на проблему людини, тоді людська проблема, яку розуміємо як проблему можливості людини, набуває певного смислу, але в цьому випадку мені довелося б відмовитися від заборони розглядати людину, а значить і мене також, як предмет. І справа тут не стільки в тому, що я не погоджуюсь опрідметнюватися, скільки ось у чому: ствердження такої можливості людини неминує породжувати проблему “суб’єкта”. Здійснюючи задум якого, людина вперше виявляє себе як людину можливу, а оскільки таким суб’єктом не може бути ніхто з представників роду людського — перспектива біотехнології поки що в майбутньому — то, цур мене, цим суб’єктом виявляється Бог. Еківоки у бік Природи тут вже “не пройдуть”, оскільки природа, яку таким чином розуміють, вбирає в себе всі функції божества, що неодноразово наголошувала релігійна критика.

А втім, здається, можливе й інше пояснення?

Радісно і з надією зітхаю.

Очевидно, що весь секрет такої “дражливої ситуації” полягає в тому, що міркуючи про людину, я міркую насправді лише про “ідею” людини, про людину “загалом”? Саме так воно й є. Адже починав я з того, що приймав людину як людину можливу тільки у ракурсі людини гіпотетичної, відмовляючись співвідносити цю можливість із самим

бою, вважаючи себе цілком здійсненим. Потім, коли суть справи зачіпила вже мене особисто, тобто, коли мене втягли до вигаданої автором автореферату гри, у самій суті якої я відчув замах на свою здійснену, як я вважав, людську сутність, саме тоді я, відмовившись міркувати про людину “загалом”, спробував поміркувати про предмети абстрактні, намагаючись такими роздумами якось висвітлити проблему, що постала, але внаслідок такого абстрактного міркування я дійшов висновку, що про людину, як про людину можливу, може йтися лише тоді, коли саму людину розглядати як предмет. І тут виникла така дилема: або людина можлива як чийсь задум про неї, і тоді ми неминує маємо визнати реальність Бога. Або ж ...?

...Ну звичайно ж? Замість того, щоб говорити про себе особисто, я весь час збочую на розмову про людину “загалом”, говорячи ж про людину “загалом”, я неодмінно починаю говорити про Бога. Отже? Спробую поміркувати власне про себе: ось я на руках у матері; а ось я припав до життєдайного соска. Мої батьки — мої вихователі: я є здійсненням або ж нездійсненням їхніх задумів щодо мене. Їхні задуми щодо мене реалізуються через виховання. Виховання якнайкраще, принаймні поки я малий і наївний, здійснюється через гру, завдяки грі, за допомогою гри. І якщо для батьків, для більшості батьків, гра є педагогічним прийомом, то для мене вона є джерелом невичерпної радості, для мене вона — якесь таїнство, в якому всі речі взаємозамінювані, точніше взаємозамінюваним є смисл речей, оскільки для мене всі речі сповнені смислу, а ще точніше — речі і є для мене смислами, подібно до того, як смисли для мене і є речами, а я відчуваю себе творцем і власником цих, підвладних мені, смислів-речей. Далі, скоріш за все протягом періоду статевого дозрівання, я починаю гостро відчувати свою самотність, і з цього моменту вплив батьків на мене, а водночас з ним і їхній задум про мене, наштовхується на моє відчуження, і разом з цим їхня гра зі мною, як і моя власна гра, втрачає для мене усю свою сакральність, через те що в мені починає вирувати-бродити дещо таке, після чого вже не до гри. З цієї миті я сам перетворююсь для себе на свій задум і на своє здійснення цього задуму. Отже, стаючи самотійним, я вперше відчужуюсь як від батьків, так і від гри, завдяки якій вони здійснювали свій задум про мене. Віднині я сам є господарем як своїх задумів, так і свого здійснення цих самих задумів. А гра? Її метастази виявляються у політиці, якою я захоплений, у футболі, за який я “вболіваю”, і таке інше.

Але дисертант зважується стверджувати зворотнє.

Ну, це скоріш за все тому, що він упіймався в лабеті своєї ж власної гри, міркуючи про вигадану людину, я ж відмовився від такого роду міркувань, відмовившись заразом і від такої абстрактної людини — в

ім'я людини реальної, тобто: мене самого.

Здійсненням чийого задуму були мої батьки?

Звичайно ж: передусім їхніх батьків, а потім, у період зрілості, їх же самих.

Здійсненням чийого задуму були батьки моїх батьків?

Чомусь знов стає задусно...

Батьки батьків...?

Природа..?

Еволюція..?

Ні, це, мабуть, не годиться.

Адже я й сам був проти того, щоб наділяти природу атрибутами суб'єкта, тобто — Бога.

Глухий кут?

Стривай, стривай...

Але ж тоді правий автор автореферату.

У чому?

А ось в чому: відчужуючись від гри, ми відчужуємося від себе, як від можливості.

Отож, можливість, про яку згадує автор, якимось чином цілком протилежна тій можливості, яку я покладаю сам як основу свого здійснення?

Адже моє відчуження від гри було наслідком відчуження від задумів батьків щодо мене, яке скоріш за все, було наслідком моєї статевої зрілості.

Якщо таке припущення правильне стосовно мене, то чи правильне воно стосовно батьків моїх батьків?

Дійсно, тут я спіткнувся на розумінні Природи як суб'єкта, але таке розуміння Природи не є правомірним.

Отже, батьком батьків був, о боже правий, — Бог?!

Цур мене від таких ігор!

Роздуми "теїста"

Сьогодні я протягом усього дня міркував над отаким пасажем стародавнього даоса Чжуан-цзи: "Пасткою ловлять зайців. Зловивши зайця, забувають про пастку. Словами навіюють смисл. Вловивши смисл, забувають про слова. Де ж знайти мені людину, яка б забула всі слова? Ото б ми з нею побалакали!"

Про що тут йдеться? Про що я думав, міркуючи над цим пасажем? І що це взагалі таке — думати?

Можливо — пізнавати?

Але як ми пізнаємо будь-що?

Як взагалі можливе пізнання?

Звичайно, можна піти на уклін до старого Канта, котрий так само сушив собі голову над подібними питаннями. Але що це мені дасть, якщо мене задовольнить в його відповідях лише те, що я й без нього вже знаю.

Звідки я знаю *це*?

Що це таке взагалі — знання?

Платон, наприклад, у діалозі "Тестет", посилаючись на Сократа, який і собі посилається ще на когось, наводить таке визначення знання: *ἀληθὴς δοξά μετὰ λόγου* (201 с.). Українською мовою це визначення перекласти практично не можна, оскільки витлумаченню будь-якого слова можна присвятити, як це зробив Гайдеггер, окрему працю, але смисл його приблизно такий: ми не висловлюємо словами своє знання, але саме у висловлюваному словами ми вперше своє знання виявляємо.

Що це означає? Чи не означає це те, що звертаючись до досвіду того самого Платона, або, наприклад, Канта, я з їх допомогою лише актуалізую в собі самому своє власне знання? Скоріш за все, так воно й є. Але ж мене цікавить зовсім інше: я хочу дізнатися, що це таке — *моє* знання?

Ясна річ, знання неможливе без пізнання, а пізнання неможливе без розуміння, розуміння ж, у буквальному сенсі цього слова, є засвоєння, пожирання, і це правильно не так з філологічного, як, так би мовити, з онтологічного боку, з чим, сподіваюся, погодиться не лише філолог, знайомий з історією мови, а й християнин, знайомий з історією гріхопадіння.

Але як саме я дійшов такого твердження?

Через пізнання?

Тобто — пожираючи?

Безумовно, можна послатися на Одкровення, в якому мені відкрився такий стан речей. Але, знову-таки, якщо я сприйняв це відкриття, значить, воно вже було приховане в мені самому?

Так значить, ми пізнаємо те, що *вже* є пізнаним, саме так, як з'їдаємо те, що *вже* є з'їденим? Як казав Парацельс: людина є те, що вона їсть. Включаючи сюди, звичайно, їжу "духовну".

Але ж у пізнанні я можу сприйняти лише те, що *вже* є в мені? Навіщо ж мені їсти, якщо я *вже* ситий?

А може, це й є та сама облуда ненажерливості?

Хоча, цілком можливо, що справа полягає в облудній установці розуму на те, що "все в мені і я в усьому", виходячи з якої, можна стверджувати, що знання є пізнання того, що знаєш?

Я весь час перебуваю в сенсовому полі Одкровення.

А “Таємна Вечеря”?

Так, може, вся проблема саме в тому, щоб вирватися з цього кола?

Чи, мабуть, справа в тому, щоб уперше й цілком увійти до нього?

Хто — запитує? Хто — відповідає? Хто запитує в тому, хто запитує? Хто відповідає в тому, хто відповідає? І чи запитуємо ми взагалі, коли запитуємо? Чи запитують наші запитання? Або лише ті, хто молиться, спроможні з надзвичайним захопленням і палким подивом переконатися, що ніяке напружене запитування й ніяке запитальне напруження, одне слово — будь-який заклик не залишиться без відповіді? Саме так: правильно поставлене запитання не має відповіді в розумінні його розв’язання, в розумінні розв’язку у відповіді, в розумінні “зняття” запитання — відповіддю. Правильно поставлене запитання має відповідь у іншому розумінні — як відповідь-відгук на поклик; як можливість відповісти новим запитанням на поклик-відповідь; як діалог. Інакше кажучи, запитання, на яке можлива відповідь у розумінні зняття запитання, його розв’язання у відповіді — не є у справжньому розумінні запитанням, точнісінько так, як подібна відповідь — не є в справжньому розумінні відповіддю. Запитання загалом не є щось, що розв’язується. Запитання є вказівкою на стан запитування, вказівкою на готовність запитування. Запитання є інструментом, за допомогою якого входять у такий стан, тобто стан діалога — зіставленості в діалозі.

З ким?

Як дізнатися?

Пізнаючи?

Але що таке — пізнання?

Уся ця ситуація нагадує мені риболовлю (до речі, найулюбленіший образ даосів й майстрів дзену, тільки ловлять вони без гачка й принади, й до того ж не рибу, а місяць, що пливе у воді, його тінь): ми настромлюємо на гачок принаду й закидаємо її в озеро; клює, і ми витягаємо принаду, яку проковтнула риба, а разом із принадою дістаємо й саму рибу, яку з’їдаємо вже ми, — разом з принадою. Отак і виходить, що перш ніж пізнати щось, ми в пізнаване вже вкладаємо певний смисл, котрий потім і здобуваємо, як “начебто” пізнаний. Але ж разом з ним ми витягаємо “щось” понад вкладене, щось “інше” щодо нього? Чи ж бо даремно ми вважаємо його чимось іншим?

Хто ж це морочить нас і водить по колу?

Ми самі? Чи хтось інший у нас самих? Кого запитати?

Я дивлюся на дерево. Я бачу дерево. Звичайно, я бачу його тому, що вже маю смисл, маю ідею дерева, які — смисл та ідея — суть факт мови.

Я дивлюся, виходячи з себе, але бачу, виходячи з мови, і це також факт — факт мого розуміння. Хто ж це — чи то я сам? — укладає розуміння у мову? І хто ж укладає мову в мене?

Невже ж я за деревами не бачу лісу? Але єдине ми бачимо, лише виходячи з множинного, подібно до того, як множинне — лише виходячи з єдиного: такими є, наприклад, слова й літери. Існує навіть таке поняття — всеєдине. І найпершою інтуїцією цієї всеєдності є я сам. Отож, те, що окреслюється цією інтуїцією, має два шляхи реалізації. Шлях перший — до самозамикання (“я є все, й усе є я”), і шлях другий — до саморозмикання (“я є все, й усе є я — остільки, оскільки є Ти, котрий є всім, й усе, що є Тобою; оскільки є для всього Іншобуття, що відкриває себе як Отець”).

Але звідки тут з’явилося Іншобуття?

Воно дане мені як інтуїція, нарівні з інтуїцією Всього, виходячи з реальності мене самого, як інтуїція реальності Іншого.

Тут мої роздуми були перервані дитячим запитанням:

— А що таке Рай?

Якщо це питання поставлене й мені, то як відповісти на нього, не впадаючи до філософського високодумства, “зрозумілого” тільки кмітливим дорослим, і розкрити дитині те Нетаємне, що до нього ця дитина первинно причетна і що воно виявляє себе як утаєне, тому лише, що насправді виявляється воно гранично Відкритим?

Післямова

У моїх роздумах слова “атеїст” і “теїст” узяті в лапки не тому, що персонажі ці, так би мовити, вигадані, хоча сам спір із самим собою, — як атеїста, так і теїста, — спір, що його я намагався тут відтворити, когось може здаватися суцільним вимислом. А для когось, мабуть, цікавим був би лише спір між атеїстом і теїстом. Але цей спір не лише не можна розв’язати — він ще й не починався. Полинув у забуття той факт, що як теїзм, так і атеїзм, походять з єдиного кореня, і поки цей факт не будуть пам’ятати в усій його повноті, про жоден діалог годі й говорити.

Таїна атеїзму прихована в таємниці Богозалишеності: це зойк Христа на Хресті. Таїна ця більш таємнича (якщо взагалі стосовно таємниці правомірно говорити “більш” або “менш”), ніж таїна Боговтілення. Може статися і так, що послідовний атеїст виявиться ближчим до Божественного, ніж теїст, — і обидва однаково далекі від Бога. Один не розуміє, Кого він заперечує, заперечуючи; інший не розуміє, як це може бути, що Його нема, не розуміє самої суті цього “нема”, та й взагалі всілякого “ні”, як, втім, і суті всілякого “так”. Та ані той, ані

той не бачать, звідки, власне, і їхні ствердження, і їхні заперечення. Суть атеїзму так само непрозора, як і суть теїзму. Непрозора і їх тожність: у вірі. Але це вже тема зовсім іншої праці.

Д о д а т о к

У пошуках втраченого слова

(медитативні шкіци)

Давньокитайський філософ Гунсунь Лун, познайомившись з творами Мартіна Гайдеггера, вигукнув:

— Da-sein nicht sein das Sein!

Інший давньокитайський філософ, посміхнувшись, додав:

— Саме так! Людина, всього лише “ось” Буття.

Сказав і підморгнув хитрувато. Це був Чжуан-цзи. Упізнав його за сліпучою посмішкою.

Розбурханий вібраціями їхнього грайливого менталітету, вирішив стати на варті власних думок, а водночас наважився накидати кілька рис до апології Мартіна Гайдеггера.

У чому суть справи?

Уся справа в тому, що в давньокитайській мові це саме “ось” (“чжи”) має значення: “вказівний палець”; до речі, саме виходячи з цього сенсу, стає зрозумілим улюблений заклик патріархів чань-буддизму: не плутати пальця з місяцем, на який він вказує; на це саме вказує також репліка Чжуан-цзи: людина як людина не здійснюється простим фактом своєї наявності (“ю”); навпаки, людина не просто “є”, але є вічнотривалою маніфестацією (“де”) незмінного Буття (“дао”), тобто: людина — це вічна можливість, що являє метаморфози свого “ось” у силовому полі Присутності. Але необхідно, мабуть, пояснити саме це слово, у світлі якого з’ясовується суть усякого слова: що є — присутність? Присутність є при-сутність: сутність-при. При чому? При суті. Існування сущого розкриває суть своєї сутності у при-сутності. Так — у сущому. Там же, де присутня Суть (пор. 2М. 3:14), — Буття. У світлі всього сказаного кинемо погляд в “ось” Буття. І справді, всяке “ось” вказує на те, що є ще й хтось/щось, що на це саме “ось” вказує, тобто: при будь-якому “ось” хтось/щось присутнє. Тут ми повертаємося до розуміння “ось” як присутності-при-Суті (пор. давньоєвр. “Шехіна”-Присутність і персидське Šāh — Цар, Володар; це проллє певне світло на визначення Присутності як Царствующого і Володарючого в Мартіна Гайдеггера).

* * *

Конфуцій.

Заклик до “виправлення імен” (“чжен мін”).

Пригадуєте, в Ісайї: “Голос кличе: На пустині вготуйте дорогу Господню, в степу вирівняйте тихий шлях Богу нашому!” (Іс. 40. 3).

І ці самі слова, повторені Хрестителем.

Неймовірно, але факт: дослівно “чжен мін” можна перекласти словом — “православ’я”.

“Виправлення імен”: тут, як взагалі на Сході, усе значно тонше і глибше, ніж може видатися на перший погляд. Адже “мін” — це не просто “імена”. Це також — знаменитість, це й іменитість: “іменита людина” — людина з маєтком, людина з ім’ям, людина поважного стану, іменитого роду-племені. “Мін”, далі, це також і слава, і сяйво, і, звісно ж, славна людина, як втілення цієї слави і цього сяйва: герой-знаменитість, уславлена людина. Але це ж саме означає також (спочатку) карбування, нанесення славослів’я на бронзу: якась невідома і невидима, безіменна і безкшталтна сила ліпить, вичавлює-формує з матерії-матеріалу щось оформлене згідно з самою собою; але згодом зображення це викривляється, спотворюється, втрачає славу-сяйво першообразу. Виправити, випростати зображення-образ-ім’я саме й означає: відповідати тій “сіятельній” силі, бути її невикривленим, незхибленим проявом, бути відповідальним за те, щоб явити її у собі первісно-чистою, перетвореною аж до повернення до першообразу, а тим самим і прославити, висвітлити-виявити, точніше, дати можливість їй самій сяяти, самій являти свою славу-сяйво — у тобі, у речах, які ти пізнаєш-перевіряєш-випростовуєш (“ге”).

“Виправлення”, таким чином, розуміють (Ван Янмін, наприклад) як “осягнення”, звідси й “ге у”: природознавство, натурфілософія, філософствування загалом.

(Чи не тому справжній філолог завжди має шанс стати і справжнім філософом? Адже тут, окрім усього згаданого, є ще й інтимна спорідненість “логоса” з “софією”.)

Філософствування є запитування про “останні речі” як про “перші речі”, їхні першоімена, — “А все, як покличе Адам до них, до живої душі — воно ймення йому” (І М. 2. 19), — виправлення імен.

Але “виправлення”, крім того, має ще й значення: “центр мішені”, “серцевина”. Отже до останніх речей і до останнього в речах може привести — слово: первозданне.

Такі свідчення Сходу.

Захід прохопився: “Час випав із пазів”.

То ж, може, пошуки автентичного слова стануть так би мовити терапією: вправленням вивихнутих суглобів?

Совість і свідомість.

Свідомість — як викривлення совісті.

“І розкрилися очі в обох з них, і пізнали, що нагі вони... І почули вони голос Господа Бога... І сховався Адам і його жінка від Господа Бога...” (ІМ. 3. 7, 8).

Саме звідси — бо звідки ж іще? — спробую “танцювати”, якщо скористатися слівцем з лексикону “філософії гри”, намагаючись окреслити той контекст, в якому кристалізувалися для мене сенсові поля понять свідомості і совісті.

“І розкрилися очі в обох них” — що це означає? У всякому випадку не те, що досі, тобто до скуштування забороненого плоду з дерева пізнання, були вони сліпі. Тобто, бачили вони до цього якимось іншим чином, ніж після цього, так само, як знали вони до цього в якийсь інший спосіб, ніж після цього? Це первинне бачення і первинне знання я й зву: совістю.

Со-вість: вість-звістка, щось, що стає відомим. Але чи не означає: сказавши, що тобі щось відомо, сказати просто, що ти це знаєш? Причому саме таким знанням, яке ґрунтується на довірі до вісника, що сповістив тобі цю звістку? Чи не таке саме знання-відомість-звістку мають діти, передпосилаючи подібне знання “самостійному” пізнанню?

Со-вість: спів-відання, спів-знання. Одразу ж пригадується, що “відати” — це не просто “знати”, і що відуні, наприклад, це не ті, що знають, а ті, що знають якимсь особливим — сакральним — знанням, так само, як і Веди є збірка не просто знань, а знань особливих, жрецьких, арійських відунів знання.

Особисто мені не до душі цей поділ на знання сакральне і знання профанне: щось таке сталося і в нашій Церкві, яка розділяється нині на сакральну ієрархію священнослужителів і профанну масу вірних, коли ієрархи ці священнодіють у Храмі, обслуговуючи “треби” вірних, а ті... Але чи не до них, до “мирян”, звернені слова: “Але ви — вибраний рід, священство царське, народ святий, люд власности Божої, щоб звіщали чесноти Того, Хто покликав вас із темряви до дивного світла Свого” (І Петр. 2. 9)?

Що є Церква?

І що — священство?

Чи не сталася й тут підміна одного бачення-відання іншим?

Повернемося до Біблії: “І закликав Господь Бог до Адама, і до нього сказав: “Де ти?”... “Хто сказав тобі, що ти нагий? Чи ти не їв з того дерева, що Я звелів був тобі, щоб ти з нього не їв?” (ІМ 3. 9, 11). Подив: як

же це Всевідаючий не відає, де Адам, і чому він ховається? Чи, може, цей подив якимсь чином вказує на той переворот, на те спотворення, образу Отця, яке відбулося, сталося в Едені: Люблячий Отець в очах Адама, розкритих новим баченням, перетворився на Грізного Суддю, від Якого треба ховатися і перед Яким необхідно виправдовуватися.

“Де ти?”: ось він — шанс, можливість, надана Люблячим Отцем Своєму улюбленому синові, який завинив перед ним; надія на можливе покайання. Але Адам уже не бачить Отця, але бачить Суддю.

Так що ж сталося в Едені?

Сталося там і справді щось рокове: той самий “вивих”, глобальний злам, спотворення.

Адам засоромився.

Ось воно, ключове слово: сором. Саме сором вказує на те, що совість ще не відмерла зовсім, але вже набула якоїсь непритаманної їй самій форми, а саме: форми свідомості.

Сором, муки сумління: заклик повернутися назад, до первинного знання, відкинувши знання новонабуте. Що ж нового дізнався Адам?

“А Адам відказав: “Жінка, що дав Ти її, щоб зо мною була, вона подала мені з того дерева, — і я їв” (ІМ 3. 12). Ось воно, нове знання в усій своїй красі: Адам знає, що заборону він порушив через жінку, але хто дав йому дружину? — Бог. Отже: хто винуватий?

Таким чином, гріх не в акті порушення заборони як такої, але в акті самовиправдання — за рахунок Іншого (ось і Єва: “сказала: “Змій спокусив мене, — і я їла”. — ІМ 3. 13).

Розкол прийшов у світ із словами Адама.

Можливо, саме з поверненням справжнього сенсу слів почнеться і повернення блудного сина — до Отця.

А чи можливо?

Переклад з російської В.І.ГЛОМОЗДИ

В.А.Малахов



МАЛАХОВ Віктор Аронович — кандидат філософських наук, провідний науковий співробітник Інституту філософії АН України. Спеціаліст у галузі етики, естетики, історії культури. Автор книг "Культура и человеческая целостность" (Київ, 1984), "Смысл жизни и нравственное отношение личности к миру" (Москва, 1986), "Искусство и человеческое мироотношение" (Київ, 1988), "Стыд" (Философско-этический очерк) (Москва, 1986). Один із постійних авторів нашого часопису.

Кант і Гоголь: подвійний портрет

Потойбічний світ — це не єдине поле для зустрічі та спілкування душ, які скінчили своє земне існування. В кожному з нас, нині живучих, oprіч вигадок й ілюзій, пробувають реальні образи прибулих до нас персонажів — близьких і далеких, із плоті й крові або створених художнім генієм. Підкреслюємо: не просто образи, а образи реальні, які притаманна гнучкість і, отже, вони здатні реагувати на доторки до них і зберігати потенцію породження нового смислу. В кожному з нас щоденно відбувається подія зустрічі людей, які ніколи й не підозрювали про існування один одного, розкриваються таємничі потяги, зав'язуються знайомства, може, романи, для яких власне наше Я — лише посередник, медіум.

І якщо культура — це справді спілкування, то воно актуально відбувається в кожному її суб'єкті, який заново програє на власних підмостках історію людства, його великих імен. І завжди лишається шанс, що з єнного зіткнення таких імен на єнному повороті історії може народитися раптом іскра смислу, яка по-новому освітить зближувальні обличчя, зробить відчутними якісь приховані раніше течії людського духу...

...З образом І.Канта у вітчизняній літературі звично асоціюється

фігура Ф.М.Достоевського. Підказане Д.С.Мережковським¹, це порівняння лягло в основу відомої книжки Я.Е.Голосовкера². Думається, не менш продуктивним з погляду з'ясування духовної особистості Канта могло б бути зіставлення його з іншим корифеєм нашої культури — М.В.Гоголем.

На перший погляд, таке зіставлення може, звісно, здатися парадоксальним, надто велика глибина фактичної плоти культури, що роз'єднує героїв нашого нарису. Кант — зразковий філософ, Гоголь аж до кісток майстер слова. Кант — протестант і раціоналіст, Гоголь — православний, містик, один із найбільш містичних вітчизняних письменників. Ні про який прямий вплив Канта на Гоголя мовити також не доводиться. Окрім помилкових рядків з доносу на професора Ніжинської гімназії вищих наук (де вчився юний Гоголь) М.Г.Белоусова, котрий нібито викладав з основ "філософії Канта і пана Шада"³, в нас, здається, немає для цього жодних реальних підстав. Сам Гоголь знав, певна річ, про кенігсберзького мудреця, але згадував про нього скупі і відсторонено — не як про владаря дум, а як про взірць мирської мудрості. І тільки. Ні відчуття якої б то не було близькості, ні, навпаки, духовного відштовхування ми в цих поверхових згадуваннях не знайдемо⁴.

Не бачимо ми у творах Гоголя (на відміну від згаданого випадку з Достоевським) і якогось явного тематичного перегуку з Кантом — якщо, звичайно, не згадати про ті гротескові пасажі проти не шанованої письменником німецькості, які з фатальною точністю влучили у філософа з Кенігсберга — цього німця з німців.

Автім, чому б не згадати? Усім відомий Шіллер із повісті Гоголя "Невський проспект" ("він Шіллер", часто говорить письменник про німця взагалі)⁵; звісно, "не той Шіллер, який написав "Вільгельма Теля" й "Історію Тридцятилітньої війни", а відомий Шіллер, бляшаних справ майстер з Міщанської вулиці"⁶. Ще з двадцятирічного віку, як з'ясується з гоголівського тексту, цей Шіллер уже "розмірив усе своє життя і ні в якому разі не робив жодного винятку. Він вирішив уставати о

¹ Мережковский Д.С. Л.Толстой и Достоевский. — СПб., 1901. — С. 338; 346 — 347.

² Див.: Голосовкер Я.Э. Достоевский и Кант. Размышление читателя над романом "Братья Карамазовы" и трактатом Канта "Критика чистого разума". — М., 1963. Цікаві критичні зауваги з приводу праці Я.Е.Голосовкера див., напр., у кн.: Гайденок П.П. Трагедия эстетизма. Опыт характеристики мирозерцания Серена Киркегора. — М., 1970. — С. 212 — 219; Гулыга А.В. Кант. — М., 1977. — С. 124 — 125, 287 — 293.

³ Цит. за: Вересаев В.В. Гоголь в жизни. Систематический свод подлинных свидетельств современников // Соч.: В 4-х т. — М., 1990. — Т. 3. — С. 381.

⁴ Див.: Гоголь Н.В. Петербургские записки 1836 года // Соч.: В 7-ми т. — М., 1967. — Т. 6. — С. 189; Гоголь Н.В. Выбранные места из переписки с друзьями // Там же. — С. 254.

⁵ Гоголь Н.В. Письмо М.П.Балабиной. 18 (30) мая 1839 г. // Переписка Н.В.Гоголя: В 2-х т. — М., 1988. — Т. 1. — С. 320.

⁶ Гоголь Н.В. Невский проспект // Соч.: В 7-ми т. — Т. 3. — С. 35.

сьомій годині, обідати одружій, бути точним у всьому і бути п'яним кожної неділі. Він вирішив собі протягом 10 років нагромадити капітал із п'ятдесяти тисяч, і вже це було так точно і невідворотно, як доля, бо скоріше чиновник забуде зазирнути в швейцарську свого начальника, ніж німець зважиться змінити своє слово... Акуратність його сягала до того, що він вирішив цілувати жінку свою на добу не більше як два рази, а щоб якось не поцілувати зайвий раз, він ніколи не клав перцю більше як одну ложечку у свій суп"¹ і т.д. Хто хоче, може порівняти цей опис як одну ложечку у свій суп"¹ і т.д. Хто хоче, може порівняти цей опис не менш яскравою характеристикою способу життя Канта у Г.Гейне², згадати про кулінарні дивацтва великого філософа, втім неодруженого; погодьмося, однак, що все це якщо на щось і вказує, то саме на далекість двох душ, філософа й письменника, їхню належність до цілком різних культурних і життєвих світів.

Тим примітною є глибока типологічна подібність між нашими персонажами, яка починає виявлятися вже, мабуть, за такого погляду на них.

Насправді. Розпочнемо з того, що і Кант і Гоголь завоювали увагу сучасників головним чином завдяки незвичайній критичній моці своєї творчості: філософський аналіз першого і "видимий світові" сміх другого за своєю руйнівною силою варті один одного³. Водночас як для Канта, так і для Гоголя оця руйнівна робота аж ніяк не була самоціллю, очистивши неабиякий майданчик для прийдешнього будівництва, тої і той були родоначальниками величезних духовно-творчих рухів свого часу: класичної німецької філософії і класичної російської художньої літератури XIX століття, яка, з багатьох поглядів, була спадкоємницею німецької класики. Як Кант, так і Гоголь значною мірою передбачали головну проблематику згаданих течій, що незмінно визнавали послідовники кожного з них: в тому самому значенні, в якому російські письменники 40 — 60-х років, за висловом Достоевського в розмові Мельхіором де Воює, "вийшли з "Шинелі" Гоголя"⁴, Фіхте і Гоголь "виходили" з кантівської критики розуму.

Безперечно, ці факти загальновідомі. Проте вже просте зіставлення змушує уважніше вдивлятися в знайомі обличчя. Чи міститься в самій спорідненості згаданих напрямів думки й творчості цих і ніяких інших — якийсь неповторний особистісний елемент, де

¹ Там же. — С. 40.

² Гейне Г. К истории религии и философии в Германии // Собр. соч.: В 10-ти т. — М. 1958. — Т. 6. — С. 96 — 97.

³ Характерно, що в одному зі своїх кинутих мимохідь зауважень про Канта Гоголь уживав епітет "усупереможний" (див.: Гоголь М.В. Шлегер, Миллер и Гердер // Соч. В 7-ми т. — Т. 6. — С. 107).

⁴ Воює М. де. Современные русские писатели. Достоевский. — М., 1887. — С. 16.

кий образ особистого авторства, як своєрідна трансцендентальна умова їх здійснення у світі?

Отож, придивімося якнайуважніше.

На світі чимало диваків, а про дивацтва Канта і Гоголя нам ще належить сказати далі. Поки що відзначимо лишень одну, але визначальну і спільну для них химерність — деяку, так би мовити, трансцендентальність їхнього образу. Обидва мовбито не вміщаються у відведений їм локус фактичного буття, витають навколо нього наче якась хмара, тим менш осяжна, чим визначенішими, різкішими постають їхні явні фізичні й духовні риси¹.

Ось Кант — "дідусь, надзвичайно білий і ніжний", за враженням М.М.Карамзіна², і він же — "всепереможний" терорист думки, побратим Робесп'єра, на важицю якого доля кинула — страшно сказати! — самого Бога³.

А ось Гоголь — сміх, звичайно, сміхом, і ніс носом, але ж Гоголя на Русі побоювалися: що стосується "благополучної" версії з приводу зразкової релігійності письменника, то у свідомості нащадків вона раз у раз вивергалася у хвилюючі легенди про чи не демонічну природу його художнього генія⁴.

Уявімо на хвилинку, що в якомусь мінералогічному музеї виставлені, поряд зі зразками звичайних земляних порід, частинки тасмничої зоряної речовини, що має величезну питому вагу, яка незмірно перевершує все знайоме нам на землі. Нехай навіть у зовнішньому вигляді цих частинок не буде нічого вартого уваги, — чи не відчуємо ми навколо них якусь онтологічну напруженість, хронічне сум'яття ества?

Безперечним фактом культурного життя є те, що навколо реальних образів Канта і Гоголя, якими вони дійшли до нашого часу, така напруженість існує. Що ж є її джерелом?

Може, читач не засудить нас за те, що версії, які просто пов'язують

¹ Чи не в тому спільне джерело спокусливої гротескності фігур Канта і Гоголя, гротескності, що робить їх улюбленою мішенню для різних жартів і пародій, дружніх і недружніх шаржів? Наша свідомість буцімто дає себе заворожити облудливою зримістю незримого, прозорістю того, що зрозуміти неможливо; приблизно так у всі часи люди любили шаржувати Смерть.

² Цит. за: Гулыга А.В. Кант. — С. 206.

³ Див.: Гейне Г. К истории религии и философии в Германии. — С. 97.

⁴ Наведемо лише два характерних висловлювання: Ф.Достоевський: "Ідеал Гоголя дивний: у підкладці його християнство, але християнство його не є християнством" (Достоевский Ф.М. Записки к "Дневнику писателя" 1876г. из рабочих тетрадей 1875 — 1877 гг. // Полн. собр. соч.: В 30-ти т. — Л., 1982. — Т. 24. — С. 303 — 304).

В.Розанов: "...високу моральну сторону в Гоголі... справді, не можна достатньо оцінити: того, на що він відважився, не зробив ще ніхто в історії. Ми вже сказали раніше, що напрям і джерело генія менш за все лежить у волі його особистого володільника. Але усвідомити цей геній, але оцінити його для людей і для майбутності — це він може. Гоголь погасив свій геній. Невже і це недостатнє свідчення того, чим він був?" (Розанов В.В. Пушкин и Гоголь // Несовместимые контрасты жизни. — М., 1990. — С. 232).

цю напруженість із якимось утручанням надприродних сил, споконвічною хибністю Канта або Гоголя та ін. ми з нашого розгляду виключимо. Водночас обставину, яка нас тут цікавить, навряд щоб можна було вичерпати і простою вказівкою на масштабність німецької філософії і російської літератури (ініціаторами яких були герої цієї статті) в їх поцейбічному, фактичному здійсненні. Олександр Македонський, як сказано в Гоголя, герой, але це ще не причина для того, щоб стільці ламати.

Річ, однак, в тому, що як німецька класична філософія за своїм інтенціональним завданням була чимось значнішим, аніж просто філософія, — спробою цілісного оволодіння світом, — так і велика російська література XIX століття була за своїм інтенціональним завданням більш як літературою, — спробою спасіння світу за допомогою духу й слова. І природно, що перед своїми зачинателями, в їхніх творчих муках, та і та розкривалися саме цим інтенціональним своїм змістом — як абсолютні цілі, що доти покладалися тільки на Бога і от, у секуляризованому Всесвіті, раптом потребували для свого здійснення людських зусиль. Зусиль певної конкретної особистості.

Не випадково і Кант і Гоголь у зрілий період їхньої творчості — автори, по суті, одного твору, втілювачі єдиного грандіозного задуму, що задає граничний масштаб наступному розвитку пробуджених ними напрямів думки. В Канта це його знамениті “Критики” пізнавальних здатностей людини, за якими повинна була йти “доктринальна частина” філософії¹, у Гоголя — “Мертві душі” в єдності першої, критично-викривальної їх частини та другої, спаленої, що мусила подати позитивний ідеал російського характеру і буття. Для кенігсберзького філософа йшлося, в решті-решт, про побудову “непохитної навіки вічної”² системи філософії в її вивершеному вигляді, для засновника російського реалізму — про створення шедевр, рівного гомерівській “Одіссей”, шедевр, здатного морально відродити його батьківщину. В ідеалі, як відзначає у своїй талановитій книжці про Гоголя Андрій Синявський, йому “уявлялася така книжка, прочитавши яку, світ запроменився б красою довершеності, й вічне, безгріхове плем’я зацарювало б на оновленій землі”³.

Отож, обидва — філософ і письменник — брали на себе завдання, що аж ніяк не перекладається на чужі плечі та що однаковою мірою неможливо було ні здійснити до кінця, ні лишити незавершеним. Із цієї ж

¹ Кант И. Критика способности суждения // Соч.: В 6-ти т. — М., 1966. — Т. 5. — С. 167.

² Див.: Кант И. Трактаты и письма. — М., 1980. — С. 626.

³ Синявский А. (Абрам Терц). В тени Гоголя. — London, 1975. — Р. 32.

бо творчо-моральної колізії головно і впливає, на наш погляд, згадана небувала духовна напруженість, що не відпускає кожного з них до останніх днів життя і посмертно оповиває їхній образ. “...Навіщо і чому йому здається, — виплакував свою тугу Гоголь, — що наче все, що не є у ній (Росії. — В.М.), від предмета одухотвореного до бездушного, втупило в нього очі свої і чогось чекає від нього”¹. Віншій (о, зовсім іншій!) емоційній тональності, приблизно те саме міг би сказати про себе та свій стан і Кант.

Можна змиритися з відсутністю продовження “Братів Карамазових”, але внутрішньо неможливо, неймовірно припустити незавершеність “Мертвих душ”, бо половинне спасіння не врятує. Так само можна було б у найгіршому випадку змиритися з відсутністю чогось у пізнього Фіхте або надпізнього Гегеля, проте філософська праця Канта внутрішньо була зобов’язана бути доведеною до кінця. Незважаючи ні на що. Не випадково і в нього, і в Гоголя геть було відсутнє почуття особистої дистанції від того, що він робить: “художнику, якому праця його, з волі Бога, перетворилася на його душевне діло, вже неможливо займатися ніякою іншою працею, і немає в нього проміжків, не спрямується і думка його ні до чого іншого, як би він її не примушував і не силував”².

Можна, звичайно, тільки здогадуватися про те, які справді “танталові муки”³ повинні були зазнавати старіючий, знесилений Кант і Гоголь, котрий “погасив свій геній”... Але імператив зостався імперативом: доки можеш, і вже коли нічого не можеш, уже, здавалося б, із домовини, — пиши, дряпай, виводь карлючки, передовірити нікому, поступатися не можна... В долі і Канта і Гоголя трагізм остаточного життєвого занепаду сил нічим не пом’якшений, відтінку завершальної гармонії в ньому немає, бо не сказано те, що неодмінно мало б бути сказано. І скільки б років не минуло з часу їхньої земної кончини, не згасає відчуття, що Кант усе ще працює над своїм “головним творінням”⁴, що Гоголь ось-ось віднесе, нарешті, в редакцію завершений рукопис “Мертвих душ”...⁵ Такий уже гатунок безсмертя припав на їхню долю.

¹ Гоголь Н.В. Выбранные места из переписки с друзьями // Соч.: В 7-ми т. — Т. 6. — С. 280.

² Там же. — С. 327.

³ Кант И. Письмо Хр. Гарве. 21 сентября 1798 г. // Трактаты и письма. — С. 616.

⁴ Слова Канта про його останню, незавершену через старечу кволість працю (цит. за: Фишер К. История новой философии. — СПб., 1901. — Т. 4. Иммануил Кант и его учение. — С. 102). У зіставленні з Гоголем цікаво, що в оцінці цього свого твору Кант постійно пагається: “То він думав, що він завершений і потребує тільки останнього викінчення... то висловлював бажання, щоб після його смерті він був спалений” (див. там же).

⁵ Збільшивши дозу гротескності (без якої до нашої теми не підступитися), нагадаємо про випадок, коли, за повідомленнями газет, дух Гоголя буцімто продиктував якомусь московському спіриту другий том “Мертвих душ” (“Голос”, 1876, 6 януаря). Про “лист Гоголя з того світу” з іронією згадає Ф. Достоевський (не забуваючи, проте, констатувати: “стиль його”) (Достоевский Ф.М. Дневник писателя. 1876 // Полн. собр. соч.: В 30-ти т. — Л., 1981. — Т. 22. — С. 32; Достоевский Ф.М. Записки к “Дневнику писателя” 1876 г. из рабочих тетрадей 1875 — 1877 гг. // Полн. собр. соч.: В 30-ти т. — Т. 24. — С. 68, 95).

Існують діячі, головна заслуга яких перед культурою полягає в більш або менш удалій спробі “зняття” нагромаджених суперечностей, розв’язання їх в якомусь новому вимірі буття. Такими є в німецькій філософії Фіхте, Гегель; пафос їх творчості — ідеальне подолання реальності, спекулятивний (в тенденції профетично-революціонаристській) вихід за її межі. Таким є в російській літературі Л. Толстой. Чимала заслуга належить, однак, і тим творцям культури, котрі були здатні вмістити у свою душу весь тягар таких суперечностей і не зігнути під ним, достовірно втілити його у створюваних ними творах. Коли існуюче розв’язання “клятих проблем” раптом чомусь перестає задовольняти, люди неминує звертаються до витоків, де ці проблеми подані у первісній, нічим не згладженій гостроті.

Таким є Кант. За усієї своєї трансцендентальності (а скоріше саме завдяки послідовному її проведенню), його філософування ніколи не відходить від головного напруження людської діяльності. Воно лишень учить тому, як цю напругу витримати, рівномірно і усвідомлено розподілити її по всьому складу душевних сил. Інакше кажучи — не тому, як долати культуру (наявний її стан, розраховуючи на світле завтра), а як у ній жити належним для людини чином. Очевидно, що таке діяння співвідносить теперішнє вже не з майбутнім і не з ідеологією майбуття, а з вічністю, яка починається тут і тепер, у єдиній точці достовірної фіксації сущого. Успіх такого діяння — в його епохальній парадигматичності “звідси й у вічність”.

У кантознавчій літературі нагромаджено чимало матеріалів, які potwierджують висловлене розуміння Канта і специфіки його філософування.

У цьому зв’язку можна було б послатися і на хрестоматійний приклад із “річчю в собі”, без якої, за висловом Ф.Г.Якобі, не можна ввійти у кантівську систему і з якою неможливо у ній лишатися¹, — послатися можна і на кантівський підхід до проблеми свободи, і на багато що. Проте скажемо кілька слів про тему, ще недостатньо, на наш погляд, висвітлену в кантознавстві, — ставлення Канта до філософії діяльності, що формується значною мірою на засадах його власних фундаментальних розвідок.

Відомо, що саме Кант як ніхто інший сприяв переосмисленню в діяльнісно-активістському дусі визначального ставлення людини до світу. І пізнання, згідно з його концепцією, простягається рівно

¹ Див.: Якобі Ф.Г. О трансцендентальном идеализме // Новые идеи в философии. — СПб., 1914. — Сб. 12. — С. 9.

настільки, наскільки поширюється спонтанність людського мислення (в установленні такої залежності — суть проголошеного ним “коперніканського перевороту”¹, і вчення про моральність будується як критичний розгляд “практичного розуму”, що експлікує головні категоріальні структури діяльності як такої. Що ж стосується “критики здатності судження”, то тут у низці принципових пунктів можна, мабуть, мовити вже про зародження справжньої теорії діяльності.

Однак парадокс у тому, що накреслюючи чітку диспозицію діяльнісного розуміння людини та її духовного світу², Кант і в стилі свого філософування, і просто як людина зберігав строгу дистанцію щодо хвилі активістичної патетики, що піднімалася навколо нього, зостався чимось чи не чужорідним для неї. Фіхте не випадково дорікав кенігсберзькому мислителю за те, що він, мовляв, “не знає і не розуміє” власну філософію³; в цьому “нерозумінні” — одне з кардинальних дивацтв аутентичного Канта, які й робили його самим собою.

Маючи на увазі власне теоретичну сферу, точніше було б, звичайно, сказати, що Кант “не знає” і не бажає знати ту філософію, яку Фіхте хотілося б уважати кантівською. Показово, що в “Критиці чистого розуму” мислитель кінець-кінцем вважає за потрібне зняти далекосяжне трактування продуктивного уявлення; у “критиці практичного розуму” постулат автономії моральної волі так і не дістає втілення в предметному описі моральної активності, яка реалізує цю волю. Нарешті, і здатність судження, предмет третьої “Критики”, за всього її діяльнісно-творчого потенціалу, по суті, як така, зостається лише псевдодією (А.Койре).

Переклад із російської Т.С.ГРОМОВОЇ

(Далі буде)

¹ Див.: Кант И. Критика чистого разума // Соч.: В 6-ти т. — М., 1964. — Т. 3. — С. 87 — 91.

² Див., напр.: Жуков В.А. Система кантовской философии и ее трансформация в неокантианстве // Кант и кантианцы. Критические очерки одной философской традиции. — М., 1978. — С. 10 — 96; Бурлачук В.Ф. Учение о деятельности и структура философского знания в системе Канта // Проблемы философии. Респ. межвед. научн. сб. — Киев, 1986. — Вып. 70. — С. 46 — 50.

³ Цит. за: Гулыга А.В. Кант. — С. 257.

ЛОГІКА, МЕТОДОЛОГІЯ І ФІЛОСОФІЯ НАУКИ

В.Н.Порус



ПОРУС Володимир Натанович — кандидат філософських наук, старший науковий співробітник Інституту філософії Російської Академії наук. Галузь наукових інтересів — логіка і методологія науки, критичний аналіз сучасної західної філософії науки. Опублікував низку статей, присвячених філософським проблемам розвитку науки, співвимірності наукових теорій, історико-філософському аналізу концепцій представників "філософії науки". Постійний автор нашого часопису.

Системний смисл поняття "наукова раціональність"

Стаття перша. Корабель раціональності між Сціллою абсолютизму і Харібдою релятивізму

Від автора (замість вступу): У дослідженні проблеми раціональності хочеться відзначити досить парадоксальний факт: хоча без обговорення цієї теми не може обійтися практично жодне сучасне філософсько-методологічне дослідження, водночас немає ані загальноприйнятого визначення поняття "раціональність", ані згоди щодо того, що вважати проблемою, пов'язаною з оцим поняттям, ані міцної впевненості в тому, що це поняття взагалі необхідне, а проблема бодай трохи важить для філософії й методології науки. Таке становище цілком можна назвати скандалом у філософії. Але це не повинно на-

© В.Н.Порус, 1992

© Переклад з російської В.П.Неданківського, 1992

ЛОГІКА, МЕТОДОЛОГІЯ І ФІЛОСОФІЯ НАУКИ

засмучувати: згадаймо, що низка таких "скандалів" у природничих науках, у математиці, у гуманістиці надавала потужного поштовху розвитку цих царин пізнання (наприклад, славнозвісні обговорення проблем "безконечно малої величини", "ймовірності", "множини", "сили", "особистості" та ін.). Спогади зміцнюють надію. З нею продовжимо дискусію.

* * *

Проблема раціональності — ровесниця самої філософії, вона цікавила ще Парменіда й елейців. У наш час інтерес помітно посилюється. На те є чимало причин, але, мабуть, найголовніша з них — це важкі часи, що настали для раціоналістичного світогляду: парадокси сучасної цивілізації, занепад духовного буття на тлі гігантського зростання техніки та інформації, нарешті, реальність тотальної катастрофи, що її відчуло людство, яке ще нещодавно уявляло себе невмирущим.

Усе це посилило сумніви щодо міцності фундаменту раціоналізму, в якому центральне місце посідає поняття раціональності — відповідності Розуму, Розумності. Чи не надто вільно мислителі різних епох поводитися з оцим поняттям? Говорячи про розумність буття, діяльності, мислення, вони немовби припускали з'ясування питання про Розум. Якщо відомі його сутнісні властивості, раціональність хоч би чого не становить жодної проблеми: наявність цих властивостей свідчить про раціональність, відсутність — про нераціональність, наявність протилежних властивостей — про ірраціональність. Лишається тільки встановити ці властивості. Спробуймо зробити це на історичному шляху.

Як відомо, починаючи від певного історичного моменту царина науки вважалася оселею раціональності. Далі, якщо наука — втілена раціональність, то критерії раціональності збігаються з критеріями науковості. Таке перейменування видається привабливим: наука — більш "відчутний на дотик" об'єкт, ніж Розум. Напрошується стратегія: досліджується цей об'єкт, виявляємо його сутнісні риси, закономірності існування й розвитку — й отримуємо шукану раціональність в її щонайвищому прояві — "наукову раціональність".

Така стратегія й узаasadничила "демаркаціонізм" — філософсько-методологічну концепцію, згідно з якою існують однозначно визначені критерії, що надають можливість виразно відділити раціональну науку від нераціональних та ірраціональних царин мислення й діяльності. Демаркаціоністами були логічні позитивісти, а також "критичні раціоналісти", які критикували перших. Вони розходилися у питаннях, пов'язаних з вибором критеріїв "демаркації" (верифікація або

фальсифікація наукових гіпотез, значення термінів або принципи “логіки дослідження” та ін.), але були єдині в тому, що якщо вибір зроблений правильно, проблема “демаркації” дістає остаточне вирішення, а отже, критерії науковості (вони ж критерії раціональності) дістають однозначний та незмінний зміст. Раціональність перестас бути проблемою.

Логіко-позитивістський та “критико-раціоналістичний” варіанти демаркаціонізму врешті-решт виявилися невдачливими, хоча їхні прихильники внесли чимало корисних результатів у логіку й методологію науки. Можливо, найбільш повчальним з цих результатів була якраз невдача самої ідеї “демаркації”. Очевидною причиною цієї невдачі стало те, що відшукувані за допомоги тих чи тих абсолютних критеріїв раціональності й науковості межі виявилися “прокрустовим ложем” для реальної наукової діяльності. Це негайно з’ясувалося, тільки-но демаркаціонізм був екстрапольований на історико-наукові дослідження: історія науки ставала або цілковито ірраціональною, або викривлялася до невпізнаності¹.

Очевидно, що така ситуація не могла бути визнана нормальною. Більш ніж дивною була б теорія наукової раціональності, згідно з якою раціональна наука зображувалась би як підсумок ірраціонального розвитку думки. Звичайно, можна було б порівняти таку теорію з “методологічним ідеалом”, який відноситься до реальної наукової практики як належне до сущого. Проте це суперечило б вихідному завданню: замість того, щоб знайти ідеал раціональності у самій науці, довелося б зіставляти науку з ідеалом, покладеним ззовні. А значить, сам ідеал передував би дослідженню критеріїв науковості. Але ж звернення до науки й було викликане сумнівами щодо ідеалів раціональності.

Проте невдачі логічних позитивістів і попперіанців ще не означають краху самої стратегії, яка узасадничує їхній “демаркаціонізм”. Не вдалося знайти “правильний” критерій науковості й раціональності — що ж, не все втрачене, вирушимо у новий пошук! Але будемо вірити, що абсолютний критерій або критерії все можуть бути знайденими. Таку стратегію можна назвати “методологічним абсолютизмом” або просто “абсолютизмом”.

Проте якщо мовилося про віру, то можна зробити й інший конфесійний вибір. Антиподом “абсолютизму” стане тоді “релятивізм” — переконання в тому, що немає й не може бути абсолютних критеріїв раціональності, а тому придатним є будь-який з них, коли взагалі є сенс.

¹ Ця тема докладно досліджувалася у зарубіжній та вітчизняній літературі. Див.: Никифоров А. Л. От формальной логики к истории науки. Критический анализ буржуазной методологии науки. — М., 1983.

займатися такою справою. Адже можна міркувати й так: оскільки абсолютної раціональності немає, то чи не однаковісінько, чи будемо ми називати якісь критерії “раціональними” чи ні? А значить проблема раціональності — мильна бульбашка, псевдопроблема.

Абсолютизм і релятивізм — Сцілла й Харібда філософії та методології науки. Подібно до своїх міфічних тезок, вони мають низку огидних якостей, які перетворюють їх на небезпечних страховиськ.

Абсолютизм антиісторичний, він умиротворює образ науки й дискредитує її як Утілення Розуму, перетворюючи на “символ віри”.

Релятивізм веде до безвіри й скептицизму, розмиває будь-які визначення й межі науки, позбавляє Розум усілякого авторитету, а у підсумку — руйнує раціоналістичний світогляд.

Треба провести корабель методології й філософії науки між Сциллою абсолютизму та Харібдою релятивізму, причому, на відміну від Одиссея, сучасний методолог навряд чи поінформований про те, яке з оцих двох зол менш небезпечне!

Вирушимо за сучасними одиссеями в їхніх спробах вирішити це нелегке завдання.

Полемізуючи з “догматичним емпіризмом” логічних позитивістів, У. Куайн у 60-ті роки висунув програму “натуралізації епістемології”. Її суть полягала ось у чому: замість того, щоб висувати апіорні критерії науковості й намагатися за їх допомоги проводити міфічні “демаркації”, епістемологія повинна дослідити реальний процес наукового пізнання, подібно до того як природничі науки досліджують природні явища й процеси. “Краще зайнятися розкриттям того, як насправді перебігають процеси наукового розвитку й навчання, — вважає Куайн, — ніж фабрикувати вигадані схеми, щоби за їх допомоги отримувати такі самі фіктивні результати”¹. Наукою, здатною впоратися з цим завданням, він уважав у першу чергу когнітивну психологію. “Епістемологія, або щось подібне до неї, мусить посісти своє місце як розділ психології, а отже, природознавства загалом”².

Оскільки теорія раціональності розумілася як частина епістемології, вона слідом за останньою також повинна була стати у шерг природничонаукових дисциплін. Концепція Куайна здобула безліч прихильників і у 70-ті роки була однією з наймодніших епістемологічних програм на Заході³. Проте спроби її реалізації наштовхнулися на серйозні труднощі.

Логічні позитивісти, зокрема Р. Карнап, убачали передпосилку

¹ Quine W. Ontological relativity and other essays. — N.Y., 1969. — P. 78.

² Ibid. — P. 82.

³ Див.: Naturalizing Epistemology. — Cambridge, 1985.

раціональної наукової дискусії у наявності спільного мовного каркаса й універсальної загальнозначущості логічних правил, яким підпорядковане функціонування такого каркаса. Якщо диспутанти користуються різними каркасами, вони — вважали логічні емпірицисти — завжди мають можливість адекватного перекладу своїх тверджень на якусь спільну для них метамову. Проте, як показав Куайн, упевненість у цій можливості є безпідставною. У цьому полягала славнозвісна теза про неповну детермінованість перекладу, у доведенні якої Куайн убачав спростування логіко-позитивістської догми про аналітичність відношення синонімії. Звідси випливало, що поняттю раціональності потрібно надати іншого статусу, відмітного від логіко-емпіристського.

Якого ж саме? Первісні інтенції Куайна полягали в тому, щоби визначити цей статус у термінах біхевіористської психології. Раціональність наукової методології повинна була зводитися до психологічних узагальнень спостережень за ментальними процесами, характерними для науково-дослідницьких ситуацій. Як показали психологічні експерименти, однакові узагальнення можна отримати під час спостереження таких ситуацій, коли вчені застосовують різні, навіть протилежні методи й форми міркувань. Тому біхевіористська когнітивна психологія виявилася увіч недостатнім засобом для пояснення “раціонального консенсусу” або раціональних незгод. Це можна було віднести на рахунок обмеженості самої біхевіористської психології й сподіватися, що інші психологічні концепції краще впораються з цим завданням¹. Але критики “натуралізованої епістемології” слушно відзначили, що кожна психологічна теорія, яка в засадничує концепцію раціональності, опиниться перед вибором: або вдатися до оцінки своїх узагальнень до “апріорної” концепції раціональності, або погодитися з неусувною плюралістичністю цих узагальнень і, отже, визнати множинність раціональностей. Перший шлях заперечує саму ідею “натуралізованої епістемології”, другий веде до релятивізму: усіма його небажаними наслідками². Корабель “натуралізованої епістемології” у нерішучості зупиняється перед вибором, шлях між Сциллою та Харібдою не знайдений.

Інший напрям критики “догматичного емпіризму” у західній філософії науки 60-70-х років був пов’язаний з “історизмом” і пов’язаний з іменем Т. Куна. Теза автора “Структури наукових революцій” полягала в тому, що не апріорна методологічна концепція, а лишень історія науки здатна відповісти на запитання про критерії раціональності у науці. Наукове й раціональне те, що прийняте як таке даним науковим співтовариством даного історичного періоду. Кожна “парадигма” встановлює свої стандарти раціональності. Й доки вона панує, ці стандарти є абсолютними, хоча зі зміною парадигм відбувається й зміна стандартів раціональності. Історія кожного разу переосмислюється наново, і немає “надпарадигмального” способу раціонально описати перехід від однієї парадигми до іншої.

Останній висновок особливо дошкульно зачіпав переконання тих, хто вбачав у науковому розвитку об’єктивну логіку й вірив у прогрес, який полягає у збільшенні істинного знання. Кунові був приписаний ірраціоналізм, і йому довелося роз’яснювати, що він виступає не проти раціональності, а проти ототожнення раціонального й логічно-нормативного аналізу. Те розширення раціональності, до якого закликав Кун, полягало у залученні до опису фундаментальних зрушень у науковому пізнанні соціально-психологічного впливу наукових співтовариств. Жодного ірраціоналізму у цій вимозі, звичайна річ, немає. Проте якщо правильно, що соціально-психологічні явища можуть бути пояснені цілком раціонально, то протилежне вже є сумнівним: чи припускає раціональність соціально-психологічне витлумачення? Тут постають ті самі труднощі, з якими зіткнулася “натуралізована епістемологія”, з тією лише відмінністю, що остання апелювала не до соціальної, а до особистісно-когнітивної психології (з точки зору Куайна, суб’єктом наукового пізнання є індивід, натомість Кун таким суб’єктом вважає наукове співтовариство).

Крім цього, твердження Куна про “неспіввимірність” парадигм, про нібито фатальну зміну стандартів раціональності за зміни парадигм викликали чимало заперечень¹. Чи всі стандарти змінюються так радикально? Наприклад, чи можна говорити про зміну логічних законів? Якщо ж не всі, то чому не можна вбачати в “інваріантних” стандартах шукані абсолютні раціональності? Чи рівноправні як критерії раціональності логічні закони та прийняті зразки розв’язання “головоломок”? Кун не дуже обтяжував себе такими запитаннями.

Лінія на розширювальне тлумачення раціональності була продовжена й розвинена іншими “історичистами”, котрі хоча й критикували Куна стосовно низки принципів моментів, але були згодні з ним у тому, що раціональність у науці — поняття, яке потребує ревізії.

С. Тулмін, на відміну від Куна, драматизує зміну стандартів

¹ Див.: Stabber E. Rationality in naturalized epistemology // Philosophy of science. — 1984. — Vol. 51. — № 1. — P. 64 — 78.

² Див.: Siegel H. Can philosophy of science be naturalized? // International Congress of Logic, Methodology and Philosophy of Science: Abstracts. — M., 1987. — Vol. 4. — Part 7. — P. 170 — 172.

¹ Див.: Горус В. И. О философских аспектах проблемы “несопоставимости” научных теорий // Вопросы философии. — 1986. — № 12. — С. 57 — 70.

раціональності через “наукову революцію”. Стандарти раціональності або, як висловлюється Тулмін, “матриці розуміння” (їхню роль відіграють “ідеали природного гатунку”: аристотелівське рівняння руху, закони Галілея, Ньютона тощо) співіснують або чергуються, проходячи випробування на “виживання” в “інтелектуальному середовищі” через механізми відбору. “Виживають” матриці, які краще за інші пристосувалися до цього середовища: чинниками відбору можуть бути “когнітивні” й соціальні явища й процеси. Стандарти раціональності адаптуються до змінюваного наукового знання, а елементи останнього також піддаються відбору під впливом домінуючих даних період стандартів раціональності. Весь цей процес взаємного пристосування перебігає у полі силових впливів з боку соціально генерованих чинників. Так Тулмінові вдається, хоча б зовнішньо, уникнути кунівського катастрофізму; еволюція науки дістає властивість неперервності й, крім того, з’являється можливість її моделювання за схемою, запозиченою із еволюційної біології, без звертання до абсолютних демаркаційних критеріїв.

Проте на запитання “раціонально чи нераціонально?”, віднесене як до окремого фрагмента науки, так і до процесу її еволюції загалом, концепція Тулміна здатна відповісти тільки у дусі релятивістської стратегії: те, що раціонально сьогодні, може стати нераціональним завтра, а сама еволюція науки просто не може бути схарактеризована у термінах раціональності. Релятивізм виявляється неминучою платою за історизацію епістемології¹.

Ще більшою мірою до релятивізму тяжіє концепція раціональності П.Фейєрабенда. Замість критеріальної раціональності він пропонує принцип anything goes, який можна витлумачити і як біблійне “всеминає”, і як карамазівсько-смердяківське “все дозволено”. Згідно з цим принципом, рівною мірою правомірні різні типи раціональності, які домінують у різних інтелектуальних традиціях, у різні історичні періоди; навіть індивідуальне судження має статус раціональної норми².

Корабель історичистської епістемології курсує явно у небезпечній близькості до Харібди. Тому прихильники “нормативної епістемології”, як правило — послідовники К.Поппера, намагаються “перекласти стерно” й вислизнути від цього страховиська.

Я.Джарві, критикуючи релятивістський ухил Тулміна, запропону-

¹ Див.: Motyka A. Relativistyczna wizja nauki. Analiza krytyczna poglądów T.S. Kuhna i S.E. Toulmina. — Wrocław, 1980.

² Див.: Касавин И.Т. Теория познания в плену анархии. Критический анализ новейших тенденций в буржуазной философии науки. — М., 1987.

вав розрізняти у структурі наукової раціональності “стабільне ядро” (внутрішню раціональність) і “поверхневий шар” (явну раціональність); наприклад, закони логіки належать до “ядра”, а стандарти розв’язання завдань — до “поверхневого шару”. Самим “ядром” не пояснити зміну наукового знання, але без нього раціональність не оборотно розчиняється у релятивізмі¹. Так реалізується ідея компромісу, окреслена ще І.Лакатосом: сполучення у структурі раціональності абсолютних і релятивних моментів.

Ідея видається привабливою. Проте її важко зреалізувати. Що зберегти до “ядра”, а що — до “поверхневого шару”? Рішення може бути інтуїтивним, довільним. Питання про структуру раціональності вирішується у нераціональний спосіб! Якщо ж під таке рішення підвести якийсь “нормативний” базис, неминуче постане питання про природу самого цього базису. Не можна звернутися за однозначним виправданням і до історичної практики науки, оскільки сама ця практика має бути піддана аналізу щодо раціональності.

“Нормативісти”, звичайно, усвідомлюють ці труднощі. Н.Кертж, наприклад, запропонувала вихід із них, порівнюючи теорію наукової раціональності з ідеалізаційною теорією. Ідеальний образ наукової раціональності говорить про те, якою “повинна бути” наука, щоби зватися раціональною. Стосовно цього образу “більша частина наукової історії, — каже Я.Хакінг, — виявляється ірраціональною”². Але це не біда — адже й рухи реальних тіл відрізняються від галілеївських законів руху!³

Ця аналогія дотепна, проте неслухна. Галілеївські закони дають змогу робити підтверджені досвідом передбачення щодо поведінки реальних об’єктів, натомість нормативна епістемологія дає змогу висловлюватися про раціональність минулих історичних подій у науці, проте не дає змоги робити впевнені прогнози щодо майбутнього розвитку наукового знання. Але річ не тільки у цьому. Нормативна епістемологія змушена бути догматичною й неспростовною! Історія науки, яка не вкладається у прокрустове ложе її догм, проголошується нераціональною “пустхою” (І.Лакатос). Корабель “нормативістів” швидко наблизився до Сцилли!

З одного боку, раціональність науки повинна визначатися якимись критеріями — і щодо цього правду кажуть “абсолютисти”. З іншого бо-

¹ Див.: Jarvie J. Toulmin and the rationality of science // Essays in memory of Imre Lakatos. — Dordrecht, 1976. — P. 311 — 334.

² Hacking J. Imre Lakatos' philosophy of science // British journal for the philosophy of science. — 1979. — Vol. 30. — № 4. — P. 397.

³ Див.: Koertge N. Rational reconstructions // Essays in memory of Imre Lakatos. — P. 359 — 369.

ку, тільки-но якийсь критерій або група критеріїв проголошуються адекватними виразниками наукової раціональності, вона тут-таки перетворюється на “прокрустове ложе” реального науково-пізнавального процесу — і щодо цього правду кажуть критики “абсолютизму”. Очевидно, що історичний розвиток науки не може не справляти вирішального впливу на уявлення про наукову раціональність. Але історична мінливість і відносність наукової раціональності — не те ж саме, що відсутність будь-яких усталених засад, наявність яких зумовлює розуміння науки як вищої форми розумності!

Зрозуміло, суперечка про раціональність — аж ніяк не монополія немарксистської філософії науки. Діалектична традиція підказує, що протиріччя між “абсолютизмом” і “релятивізмом” заводить у безвихідь через метафізичне протиставлення граничних позицій: або абсолютна й незмінна раціональність, яка визначається якимсь універсальним критерієм, або жодної усталеності й визначеності, жодних критеріїв раціональності. Підказка правильна, проте це ще не позитивне вирішення проблеми.

Іноді замість останнього пропонується своєрідна “середня лінія” між названими протилежностями: наукова раціональність визначається сукупністю норм, правил, критеріїв, однак сама ця сукупність не є незмінною та абсолютною, а змінюється у залежності від історичного руху наукового пізнання. Сама ця зміна також є важливою умовою прогресу науки.

Така точка зору почасти нагадує концепцію Куна, але відрізняється від неї в одному істотному моменті: історичний рух науки, згідно з Куном, не має певного напрямку (до істини, до ідеальної науки тощо), тому саме раціональність просто “прив’язана” до кожного періоду панування тієї чи тієї парадигми; з точки ж зору прихильників “середньої лінії”, наука рухається у певному напрямі, існують об’єктивні критерії прогресу цього руху, й зміни раціональності також відповідають отим критеріям.

Наприклад, Я. Сух називає чотири “моделі” раціональності: логічну, онтологічну, епістемологічну й методологічну. Кожна з цих моделей визначена відповідними принципами. Ці принципи не є незмінними (навіть принципи логіки). Приміром, принцип однозначності детермінізму може бути замінений на принцип ймовірнісного детермінізму. “У фізиці, — пише Сух, — по черзі виступали принаймні три моделі раціональності: раціональність античної фізики (аристотелівської), фізики Нового часу (класичної) і сучасної фізики (некласичної, квантової) ... Відмінності між цими моделями у фізиці заторкують філософські принципи (онтологічні й епістемологічні), методологічні, а у випадку квантової механіки, можливо, й логічні”¹.

¹ Such J. Modele racjonalności w fizyce // Studia filozoficzne. — 1983. — № 5 — 6. — S. 215.

Рушійною силою зміни моделей раціональності виступає прогресуюче наближення фізики до істини. Сучасна фізика більш істинна, ніж фізика Арістотеля, тому вона й більш раціональна.

Вимірювати раціональність за шкалою істинності — шлях, який за своєї позірної природності може швидко призвести до парадоксів. Це зазначалося ще Куном. Міркуючи таким чином, ми мусимо зробити висновок, що всі наукові теорії, колись прийняті вченими, а згодом відкинені як не згідні з досвідом, а також уся діяльність щодо їх створення, розробки й застосування були з точки зору сучасної науки принаймні нераціональними. Але ж і ця точка зору не є останньою в історії науки! Чи не виходить так, що вчений, працюючи у межах теорії, що якийсь час успішно слугує його цілям, має право вважати себе раціоналістом, але тільки-но його теорія відкидається, змушений визнати свої помилки й покаятися в ірраціоналізмі?

Розум здатний помилятися. Але й помиляючись, він лишається розумом. Істина — не синонім розумності.

Якщо істина — надто жорстке мірило для раціональності, то не можна заперечувати, що істина є метою наукового пізнання (інша справа, як тлумачиться поняття істини — це вже залежить від філософсько-світоглядної позиції). Значить, раціональність — засіб досягнення істини. Чи дає це змогу точніше визначити раціональність?

Візьмемо визначення, запропоноване О.І.Ракитовим: “Раціональність розуміється як система замкнених і самодостатніх правил, норм та еталонів, прийнятих і загальнозначимих у межах даного соціума для досягнення соціально-осмислених цілей”¹. Перехід від цього загального визначення наукової раціональності до часткового очевидний: соціум — наукове співтовариство, соціально-осмислена мета — істинне знання про світ. Наукове співтовариство приймає якусь систему правил, норм та еталонів, сподіваючись за їх допомоги досягти істини, тому називає цю систему раціональністю. Якщо різні наукові співтовариства приймають різні раціональності, домагаючись однієї й тієї самої мети, то вони можуть видаватися одна для одної ірраціональними. То ж яка із раціональностей, що суперничають, “раціональна насправді”?

У ситуації вибору доводиться покладатися на віру в раціональність, яка приймається, довіритися авторитетові наукового співтовариства. Саме таку пораду дає О.Л.Никифоров: “Боротися варто за ту теорію, в істинність якої ви вірите — це єдино раціональна поведінка з точки зору науки... Нехай, захищаючи відкинену теорію, в істинності якої ви пе-

¹ Ракитов А.И. Рациональность и теоретическое познание // Вопросы философии. — 1982. — № 11. — С. 69.

реконані, ви матимете вигляд ірраціоналіста в очах прихильників перемігшої теорії, в очах цілого наукового співтовариства, що прийняло цю теорію. У своїх власних очах ви раціоналіст. І коли подальший розвиток пізнання приведе до нової переоцінки цінностей, вас можуть назвати єдиним раціоналістом доби панування ірраціоналізму"¹.

Блажен, хто вірує... Тричі блажен, хто бореться за свою віру. Але ж потрібні й об'єктивні підстави, інакше це вже не довіра до авторитету науки, а щось на кшталт релігійного фанатизму!

"Наявність раціональностей, які співіснують, конфліктують або змінюють одна одну, так само як і визнання того, що раціональності, які не зрозуміли або відкинули, не стають од цього менш раціональними, не повинно вести до історичного релятивізму, — продовжує Ракитов. — Оцінка того чи того виду раціональності має здійснюватися не лише з огляду на цінності й цілі, для досягнення яких створені були відповідні набори правил, сталонів і норм, але й з огляду на їхню адекватність об'єктивним закономірностям природи і соціально-економічного розвитку"². Це важливий момент. Щоб іменуватися раціональністю, доцільність системи норм має бути доповнена адекватністю "законам розвитку природи й суспільства". Але що значить для правил, норм та сталонів "бути адекватними" у цьому розумінні?

Ракитов розглядає правила як "особливу форму знань про об'єктивну дійсність, а саме як знання про системи дій і діяльності". Якщо правила — знання, вони можуть бути істинними або помилковими. Істинні правила (раціональність) — ті, застосування яких веде до їхньої повторюваності, "циклічності", в них убачають відображення об'єктивних закономірностей. Отже, раціональність — це істинність норм раціональності.

Але ми вже визнали "наявність раціональностей, які співіснують, конфліктують або змінюють одна одну". Значить, ми мусимо або визнати множинність істинних раціональностей (тоді як бути, якщо одна з них суперечить іншій?), або заявити, що істинною може бути "насправді" лишень одна раціональність, решту ж треба вважати тільки такими, що претендують на істину. А доки істина не встановлена, претенденти на істину мають однакові права. Прихильникам одного з них лишається знову повернутися до Віри у Раціональність, спрямовуючи свій корабель у бік ненажерливої Харібди.

¹ Нікіфоров А. Л. Научная рациональность и цель науки // Логика научного познания. Актуальные проблемы. — М., 1987. — С. 271.

² Ракитов А. И. Рациональность и теоретическое познание // Вопросы философии. — 1982. — № 11. — С. 70.

³ Там же — С. 73.

Саме так і вчиняє, приміром, Х. Патнем. Раціональність, на його думку, має подвійну природу. З одного боку, вона не існує поза конкретно-історичних і культурно-зумовлених форм, з іншого ж боку, вона виступає регулятивною ідеєю, якою ми керуємося, коли піддаємо критичному аналізу будь-які форми своєї діяльності й пізнання. Обидва ці боки єдині, й у способі, яким Патнем їх поєднує, легко відгадуються ідеї Ч. Пірса: абсолютна (й тому недосяжна у будь-якому кінцевому дослідженні) істина є "регулятивною ідеєю", ідеалом; що ж до істинності якоїсь даної теорії, то це питання вирішується колективним вироком учених: істинним визнається те, стосовно чого нині немає досить вагомих сумнівів¹. Патнем трансформує ці ідеї: ідеал істини — це ідеал раціональної прийнятності, якийсь досконалий стан теоретичної системи, до якого, як до регулятиву, спрямовані "кінцеві", наявні форми раціональної прийнятності, зумовлені конкретними ситуаціями вживання мови, комунікації, практичної застосовності знання тощо.

Очевидно, що за такого підходу будь-який наявний стан раціональності — це якась множина критеріїв, прийнятих у науці, причому для конкретних оцінок можуть застосовуватись різні критерії; істина, як і раціональність, є плюралістичною. "З моєї точки зору, — пише Патнем, — істина як поняття не має іншого змісту, ніж правильно-застосовності суджень (за сприятливих умов). Ви запитаете, якими ж є ці сприятливі умови? Їх надто багато, і я не можу виразити їх у певній узагальненій теорії. Істина так само плюралістична, неоднозначна й відкрита, як ми самі"².

Але визнання "плюралізму істини" — ще виразніший крен до релятивізму, ніж припущення "плюралізму раціональностей"!

Враховуючи це, можна як на мету наукового пізнання вказати на щось не таке зобов'язуюче. Наприклад, можна зупинити вибір на "щонайістотнішому" критерії з множини, який утворює раціональність, проголосити відповідність цьому критерію метою й оцінювати результати наукової діяльності й саму діяльність за мірою наближеності до цієї мети.

Таку стратегію пропонує І. С. Алексеев: "...раціональність науки полягатиме в узгодженості окремих елементів знання. Саме узгодженість виступатиме як головна характеристика ідеалу організації знання, що її як мети має прагнути діяльність по його отриманню"³.

¹ Див.: Порус В. Н. Ч. Пирс и современная "философия науки" // Вопросы философии. — 1982. — № 3. — С. 137 — 144.

² Putnam H. Three kinds of scientific realism // The philosophical quarterly. — 1982. — Vol. 32. — № 128. — P. 198.

³ Алексеев И. С. О критериях научной рациональности // Методологические проблемы историко-научных исследований. — М., 1982. — С. 115.

Так раціональність стає синонімом досягненої узгодженості, а теорія наукової раціональності присвячує себе з'ясуванню типів і рівнів узгодженості елементів наукового знання. Серед таких типів будуть узгодження елементів знання у теоретичній системі, узгодження самої системи з експериментальними даними, узгодження різних теорій у межах дисципліни, узгодження дисциплін у міждисциплінарних програмах і, нарешті, узгодження цілої науки з іншими підсистемами людської культури.

Ця концепція узагальнює методологічні критерії “внутрішньої досконалості” й “зовнішнього виправдання”, що їх висував А.Ейнштейн для оцінки наукових теорій: узгодженість елементів наукового знання на всіх рівнях аж до соціокультурного і узгодженість цього знання з емпіричними даними. Якщо це узагальнення взяти за універсальний критерій раціональності у науці, то ясно, що жоден конкретно-історичний стан науки й наукового знання цей ідеальний критерій не задовольняє. Будь-яка теорія — від вузькоспеціальних до фундаментальних — стикається з “аномаліями” й “контрприкладми”, вчені використовують альтернативні теорії, які не узгоджуються одна з одною, але дають змогу узгоджувати різні класи фактів; пояснення одного й того самого спостереження на ґрунті різних теорій можуть не узгоджуватися й навіть бути “неспіввимірними”... Чи означає це, що реальна наука є нераціональною? А чи ж її треба вважати “відносно раціональною” — тією мірою, якою вона наближена до ідеалу узгодженості? Корабель методології виходить у тінь Сцілли...

Далі, запитаймо: чи раціонально робить учений, котрий розузгоджує щонайвищою мірою раціональну теорію (приміром, виявляючи і досліджуючи “аномалію”), вводить додаткове припущення, необхідне для узгодження з аномальним фактом, якщо воно порушує узгодженість з іншими теоріями або навіть з існуючою картиною світу. Ствердна відповідь передбачає припущення: будь-яке “розузгодження” наукового знання раціональне тоді й тільки тоді, коли воно тимчасове, інструментальне, є засобом для досягнення більш повної узгодженості всередині теорії або між теоріями та ін. Але це значить, що наукова діяльність є раціональною лише “заднім числом”, тобто коли досягнута ця сама “більш повна узгодженість” (утім, поняття “більш” або “менш” тут також вимагають якихось серйозних уточнень!).

Крім того, якщо визнати, що узгодженість елементів наукового знання (тобто понять, теорій, суджень-тощо) з експериментальними даними у гносеологічному відношенні може бути витлумачена як “істинність” оцих елементів (саме так рекомендує “класична” ко-

цепція істини!), то наше міркування про наукову раціональність повертається на вже перейдений галс...

Можна спробувати встановити якусь ієрархію цілей наукової діяльності, в якій узгодженість або логічність не матимуть зверхності. Раціональність як і колись буде розумітися як Доцільність, але абсолютною Раціональністю буде та, яка є доцільною стосовно Найвищої Мети, а інші раціональності-доцільності, співвіднесені з нижчими цілями, будуть лише відносними.

Приблизно така стратегія окреслена І.Т.Касавіним. “Раціональність будь-якої діяльності, — пише він, — полягає в її здатності найбільш ефективно і з найменшими витратами сил задовольняти певну соціальну потребу”¹, а “певна потреба є раціональною, якщо її задоволення сприяє соціальному прогресу, нераціональною — якщо вона не має до нього реального відношення, та ірраціональною — якщо вона суперечить йому”². Йдеться про раціональність як таку, й перехід до наукової раціональності не зовсім ясний, оскільки наукова діяльність задовольняє різні соціальні потреби, в тому числі й нераціональні, і навіть ірраціональні. Звідси неминуче випливає, що раціональна наука цілком здатна давати нераціональні результати. Саме цей висновок, як ми пам’ятаємо, викликає сумніви щодо раціоналізму й раціональності загалом. Пошук “адекватного втілення” Раціональності в такому разі повинен переключитися з дослідження критеріїв науковості на дослідження критеріїв соціального прогресу. Тема ця гідна найпильнішої уваги. Проте ризикну стверджувати, що спроби знайти універсальні критерії суспільного прогресу наштовхнуться на ще значніші труднощі, й небезпека релятивізму зростає.

Можливо, тому Касавін згодом значно змінює свій підхід до проблеми раціональності, говорячи про неї як про щось “непозначуване”, плинне, чому ми марно намагаємося нав’язати готові форми; межі раціональності не можуть бути визначені заздалегідь, бо раціональність являє собою диспозиційне поняття-проблему, яке виражає не властивості певної реальності, а лише ставлення до неї. Раціональність — це те, щодо чого замислюються лишень у мить кризи стандартів діяльності, мислення, соціальних орієнтацій, цінностей та ін.³

Я цілком згодний з тим, що раціональність — це проблема, яка не

¹ Касавин И.Т. О социальном содержании понятия “рациональность” // Философские науки. — 1985. — № 1. — С. 64.

² Там же. — С. 65.

³ Див.: Евдокимов В.С., Сатдинова Н.Х. Проблема рациональности в познании и деятельности // Философские науки. — 1988. — № 1. — С. 114.

припускає апріорних рішень. Саме це показує невдача різних варіантів "абсолютистської" стратегії. Безперечним є й те, що ця проблема найгостріше постає у періоди духовних криз. Але з відсутності "готових рішень" цієї проблеми не можна робити висновок про неможливість рішень узагалі. А якщо вони можливі, то завдання методології й філософії саме й полягає у визначенні цих можливостей.

"Непозначуваність", мінливість поняття "раціональність", марні спроби знайти для корабля методологів надійну критеріальну гавань, обминути Сциллу абсолютизму й Харібду релятивізму, викликають сумніви щодо необхідності ба навіть корисності самого цього поняття.

"Слово "раціональність", хоч би яким природним воно видавалося з логічної точки зору, — пише А.Мотицка, — я вважаю не тільки зайвим... проте стверджую також, що воно шкідливе, й не лише тому, що неточність, невизначеність, багатозначність терміна треба визнати його логічними вадами, але насамперед тому, що через ці вади слівце "раціональність" провокує філософів на роздуми й шукання, які заводять у безвихідь та методологічні пастки"¹.

То ж чи не краще відмовитися від цього поняття, а у тих випадках, коли традиція філософування спонукає до аналізу протиставлення "раціонального" та "ірраціонального", замінювати його більш ясними термінами, що менш зобов'язують, такими, як логічність, доцільність, простота, ефективність, узгодженість, і т.д., і т.п.?

Переклад з російської В.П.НЕДАШКІВСЬКОГО

(Закінчення у наступному числі)

¹ Motycka A. Ideal racjonalności. Szkice o filozoficznych rozdrożach nauki. — Wrocław, 1986. — S. 42.

С.Ф.Глузман



ГЛУЗМАН Семен Фішелевич — лікар-психіатр. Один із перших в Україні виступив проти використання психіатрії з метою переслідування "інакомислячих". У 1972 році був заарештований і засуджений за ст. 62 КК УРСР "антирадянська агітація і пропаганда". Відбув 7 років таборів суворого режиму та 3 роки заслання.

Член правління Асоціації психіатрів України, а також член національних Психіатричних асоціацій США, Великобританії, Німеччини.

Автор низки професійних і публіцистичних праць у вітчизняній та зарубіжній пресі. Публікувався і в нашому часописі.

Про один аспект юридичної реальності

"Соціалістичне право справедливе від початку до кінця"

А.І.Екімов. Справедливість і соціалістичне право.

Аби запобігти можливості ухиляння підданих від рекрутської і подушної повинності, а також від подушного податку, Петро I ввів у Росії систему "проїзних листів". Так виникла у нас паспортна система.

Анульована 1917 року, вона була відроджена Сталіним в 1932-му "з метою кращого обліку населення міст,

робітничих селищ і новобудов і розвантаження вказаних населених місць від осіб, не пов'язаних з виробництвом і роботою в установах або школах, не зайнятих суспільно-корисною працею (за винятком інвалідів і пенсіонерів), а також з метою очищення вказаних населених місць від прихованих кулацьких, кримінальних та інших антигромадських елементів"¹. До-

¹ Див.: Постановление Центрального исполнительного комитета и Совета народных комиссаров "Об установлении единой паспортной системы по Союзу ССР и обязательной прописке паспортов" // Собрание законов и распоряжений. — 1932. — № 84.

© С.Ф.Глузман, 1992

© Переклад з російської І.К.Калішевської, 1992

ISSN 0235-7941. Філософ. і соціол. думка, 1992, №1

кументом, що їх видавала радянська держава своїм громадянам для посвідчення особи, став паспорт.

Більше сорока років паспортна система успішно виконувала фінансово-обмежувальну роль, змінюючись і вдосконалюючись. Усі ці зміни мали закрито-інструктивний характер, нез'являючись у широко опублікованих нормативних актах законодавців або уряду СРСР.

"Гласність" перемогла 28 серпня 1974 року: ЦК КПРС і Рада Міністрів СРСР прийняли постанову "Про заходи до дальшого вдосконалення паспортної системи в СРСР", де, зокрема, було визнано за необхідне скасувати деякі обмеження у прописці окремих категорій громадян¹.

Проведена згодом корекція системи відповідно до введеного того ж року "Положення про паспортну систему в СРСР"² не змінила її суті. Вона продовжувала обмежувати свободи і права громадян, зокрема, право на вибір місця проживання в країні. Вимогам інституту прописки, як і раніше, підлягали всі громадяни СРСР, винятки — лише тимчасові (служба в армії, позбавлення свободи). Постанови Ради Міністрів СРСР "Про затвердження положення про паспортну систему СРСР" та "Про деякі правила прописки громадян"³ 1974 року і становлять, власне, й до сьогодні підстави системи паспортно-прописочного права в країні.

Проте факт існування нормативного акту аж ніяк не свідчить про його логічність і, строго кажучи, законність у всій системі правовідносин держави.

У радянській юриспруденції є така правова презумпція: чим вища юридична сила нормативно-правового акту, тим важливіші суспільні відносини він охоп-

лює. Інакше кажучи, підзаконні нормативно-правові акти регулюють менш істотні суспільні відносини. З чим же ми стикаємося в аналізованій ситуації?

Система паспортно-прописочного права СРСР є правовим інститутом, який входить до галузі цивільного законодавства: "Громадяни можуть відповідно до закону... обирати місце проживання"⁴. Цей правовий інститут створюється і регулюється не законодавцем, а урядом; таким чином, паспортно-прописочні правила визначені підзаконним актом.

Виникає природне питання: чому правові норми, що регулюють вельми істотні суспільні відносини і стосуються всіх громадян країни без винятку, перебувають у ранзі підзаконного акту, що явно суперечить статті 9 Основ ("...відповідно до закону...")? Можна відповісти, що в праві відсутній чіткий критерій значимості суспільних відносин. Але це було б формальною відмовкою. Суть же справи в тому, що акти, адресовані всім громадянам країни, закріплюють їхні права і обов'язки, безсумнівно охоплюють важливі суспільні відносини. Інакше кажучи, критерій значимості — в суб'єктивному складі відносин або в ступені загальності відносин суб'єкта, що формулюється.

Нині діючі паспортно-прописочні правила не є самостійним актом уряду, що функціонує у відриві від інших. Система радянського законодавства визначає сферу дії, вертикальні й горизонтальні зв'язки кожного з нормативно-правових установлень.

Для того, щоб чітко продемонструвати положення паспортних правил у цій системі, необхідно підкреслити: а) основним, верховним, незаперечним законом країни

є Конституція СРСР; б) вітчизняний конституційний розвиток затвердив систему моноконституційного акту, що виключає паралельне автономне існування будь-яких рівноцінних за юридичною силою законів; в) будь-які доповнення та зміни повинні бути інкорпоровані в текст Конституції; г) Конституція не містить жодних прямих згадок щодо паспортної системи і режиму прописки в країні.

Наступне після Конституції місце в структурі законодавчих актів СРСР посідають так звані Основи галузей законодавства або основоположні закони типу Основ, які стверджують право громадян СРСР обирати місце проживання, не вказуючи при цьому географічні межі¹.

Ієрархічний зв'язок нормативно-правових актів виражається в тому, що акти відповідного виду, що відзначаються вищою правовою силою, є вихідною базою, підставою для актів меншої юридичної сили, а акти нижчого рівня посідають підпорядковане положення щодо вищого², не можуть їм суперечити, змінювати їх, позбавляти правової сили тощо³.

Наступні за Основами Цивільні кодекси РРФСР та інших республік у ст. 9 і 10 також формулюють право громадян вільно обирати місце проживання.

Виходячи з логіки і формули законодавця⁴, слід уважати неймовірним існування якогось "секретного", неопублікованого акту, що містить паспортно-прописочний регламент. Це слід підкреслити окремо, бо паспортно-прописочні правила визначені не законодавчою, а виконавчою владою — урядом СРСР.

Постанови уряду — це нормативні акти вищого виконавчо-розпорядчого орга-

ну державної влади, який відзначається загальною компетенцією, ці постанови розвивають і конкретизують положення правових актів законодавця.

Саме по собі видання державного нормативного акту, що в деталях визначає паспортно-прописочний режим у державі, є правомірним і логічним. Закон СРСР "Про Раду Міністрів СРСР"⁵ визначає, що у формі постанов приймаються рішення, які носять нормативний характер. Цитована ж вище думка законодавця в Основах і Цивільних кодексах безпосередньо відсилає до нормативного акту в ранзі закону: "...відповідно до закону...". Таким чином, постанови уряду про паспортно-прописочний регламент повинні спиратися на закон, який, на відміну від суто відсильних норм Основ і Цивільних кодексів, конкретно сформулював би положення паспортної системи і режиму прописки. На жаль, ця зв'язуюча ланка відсутня — такого закону немає.

Його відсутність не є так званою "прогалиною в праві". Маємо скоріше "кваліфіковане умовчання" про право через явне небажання законодавця регулювати певні відносини, спираючись на правову норму в ранзі закону⁶. "Кваліфікованим" його можна назвати, оскільки законодавець відмовився відтворювати регламент, що міститься у постановах уряду.

Зрозуміло, що форма держави і соціальний лад справляють істотний вплив на побудову і розвиток системи законодавства. Зрозуміло також, що держава не може допустити абсолютної свободи щодо вибору громадянами місця проживання, хоча б унаслідок існування держав-

¹ Див. Справочник партийного работника. — 1975. — Вып. 15. — С. 432.

² Див.: Собрание постановлений Правительства СССР. — 1974. — № 19. — Ст. 109 — 110.

³ Там же.

⁴ Див.: Основы гражданского законодательства Союза ССР и союзных республик. Ст. 9 "Содержание правоспособности граждан". Існуюча думка, ніби вказаний інститут є частиною адміністративного права, на наш погляд, необґрунтована. І це не абстрактна теоретична суперечка, за нею — ставлення до прав людини.

¹ Там же.

² Поленина С.В., Сильченко И.В. Научные основы типологии нормативно-правовых актов в СССР. — М., 1978. — С. 90.

³ Відомості Верховної Ради СРСР. — 1980. — № 20. — Ст. 374.

⁴ Указ Президії Верховної Ради СРСР "Про порядок опублікування і вступу в силу законів СРСР, постанов та інших актів Верховної Ради СРСР" в редакції від 6 травня 1980 року.

⁵ Відомості Верховної Ради СРСР. — 1978. — № 28. — Ст. 436.

⁶ Лазарев В.В. Пробелы в праве и пути их устранения. — М., 1974. — С. 63.

ної і воєнної тасмниці. Але зрозуміло й те, що всі нормативно-правові акти підзаконного характеру, в тому числі й урядові, не повинні суперечити законам або підміняти його, а покликані розвивати, конкретизувати і деталізувати його — це аксіома.

Відсутність у системі радянського законодавства закону, який регламентував би паспортно-прописочні правила (хоча б стосовно зони заборон, приміром, про державну тасмницю), безперечно, є істотною прогалиною. Тут не дотримується найважливіший елемент ієрархічної побудови нормативно-правових актів — принцип верховенства закону. Відсутність законодавчого акту створює ситуацію, за якої підзаконний акт (постанова Ради Міністрів СРСР) фактично посідає не похідне, як слід було б за рангом, а первинне місце¹.

Ієрархічна структура різних галузей та інших підрозділів системи радянського законодавства (підгалузей, інститутів) має різноманітний видовий склад. Цивільне законодавство, приміром, охоплює не тільки закони, а й акти інших видів — постанови Ради Міністрів, акти міністерств, відомств тощо. У деяких випадках акти, видані не законодавцем, а урядом, навіть мають зверхність, так, приміром, на чолі законодавства про зв'язок стоїть Статут зв'язку Союзу РСР, затверджений постановою Ради Міністрів СРСР².

Безперечно, надання правовій нормі форми нормативно-правового акту — закон, указ, постанова уряду тощо — позначається на її обов'язковості, місці та зв'язку в ієрархії інших норм. При виборі нормативно-правового акту для регулювання якоїсь групи суспільних відносин законодавець не повинен керуватися суб'єктивними міркуваннями, його рішення може бути тільки точним і обгру-

тованим. Паспортно-прописочні відносини, що перебувають у компетенції цивільного законодавства, повинні кореспондувати відповідному нормативному актові в ранзі закону.

Однак цілі підзаконні правила видавання паспортів та їх прописки, які не є законодавчим актом, кореспондують конкретним санкціям законодавств щодо адміністративних порушень, трудового і кримінального. Таке становище з точки зору принципів побудови права — протиприродне. Визначення "порушень паспортної системи" як кримінально караній дії — це визнання самим законодавцем підзаконного акту Ради Міністрів СРСР вищим нормативним актом цього інституту права.

Важливість регламентування основних прав і обов'язків громадян саме в законодавчій формі визначає необхідність зведення в ранг закону низки засадничих актів вужчого профілю, насамперед, очевидно, це стосується паспортно-прописочних правил.

Радянська паспортна система, що обмежує права особи щодо вибору місця проживання і, як наслідок, одержання житла і працевлаштування, введена підзаконним урядовим нормативно-правовим актом, повинна бути, принаймні, внутрішньо не суперечливою і не суперечити нормативно-правовим актам, які вищі за неї в ієрархічному дереві законодавства.

Постанови уряду "Положення про паспортну систему в СРСР" та "Про деякі правила прописки громадян" (1974) детально регламентують порядок видавання паспортів, прописки, виписки тимчасової реєстрації. Докладніші відомості дано в Інструкції про порядок застосування Положення про паспортну систему в СРСР, виданій Міністерством внутрішніх справ (у відкритій пресі не

публікувалася). Постанови дають цілком чітку картину можливостей і заборон. Вони громіздкі, часом їхні вимоги до громадян дещо настирливі, але внутрішньо не суперечливі. Хоч як це не парадоксально, та фактично вони мінімально суперечать і Конституції СРСР, і Основам цивільного законодавства, і республіканським кодексам — з тієї простої причини, що ані в Конституції, ані в Основах, ані в кодексах не передбачено жодного регламенту видавання паспортів та їх прописки. Постанови, що, правда, вже не містять деяких обмежень, наявних в паспортних правилах до 1974 року. Так, утратили силу застосовувані раніше обмеження щодо проживання у деяких великих містах Радянського Союзу та в прикордонній смузі осіб, які були судимі за окремі злочини¹.

Однак і зараз багато хто з громадян, котрі звертаються в органи міліції з проханням щодо прописки, надто ж у великих містах, одержують відмову, яку потім підтверджують і більш високі адміністративні інстанції (спори з приводу таких відмов не підвідомчі судові, досі оскарження їх можливе лише в адміністративному порядку). Приміром, у переважній більшості випадків було відмовлено у прописці особам, які були судимими за особливо небезпечні злочини і які поверталися до своїх родин до Москви або деяких інших міст.

Абсолютно очевидно, що такі відмови є протиправними, проте насправді все складніше: відмови, що суперечать "духові" права, впливають з цілком конкретної його "букви". Саме "право", що охоплює не тільки відкрито друковані джерела, а й так звані "для службового користування", цинічно зневажає засадничі принципи правового будівництва.

Так, 6 серпня 1985 року постановою № 736 "Про внесення змін і доповнень до Постанови Ради Міністрів СРСР від 25

червня 1964 року № 585 "Про затвердження Положення про прописку і виписку населення в м. Москві" та сама Рада Міністрів СРСР (тобто уряд СРСР) різко обмежила можливості прописки в Москві, не інкорпорувавши ці обмеження у свою ж постанову 1974 року. Звичайно, й постанова № 585 від 1964 року, й постанова № 736 від 1985 року — секретні й у "Збірці постанов Уряду СРСР" не опубліковані. Але саме цими актами керуються органи міліції.

Цікава юридична ситуація: ті самі правовідносини регулюються двома нормативними актами, що навзаєм виключають один одного, хоча й видані тією самою інстанцією! Один — офіційний, відкритий, опублікований — ігнорується; другий — закритий, виданий з порушенням засадничих правових постулатів і конкретного положення закону і постанови тієї ж Ради Міністрів СРСР від 20 березня 1959 року "Про порядок опублікування і набирання сили постановами і розпорядженнями Уряду СРСР"² — діє. Згідно з законодавством, всі постанови уряду СРСР, які мають нормативний характер, повинні бути опубліковані у "Збірці постанов Уряду СРСР", і законодавство не передбачає якихось винятків з цього³.

На жаль, постанови № 585 і № 736 — не єдині протиправні документи Ради Міністрів СРСР. 6 серпня 1985 року було прийнято постанову "Про деякі обмеження прописки громадян у місті Києві" (у "Збірці постанов Уряду СРСР" її також немає). По слідах цієї постанови Виконавчим комітетом Київської міської ради народних депутатів було прийнято рішення "Про деякі обмеження прописки громадян у місті Києві" та "Про хід виконання рішення Виконкому міськради...". Обидва, зрозуміло, не опубліковані в "Бюлетені Виконавчого комітету міської ради народних депутатів".

¹ Слід визначити, що і в житловому законодавстві немає прямої згадки про паспортну систему і прописку за місцем проживання, є лише вказівка на "постійне проживання в даному населеному пункті". Хоча прописка, крім інших правовідносин, регулює і житлові умови громадян.

² Див.: Собрание постановлений Правительства СССР. — 1971. — № 10. — Ст. 83.

¹ Зельдов С.И. О правовом статусе судимых лиц // Советское государство и право. — 1979. — № 6. — С. 94.

² Див.: Собрание постановлений Правительства СССР. — 1959. — № 6. — Ст. 37.

³ Опубликование нормативных актов. Монография. — М., 1978. — С. 72.

Москва, Київ... Цей перелік можна продовжити і зрештою перелічити майже всі міста і села країни, радіючи при цьому з дальшого розширення прав і свобод радянських людей, декларованих у постанові "Про деякі правила прописки громадян" (1974). Один з її пунктів звучить так: "...виконавчі комітети міських і районних Рад депутатів трудящих мають право в порядку винятку при наявності поважних причин дозволяти прописку громадян у випадках, не передбачених цією постановою".

Саме ця "слизька ситуація" і є причиною зяючої порожнечі в юридичній літературі: на одній руці вистачить пальців, аби перелічити всі публікації більш ніж за двадцять років про такий феномен радянського права, як паспортний режим, що стосується всіх без винятку громадян країни.

План законопроектних робіт, затверджений Президією Верховної Ради СРСР і Радою Міністрів СРСР, передбачав до 1990 року корекцію Основ цивільного законодавства Союзу РСР і союзних республік¹.

Щодо цього являє інтерес стаття "Про принципову схему Основ цивільного законодавства Союзу РСР і союзних республік", підготовлена співробітниками Ленінградського (нині Санкт-Петербурзького) державного університету, опублікована в журналі "Известия ВУЗ. Правоведение"². Автори пропонують схему Основ цивільного законодавства, де в розділі "Суб'єкти цивільного права" відводять місце статті "Право вибору місця проживання". Формулювання цього права з констатацією (навіть з деталізацією) як гарантій, так і заборон, узаконило б правове регулювання в конкретних випадках.

Справедливість — це гамування сили мудрості. Так учили древні. Мудрість законодавчих рішень гамує силу створенням ефективно діючого, внутрішнього несуперечливого права.

1988 рік

Післямова автора

Я написав цю статтю в лютому 1988 року. Відправив її до редакції журналу "Советское государство и право", додавши записку: "Вельмишановна редакціє! В порядку обговорення концепції нової редакції Основ цивільного законодавства пропоную свою статтю. Хотілося б побачити її саме у Вашому журналі. З повагою, С.Ф.Глузман. 20 березня 1988 року".

Після двох нагадувань прийшла відповідь: "Шановний С.Ф.Глузман! Ваша стаття "Про один аспект юридичної реальності" розглянута в редакції журналу. Стаття не може бути опублікованою з цілої низки причин.

1. Автор не має рації, твердячи, що паспортна система — система обмежувальна. Обмежувальний характер має лише частина цієї системи — норми щодо прописки в Москві, Києві, Ленінграді та деяких інших містах і місцевостях. У деяких країнах існує паспортизація, але без прописки, точніше вона має там реєстраційний характер.

2. "Паспортно-прописочного" права немає (це норми адміністративного права).

3. Рада Міністрів як вищий виконавчий і розпорядчий орган державної влади має право видавати і первинні норми, якщо їх видавання не віднесене виключно до компетенції законодавчих органів (Раду Міністрів не можна вважати просто органом якоїсь "виконавчої влади").

4. У нас нема Закону про держтасмницю, а перелік відомостей, що її складають, правомочна встановлювати Рада Міністрів СРСР; вона ж має право вирішувати, які її акти будуть опубліковані, а які — ні.

5. ...найголовніше — автор не розглянув, навіщо введено обмеження щодо прописки в деяких містах і чи є економічні та інші умови для їх негайного скасування.

Не можна будувати міркування лише на формально-юридичних критеріях.

Безумовною перешкодою до публікації статті є те, що вона стосується норм з постанов Ради Міністрів, які не опубліковані для загального відома.

Зав. відділом редакції
В.П.Антонова"

Коментувати цю відповідь немає потреби.

Минуло всього три роки. Але як змінилося наше життя! Один з тих, хто, відбувши сім років політтаборів і п'ять років магаданського заслання, і хто через горезвісну постанову Ради Міністрів не зміг свого часу повернутися до родини в Москву, — я маю на увазі С.А.Ковальова — нині очолює Комітет по правах людини Російського парламенту. Комітет Конституційного нагляду СРСР розглянув питання про конституційність правил прописки і визнав, що "вони обмежу-

ють право громадян на свободу пересування і свободу вибору місця проживання"¹. Постановою Ради Міністрів СРСР від 8 вересня 1990 року було скасовано деякі обмеження стосовно прописки²...

Та досі всі ми десь прописані. І, як і раніше, інститут прописки загрожує нам покаранням за будь-яке "недодержання". Звичайно, завчасно говорити про негайне, одномоментне скасування вказаного інституту: ні соціальні, ні економічні умови в країні, на жаль, не дозволяють зробити це без негативних наслідків.

Сьогоднішні законодавці спроможні лише впорядкувати вказану систему, привести у відповідність усі її складові і, по можливості, звести до мінімуму обмежувально-каральні її функції. У перспективі ж, слід гадати, законотворча діяльність, ураховуючи сумні уроки тоталітарного НЕправа, орієнтуватиметься на істинно гуманітарні цінності.

Переклад з російської І.КАЛІШЕВСЬКОЇ

¹ Відомості Верховної Ради СРСР. — 1986. — № 37. — Ст. 782.
² Известия ВУЗ. Правоведение. — 1987. — № 6.

¹ Відомості Верховної Ради СРСР. — № 47. — Ст. 1004.
² "Комсомольская правда". — 1990. — 12 сент.

Харві Кран, Алан Лоу, Наталя Черниш



КРАН Харві — директор Соціологічної лабораторії досліджень народонаселення при університеті Альберти (м. Едмонтон, Канада). Доктор соціології. Коло наукових інтересів — соціологія праці і освіти. Один з авторів проекту дослідження "Університетська освіта: досвід навчання і можливості праці", виконаного в університеті Альберти (м. Едмонтон) та у Львівському державному університеті.

У нашому журналі друкується вперше.



ЛОУ Алан — науковий співробітник Соціологічної лабораторії досліджень народонаселення при університеті Альберти (м. Едмонтон, Канада). Докторант. Галузь наукових інтересів — соціологія праці і освіти. Один з авторів проекту дослідження "Університетська освіта: досвід навчання і можливості праці".

У нашому журналі публікується вперше.

© Х.Кран, А.Лоу, Н.Й.Черниш, 1992

© Переклад з російської І.Калішевської, 1992

80 ISSN 0235-7941. Філософ. і соціол. думка, 1992, №1



ЧЕРНИШ Наталя Йосипівна — завідувача Соціологічною лабораторією Львівського державного університету. Доцент кафедри теорії та історії культури. Коло наукових інтересів — соціологія молоді. Автор книги "Молодь: віхи соціальної зрілості. Філософсько-соціологічний аналіз" (у співавт., Львів, 1988) та монографії "Громадська свідомість молоді" (Львів, 1990).

Один з авторів дослідження "Університетська освіта: досвід навчання і можливості праці".

У нашому журналі публікується вперше.

Як живеш, студенте?

Деякі результати порівняльного соціологічного дослідження проблем вищої освіти в Україні та Канаді

Спільне дослідження "Університетська освіта: досвід навчання і можливості праці" було виконано в рамках наукового обміну між університетом Альберти (м. Едмонтон, Канада) і Львівським державним університетом ім. І.Франка. Анкетуванням з аналогічними блоками питань було охоплено 406 едмонтонських і 444 львівських студентів гуманітарних та природничих факультетів другого-четвертого років навчання. Обробка зібраної інформації здійснювалася на комп'ютерній базі канадської сторони.

Передусім слід зазначити, що зміст, напрям і характерні риси системи вищої освіти визначаються соціально-економічною, політичною і культурною ситуацією в країні, характером суспільного устрою. Істотні відмінності в цьому плані між Канадою і Україною позначилися на відповідях студентів обох споріднених університетів, виявили помітні розходження при одержанні вищої освіти у названих країнах. Візьмімо хоча б середній вік студентів обох вузів: у львів'ян він становить 19,8 року, у едмонтонців — 22,8. Таку відмінність, либонь, можна пояснити тим, що переважна більшість студентів до Львівського університету прийшла просто зі школи, в той час як для канадців притаманний більш зважений і тривалий вибір професії — адже від нього залежить доля вкладеного в навчання фінансового та інтелектуального капіталу. Вступові до вищого навчального закладу на Заході, як правило, передус уважне вивчення кон'юнктури ринку фахівців і ринку зайнятості, вибір справи, що найбільшою мірою відповідає схильностям і здібностям особистості, накопичення коштів для оплати навчання тощо. Істотну роль відіграє й навчання на підготовчих курсах при вищих навчальних закладах, бо не всі середні школи і коледжі дають необхідні для вступу обсяг і глибину знань. Паралельно з навчанням на курсах молоді здебільшого працює в обраній галузі — і не тільки заради грошей, а й для того, щоб перевірити на міцність свої соціально-професійні установки,

ISSN 0235-7941. Філософ. і соціол. думка, 1992, №1

відповідність умов, змісту й характеру праці особистим інтересам і можливостям.

У радянському ж суспільстві протягом десятиліть існувала тенденція "престижного" ставлення до вузівського диплому. У суспільній свідомості, надто ж у представників старшого покоління, вкорінилася думка про те, що наявність диплома про вищу освіту автоматично забезпечує високе становище в суспільстві, хорошу посаду, а головне — звільняє від важкої фізичної праці. Тому наша молодь, переважно під тиском батьків, не маючи чіткої професійної орієнтації і не визначивши заздалегідь свій можливий життєвий шлях, масово націлюється на вуз і, за умов проходження конкурсу, зразу розпочинає навчання. На жаль, спостерігаємо тому чимало випадковостей у виборі, наслідком чого стають слабкі мотивації навчання, низький рівень знань, наміри в майбутньому змінити професію. Цим зумовлюється у нас висока питома вага працівників з вищою освітою, зайнятих не своїм фахом.

Відмінності у визначеності соціально-професійних установок і орієнтацій, у способах і якості підготовки до вступу до вузу визначили і відмінності у відповідях, які стосувалися вибору фаху. Одержані дані свідчать про те, що майже половина канадських студентів зробила свій професійний вибір і вид спеціалізації заздалегідь, ще до вступу до вузу; серед їхніх українських колег цей процент удвоє менший. Набагато більше едмонтонців, ніж львів'ян, за умов повторного вибору, спинилися б на тому самому фахові.

Аналізуючи мотиви вибору фаху, відзначимо, що рангові місця відповідей здебільшого збігалися: і львівські, і едмонтонські студенти на перший план висували зацікавленість професією і визнання її важливості для суспільства. Проте канадські студенти здебільшого вважають, що майбутня професія — це передусім можливість виявити свої здібності, українські ж здебільшого думають про її суспільну значимість. Підтвердилася й робоча гіпотеза більшої привабливості для канадських студентів у перспективі добре оплачуваної роботи.

Друга істотна відмінність полягає в тому, що у українських студентів значно менше, ніж у канадських, прагнення до навчання і майбутньої роботи. Це певною мірою дисонує із змінами соціально-економічної ситуації, що відбувається у нас, з переходом до ринкової економіки. Здавалося б, загроза зростання безробіття серед молоді має стимулювати бажання здобути якісну професійну підготовку, змусити по-новому оцінити роль праці й критерії професійної діяльності. Ціннісні орієнтації в свідомості українського студентства змінюються повільніше, ніж реальне становище в економіці, а це може згодом спричинити різкі злами в духовному світі молодих людей, не підготовлених належним чином до жорсткої конкуренції та інших складностей життя.

Канадські співавтори дослідження висловили припущення, що з часом зміни в нашій країні приведуть до змін ціннісних і моральних норм, що існують у західному світі. Проте чи станеться це, покажуть наші майбутні дослідження.

Третя відмінність — у значній диспропорції студентів обох університетів, які мають частково або повністю оплачувану працю паралельно з навчанням на стаціонарі. Серед львів'ян таких 7,7%, серед едмонтонців — 37,7%. Звичайно, і мотиви поєднання трудової діяльності з навчанням різні. Незважаючи на допомогу батьків і стипендію, чимало студентів у нашій країні за умов зростання інфляції відчують брак коштів на прожиття, купівлю одягу, кишенькові витрати, розваги тощо. Проте на практиці кількість тих, хто підробляє, невелика, що, можливо, крім інших причин, пояснюється в нашій країні обмалю робочих місць з частковою оплатою праці, нерозробленістю щодо цього трудового законодавства про надання пільг і гарантій працюючій молоді. Тому набагато більша частина студентської молоді Львова (33,0%) працює лише в часі вакацій, переважно в сільському господарстві або на будівництві. Канадські ж студенти найчастіше мотивують працю необхідністю платити за навчання, небажанням залежати від батьків, прагненням випробувати власні сили і здібності.

Приблизно кожен третій львівський і едмонтонський студент працює на громадських

засадах, без оплати. Неоднакові лише місця прикладання трудових зусиль. Для студентів зі Львова найбільш характерна участь у реконструкції та збереженні історичних пам'яток, захисті доокілля, природоохоронна діяльність, підтримання порядку в гуртожитках, боротьба з правопорушниками тощо. Канадські студенти працюють переважно в лікарнях та шпиталях, будинках для людей похилого віку, в різних добровільних фондах і організаціях.

Наступна відмінність пов'язана з освітою батьків. У студентів Альбертського університету вищий і нижчий рівні освіти батьків репрезентовані досить пропорційно — приблизно 50 : 50. Питома ж вага батьків з вищим рівнем освіти (вищою, незакінченою вищою, середньою спеціальною) студентів Львівського університету становила 76 — 77%, що може свідчити, з одного боку, про самовідтворення таких соціальних груп, як службовці та інтелігенція, а з іншого — про менші можливості здобуття вищої освіти для тих, хто походить із селян чи робітників. Важливо підкреслити й таку, парадоксальну в очах наших канадських колег ситуацію: серед працюючих львівських студентів більшість становлять ті, у кого батьки мають вищу і середню спеціальну освіту. Цьому можуть бути такі пояснення: по-перше, діти з цих родин краще підготовлені до навчання у вузі й тому мають більше вільного часу; по-друге, праця інтелігенції в нашій країні оплачується вкрай низько, і студенти підробляють, не розраховуючи на допомогу батьків. Тобто праця для них не стільки моральною цінністю (що засвідчив кореляційний аналіз), скільки джерелом задоволення життєвих потреб.

Завершуючи порівняльний аналіз одержаних даних, підкреслимо, що й львівські, й едмонтонські студенти були однастайні у багатьох поглядах і життєвих орієнтаціях. І хоча кількісно відповіді інколи суттєво різнилися, рангові місця найчастіше збігалися. Приміром, і ті, й ті обирали професію передусім виходячи з її корисності для суспільства і заінтересованості в ній; більшість керувалася при цьому порадами батьків і близьких. Усі рангові позиції співпали при характеристиці ступеня зацікавленості в навчанні, можливостей одержати роботу за фахом і т.д. Багато подібного і в оцінці навчального процесу: студентам обох університетів пощастило з викладачами — останні люблять свій предмет і проявляють інтерес до студента як до особистості; і тамешні і тутешні студенти високо оцінюють якість одержуваних знань і т.п. Виявлено також спільність думки щодо основних труднощів, які заважають у навчанні: відсутність у бібліотеках потрібних книжок, затишних місць для занять і самостійної підготовки. Однастайні вони і в оцінці важливості праці, права кожного на роботу відповідно до рівня освіти і професійної підготовки.

Як бачимо, у студентів обох, хоча й таких різних країн, більше спільного, ніж того, що роз'єднує й розділяє.

Проведені дослідження стали першими такого роду у відносинах України і Канади (автори сподіваються, що не останніми). Необхідність їх проведення була зумовлена потребою краще ознайомитися з соціальними процесами в житті молоді різних країн, можливістю вивчити досвід вироблення і реалізації державної молодіжної політики.

Т.М.Ковальова, І.В.Подгайнова



КОВАЛЬОВА Тетяна Михайлівна — кандидат економічних наук НДІ статистики Міністерства України. Спеціаліст у галузі статистичного вивчення відтворення трудових ресурсів та інших об'єктів. Автор більш ніж 40 наукових праць.



ПОДГАЙНОВА Інна Володимирівна — провідний економіст управління соціальної статистики Міністерства України. Обидва автори виступають у нашому журналі вперше.

Про ставлення учнів до споживання токсичних і наркотичних речовин

Одноразове вибіркове обстеження, проведене 1990 року органами Держкомстату СРСР і Держкомітету СРСР з освіти, показало, що з 26,6 тис. учнів старших класів

© Т.М.Ковальова, І.В.Подгайнова, 1992
© Переклад з російської М.А.Добровольського

загальноосвітніх шкіл, професійно-технічних училищ та середніх спеціальних учбових закладів України біля 3% вживають токсичні (наркотичні) речовини¹.

Споживання т(н)р удвічі поширеніше серед юнаків, ніж серед дівчат.

Абсолютна більшість опитаних (94,4%) відповіли, що вони негативно ставляться до вживання т(н)р. Позитивне ставлення висловили лише 0,8%; ані позитивного, ні негативного — 2,3%; 2,5% важко було відповісти.

А проте 3,1% опитаних (823 особи) траплялось вже пробувати т(н)р (серед них 60,5% юнаків і 39,5% дівчат).

Таблиця 1

Розподіл респондентів за ознакою споживання (неспоживання) т(н)р

Стать	Кількість осіб, які не вживають т(н)р			Кількість осіб, які коли-небудь вживали т(н)р		
	чол.	у % до підсумку	% серед опитаних	чол.	у % до підсумку	% серед опитаних
Юнаки	11587	44,9	95,9	498	60,5	4,1
Дівчата	14201	55,1	97,8	325	39,5	2,2
Загалом	25788	100,0	96,9	823	100,0	3,1

Підлітки вперше пробують т(н)р переважно у віці 13 — 16 років (84,8%). За віком, у якому вони вперше спробували т(н)р, опитані розподілилися у такий спосіб.

Таблиця 2

Розподіл респондентів за віком, у якому вони вперше спробували т(н)р

Усього осіб, які вживали т(н)р (чол.)	З них вперше спробували у віці, років (%)				
	до 10	11 — 12	13 — 14	15 — 16	17 — 18
823	20	36	371	327	69
100,0%	2,4	4,4	45,1	39,7	8,4
З них в учбових закладах (%):					
школи	2,6	5,8	50,3	37,5	3,8
ПТУ	3,6	1,4	33,8	51,8	9,4
технікуми	-	-	29,6	35,7	34,7

¹ Далі у тексті — т(н)р. Застосування терміну "токсикоманія" усталилося останнім часом, оскільки різноманітність речовин, які є об'єктом пристрасті, не вкладається у рамки понять "наркоманія" та "залежність од ліків". Термін "токсикоманія" виражає суть патології — отруєння й тягу до отруєння — й охоплює усі існуючі форми зловживання препаратами седативної, зокрема наркотичної, стимулюючої, змішаної дії з метою сп'яніння, а також галюциногенами, алкоголем, тютюном. (Див.: Большая медицинская энциклопедия. — М., 1985. — Т.25. — С.113.)

Уперше спробували т(н)р у віці до 14 років — 1,5% опитаних, у 14 — 15 років — 1,8, у 16 — 17 років — 3,4, а до 18 років — уже 5,2%. Середнє значення цього показника скла-
ло 3,1% (див. таблицю 3).

Таблиця 3

Розподіл респондентів, які вживають т(н)р, за віковими групами

Вік (років)	Всього вживаючих т(н)р		У тому числі у % до всіх опитаних даної вікової групи		
	чол.	%	школи	ПТУ	технікуми
до 14	4	1,5	1,5	-	-
14 — 15	140	1,8	1,8	-	-
16 — 17	544	3,4	3,0	7,1	3,3
18	135	5,2	3,9	3,9	6,2
Загалом	823	3,1	2,6	6,8	4,8

Частка опитаних, які вживають токсичні речовини декілька разів на рік, склала 54,3%, тоді як 26,4 уживають їх 1 — 2 рази на місяць, 6,6 — 1 — 2 рази на тиждень і 12,7% щоденно.

Аналогічний розподіл і опитаних, які вживають наркотичні речовини: кілька разів на рік — 57,0%, 1 — 2 рази на місяць — 25,8%, 1 — 2 рази на тиждень — 8,2% і 9,0% щоденно.

Якщо дві останні категорії вважати регулярними споживачами т(н)р, то, згідно обсте-
женню, їх частка у загальній кількості тих, хто вживає т(н)р, становить у середньому 18,1% (з них токсичні речовини уживають 19,3%, наркотики — 17,2%).

Таблиця 4

Розподіл респондентів, які вживають т(н)р, за частотою споживання т(н)р

Частота споживання	Токсичні речовини				Наркотичні речовини			
	усього	зокрема			усього	зокрема		
		шко- ли	ПТУ	техні- куми		шко- ли	ПТУ	техні- куми
Усього споживають (чол.)	197	149	36	12	256	169	64	23
3 них (у %):								
кілька разів на рік	54,3	53,0	50,0	83,3	57,0	59,2	45,3	73,9
1 — 2 рази на місяць	26,4	27,5	25,0	16,7	25,8	23,7	35,9	13,1
1 — 2 рази на тиждень	6,6	6,7	8,3	-	8,2	7,7	9,4	8,7
щодня	12,7	12,8	16,7	-	9,0	9,4	9,4	4,3

Розподіл респондентів, які вживають т(н)р, за регулярністю споживання і віком ілюструє таблиця 5.

Таблиця 5

Розподіл респондентів, які вживають т(н)р, за регулярністю споживання й віком

Частота споживання	Токсичні речовини					Наркотичні речовини				
	усь- ого	у т.ч. у віці (років)				усь- ого	у т.ч. у віці (років)			
		до 14	14 — 15	16 — 17	18		до 14	14 — 15	16 — 17	18
Усього споживають (чол.)	197	2	38	132	25	256	2	28	189	37
3 них (у %):										
кілька разів на рік	54,3	50,0	50,0	53,8	64,0	57,0	50,0	35,7	58,2	67,6
1 — 2 рази на місяць	26,4	50,0	31,6	26,5	16,0	25,8	50,0	35,7	25,4	18,9
1 — 2 рази на тиждень	6,6	-	7,9	6,1	8,0	8,2	-	10,7	7,9	8,1
щодня	12,7	-	10,5	13,6	12,0	9,0	-	17,9	8,5	5,4

Частка опитаних, які вживають токсичні речовини регулярно (частіше, ніж два рази на тиждень), з віком збільшується: у віці 14 — 15 років — 18,4, 16 — 17 років — 19,7, 18 років і більше — 20,0%. Серед осіб, які вживають наркотики, така залежність не просте-
жується.

Одержані результати свідчать про те, що дві третини опитаних (63,6%) достатньо інформовані про відповідальність за придбання, зберігання і вживання наркотиків.

Таблиця 6

Розподіл респондентів за ознакою інформованості про відповідальність за
придбання, зберігання й вживання наркотиків

Відповіді	Усього	3 них		
		школи	ПТУ	технікуми
Усього відповідей	100,0	100,0	100,0	100,0
3 них (у %):				
так, відомо	63,6	63,6	62,1	65,0
щось чули	15,9	16,4	11,3	14,8
невідомо	6,9	7,2	6,0	4,1
важко відповісти	13,6	12,7	20,6	16,1

Протягом найближчого року майже ніхто з опитаних учнів (98,9%) не збирається вживати т(н)р, решта (1,1%) мають намір уживати їх зрідка, у різних дозах і з різною частотою. Наміри юнаків і дівчат практично не відрізняються.

Таблиця 7

Відповіді респондентів на питання про намір уживати т(н)р, плановану частоту і дози споживання

Відповіді про наміри	Усього	З них	
		юнаки	дівчата
Усього відповідей	100,0	100,0	100,0
З них (у %):			
не збираються вживати	98,9	98,5	99,2
вживати зрідка, у малих дозах	0,7	0,9	0,5
вживати зрідка, але у будь-якій бажаній кількості	0,1	0,2	0,1
вживати у малих дозах, але з будь-якою бажаною частотою	0,1	0,1	0,0
вживати у будь-якій бажаній кількості і з будь-якою частотою	0,2	0,3	0,2

Серед головних мотивів, які підштовхнули спробувати т(н)р, 45% опитаних вказали цікавість, 11% —приємне, на думку респондентів, відчуття, яке викликають ці речовини, 6% — тугу, поганий настрій, бажання позбавитись нудьги, 5% — особисті неприємності.

Таблиця 8

Мотиви споживання учнями т(н)р

Мотиви	Усього	У тому числі		
		школи	ПТУ	технікуми
Усього відповідей	1319	927	249	143
З них (у %):				
цікавість	44,8	46,0	38,6	48,3
приємне відчуття, яке викликають ці речовини	10,7	9,7	16,9	6,3
розкутіше, цікавіше спілкування з людьми	1,9	1,4	3,2	2,8
наслідування (мавпування)	2,0	2,4	1,2	0,7
бажання позбавитись нудьги	4,9	4,4	5,6	7,0
прагнення до самоствердження у групі товаришів	1,9	2,0	1,2	2,1
здля хоробрості	1,8	1,7	2,8	0,7
зіп'яч'я	6,4	5,7	5,6	11,9
вплив дорослих	1,4	1,7	0,8	0,7
туга, поганий настрій	7,2	7,3	8,0	4,9
самотність	2,9	2,9	3,6	1,4
пошук одиодумців	0,8	0,8	1,6	-
бажання дотримуватись традицій	0,8	1,0	0,8	-
неприємності у сім'ї	3,0	3,0	2,8	3,5
неприємності в школі	1,9	2,4	0,8	0,7
особисті неприємності	5,3	5,5	4,8	4,9
спонукання	0,9	0,9	0,8	1,4
щось інше	1,3	1,2	0,8	2,8

Учні, яким траплялось вживати т(н)р, серед головних джерел їхнього надходження називають знайомих та друзів (43,4%), випадкових людей (13,2%) і домашню аптечку (12,6%).

Таблиця 9

Джерела надходження до учнів т(н)р

Джерела	Усього	З них		
		школи	ПТУ	технікуми
Усього відповідей	100,0	100,0	100,0	100,0
З них (у %):				
знайомі, друзі	43,4	43,3	42,9	44,5
випадкові люди	13,2	13,8	11,5	12,7
домашня аптечка	12,6	12,4	12,8	13,5
засоби побутової та промислової хімії	7,1	7,0	7,5	7,1
власне виготовлення	9,5	7,7	16,8	7,1
інші джерела	14,2	15,8	8,5	15,1

Придбання т(н)р потребує грошей, притому чималих. Як учні вирішують для себе цю проблему? Більшість опитаних користуються частуваннями друзів, знайомих (36,7%) або витрачають гроші, які дають батьки чи дарують родичі (27,3%), а також зароблені самостійно (14,5%).

Таблиця 10

Джерела коштів, що використовуються учнями на придбання т(н)р

Джерела	Усього	З них		
		школи	ПТУ	технікуми
Усього відповідей	644	417	167	60
З них (у %):				
використовують гроші, що дають батьки або дарують родичі	27,3	28,8	24,0	26,7
використовують самостійно зароблені гроші	14,5	10,1	23,4	20,0
користуються грошми, взятими в борг	4,0	3,4	5,4	5,0
користуються частуваннями друзів, знайомих	36,7	38,8	32,9	31,7
щось продають і використовують отримані гроші	7,6	7,2	9,0	6,7
займають у учнів молодших класів (курсів)	2,3	3,1	0,6	1,7
інше	7,6	8,6	4,8	8,3

На думку учнів, які вживають т(н)р, більшість батьків нічого не знають про це (81,8%). 10,1% опитаних вважають, що батьки негативно ставляться до вживання т(н)р їхніми дітьми. Решта відповідей учнів розподілилася у такий спосіб (див. таблицю 11).

Думка учнів про ставлення батьків до вживання їхніми дітьми т(н)р

Думки	Усього	З них		
		школи	ПТУ	технікуми
Усього вживають (чол.)	358	252	76	30
З них вважають, що батьки (у %):				
нічого не знають про це	81,8	80,5	82,9	90,0
проти вживання	10,1	10,3	9,2	10,0
лають, карають	1,7	2,0	1,3	-
намагаються з'ясувати причину	2,2	3,2	-	-
радіть звернутися по медичну допомогу	0,8	0,8	1,3	-
їм байдуже	2,0	1,6	4,0	-
щось інше	1,4	1,6	1,3	-

Особливо насторожує те, що, на думку підлітків — споживачів т(н)р, по медичну допомогу їм радять звернутися менше 1% батьків.

Тривожні факти виявляють і результати опитування керівників учбових закладів про проведення медичних оглядів з метою своєчасного виявлення осіб, які вживають наркотики. З 283 учбових закладів такі огляди ніколи не провадились у 114 (40,3%); провадились від часу до часу — у 25 (8,8%), періодично — у 44 (15,6%), і лише у 100 учбових закладах (35,3%), тобто у кожному третім, вони провадяться щорічно.

Таблиця 12

Частота проведення медичних оглядів в учбових закладах з метою виявлення осіб, які вживають наркотики

Частота медичних оглядів	Усього учбових закладів (одиниць)	З них				
		школи			ПТУ	технікуми
		усього	міські	сільські		
Усього проведено медичних оглядів	283	231	96	135	26	26
З них (у %):						
щорічно	35,3	29,9	40,6	22,2	61,6	57,8
періодично	15,6	15,1	19,8	11,9	15,4	19,2
від часу до часу	8,8	8,2	7,3	8,9	11,5	11,5
не провадяться	40,3	46,8	32,3	57,0	11,5	11,5

На завершення відзначимо настійну необхідність систематичного вивчення проблеми споживання т(н)р не тільки учнями, а й іншими категоріями населення України. Організація цілеспрямованих соціологічних досліджень дозволить уточнити характер і масштаби цього явища і створить передумови для ефективної боротьби з ним.

Переклад з російської М.А. ДОБРОВОЛЬСЬКОГО

МАЙСТРИ СВІТОВОЇ СОЦІОЛОГІЇ

Від редакції: Рубрика "Майстри світової соціології", судячи з відгуків читачів, одержала позитивну оцінку наукової громадськості. 1991 року ми надрукували добірку матеріалів, що розповіла про вченого із світовим іменем — Гюстава Лебона (№ 5, 1991). У цьому номері пропонуємо фрагменти теоретичних досліджень Г. Спенсера та дві статті, присвячені його науковій спадщині.

Завдання рубрики — подати читачам огляд історії соціологічних ідей і теорій, ознайомити з творчою спадщиною вчених, мало відомих нашої науковій громадськості.

Для соціології історико-теоретичні екскурси мають особливе значення. Соціолог, як і філософ, завжди стикається з "вічними проблемами". Незважаючи на конкретно-історичну та регіональну специфіку, дослідницькі завдання соціолога так чи так пов'язані з фундаментальними законами людського (суспільного) буття — а тому звернення до гіпотез, методологічних підходів і аналітичних засобів минулого досвіду значно допомагає при вивченні найновіших злободенних проблем.

Історико-соціологічні знання необхідні дослідникові не тільки для загальної ерудиції. Вони виступають показником рівня його професійної підготовки, аналітичних можливостей, володіння соціологічними методами. Нам належить не тільки оволодіти світовою соціологічною класикою, але й навчитися орієнтуватися у всьому розмаїтті ідей, моделей, принципів, накопичених цією наукою.

Певна ізоляція в недавньому минулому нашої соціології від світових процесів розвитку цієї дисципліни завадила українському суспільствознавству. Можна було б уникнути хибних настановлень ідеологічної міфотворчості, витрат зусиль на псевдонаукове обґрунтування "законів" (переважно так званого "наукового комунізму"). Ігнорування того, що не вкладається у вузькі рамки "марксистсько-ленінського тлумачення" соціальної реальності, приховування від молодих соціологів багатьох зарубіжних теорій і концепцій, культивування свого роду квазірелігійної нестерпимості інакомислення у соціальних науках були засобом підтримки його "чистоти" (а фактично — стагнації). Теоретична стерильність завадить будь-якій науці, а тим більше соціальній, де принцип різнобачення є найбільш плідним для правдивого, всебічного розгляду багатогранної соціальної картини.

1992 року ми продовжимо публікації під рубрикою "Майстри світової соціології". Уже підготовлено добірки матеріалів про О. Конта, Е. Дюркгейма, В. Парето, М. Вебера. Маємо надію, що вони привернуть увагу читачів.

В.В.Танчер, А.О.Ручка



ТАНЧЕР Віктор Володимирович — доктор філософських наук, завідувач відділу історії зарубіжної та вітчизняної соціологічної думки Інституту соціології АН України. Галузь наукових інтересів — методологія та історія соціології, сучасна зарубіжна соціологія. Автор монографій, багатьох статей із зазначеної проблематики, співавтор колективних праць, збірок. Постійно друкується в нашому журналі, ведучий рубрик "Майстри світової соціології" та "Сучасна зарубіжна соціологія".



РУЧКА Анатолій Олександрович — доктор філософських наук, завідувач відділу соціології масової комунікації Інституту соціології АН України. Галузь наукових інтересів — соціологія праці, стимулювання та мотивація праці. Автор монографій "Социальные ценности и нормы" (К., 1976), "Ценностный подход в системе социологического знания" (К., 1987) та інших.

Г.Спенсер — перший гранд соціології

Життя вченого та доля вчення

Герберт Спенсер (1820 — 1903) — перший у плеяді фундаторів соціологічної науки. Якщо О.Конта вважають за її хрещено батька, то Спенсер може претендувати на місце батька. Він визначив напрям розвитку соціологічної теорії, окреслив предметне поле

© В.В.Танчер, А.О.Ручка, 1992

© Переклад з російської Л.С.Кутюріної, 1992

дисципліни, її засадничі методологічні принципи. Творчість його виходить за рамки соціології, та охоплює також галузі філософії, етики, психології, біології, антропології...

Аналіз соціологічних поглядів британського вченого, що пропонується, дасть можливість відділити проникливі соціологічні думки, правильні методологічні настанови від дещо буденного моралізаторства та просторікуватих метафізичних міркувань, досить типових для Спенсера.

Спенсер постає перед нами доволі трагічною фігурою в історії соціології. Він був серед прогресистів та радикалів свого часу — став символом консерватизму, був досить популярним, на початку сторіччя — став нецікавим для соціологів по смерті, не залишив учнів та послідовників, завжди відстоював сувору науковість оцінок, але перетворився на об'єкт критичних розборів. Багато в чому він став жертвою наступної вульгаризації та упередженості з боку його опонентів. Необ'єктивна критика переслідує його і сьогодні, не дозволяючи подолати посталі стереотипи уявлень про його праці. Звичайно, у працях вченого було чимало такого, що давало підстави для критики, незгоди, зокрема, його етичні постулати, настійний органіцизм, абсолютизація принципу: "виживає найбільш пристосований" та ін.

Але багато сучасних оглядачів історії соціологічної думки відмічають безпідставність тих ярликів, що ними затаврували Спенсера згодом, небажання побачити його беззаперечний внесок у розвиток соціології, тенденцію розглядати його праці лишень як приклад повчальних помилок та хибних поглядів. Вульгаризаторство та односторонність нащадків ним же приписано його неабиякій фігурі та спадщині. Уявляється, що слід розмежовувати моралізаторську філософію Спенсера (праці початку та кінця його наукової кар'єри) та соціологічні концепції. Саме ця друга сторона творчості демонструє глибокі ідеї, оригінальні підходи, новаторські обґрунтування. Думається, що на часі переосмислити спенсерівську соціологічну теорію, підійти до його поглядів і висновків у контексті історичного аналізу, показати дійсний внесок британського теоретика до скарбниці соціологічних знань.

Що звичайно знають про Спенсера?

Те, що порівнював суспільство з біологічним організмом, використовуючи організмичні аналогії; малоючи розвиток суспільств від простого до складного, був еволюціоністом; захищав принцип "виживає найбільш пристосований" і доктрину вільного ринку; був "соціал-дарвіністом" (хоча достеменніше назвати Ч.Дарвіна — біологічним спенсеріанцем, бо ідеї цієї концепції висунуті Спенсером на 10 років раніше, ніж вийшла відома праця Дарвіна "Походження видів"). Такими стереотипізованими оцінками, як правило, вичерпуються повсякденні уявлення про соціологію Спенсера.

Причини цього можна назвати чимало, у тому числі особливості життєвого шляху та характеру, парадокс історичного розвитку наукових знань та спрямованості часу. Спенсер ніколи не посідав академічного статусу, не навчав студентів, тобто не очолював наукової школи. Він був украй індивідуалістичним, не виступав публічно, особисто не був відомий серед соціальних дослідників, більше того — майже не читав та посилався на їх твори, тобто не мав рис традиційного вченого того часу. Широчінь його інтересів у філософії, біології, соціології, подолання дисциплінарних кордонів були незвичними для багатьох за доби спеціалізації наукової аналітики. А головне, багато його поглядів, що вважалися радикальними у другій половині XIX сторіччя з'явилися в арсеналі консервативних кіл сторіччя XX.

Герберт Спенсера народився 1820 року в середній Англії. У багатодітній сім'ї, він був старшим і єдиним вижившим із 9 дітей. Його батько чителював у Дербі та вирізнявся непоступливою вдачею. Будучи сектантом та палким антиклерикалом, виявляв палку зацікавленість до наук і політики, що значною мірою передав синові. Слабка хвороблива

дитина, Герберт до 13 років учився вдома з батьком, а потім у свого дядька, у якого також запозичив частку філософського радикалізму і протестантизму. Як на теперешній час майбутній учений не мав формальної освіти, але одержав пристойні знання у галузі природничих наук.

Університетська освіта Спенсера не приваблювала, і він пішов служити на залізницю, де завдяки знанням з математики та фізики отримав інженерну посаду. Достатня кількість вільного часу дозволяла молодій людині шукати себе у різних починаннях. Переважила журналістика, й наступні роки були присвячені співробітництву з такими виданнями, як "Нонконформіст" і "Економіст", де він боронив радикалістські вільно-підприємницькі ідеї, захищав самовияв особистості від обмежувального контролю з боку держави. За період роботи в "Економісті" Спенсер видав свою першу книгу "Соціальна статика" (1851 р.), що схвалено була прийнята прибічниками принципів "вільного ринку" та необмеженої індивідуальної діяльності (згодом вона стала причиною звинувачень його у соціал-дарвінізмі, консерватизмі та ін.). Він активно публікує у наукових журналах серії статей, що згодом склали багатотомні праці.

Успадкувавши певне майно, Спенсер покинув роботу в "Економісті" та лишався незалежним, так би мовити, неінституалізованим дослідником до кінця своїх днів. Доречі, і в особистому житті він залишився незв'язаним ні з ким узами особливої прихильності; мешкав самотньо і економно у найманих квартирах Лондону, хоча спадщина і чималі гонорари надавали інші можливості. Багато хто вважав його дивакуватим пустельником, але хто знав ближче — говорили про привабливість і навіть загадковість його особистості. Починаючи з 35-річного віку він страждав нервовими розладами та депресіями, боровся з безсонням опіумом, що звичайно ж не сприяло здоров'ю і працездатності.

Разюча при цьому плодovitість Спенсера. Тисячі сторінок виходили з-під пера. Нестійкість нервової системи, здавалося б, інтенсифікувала інтелектуальний процес. Більше 100 тисяч примірників його книжок, що були розпродані на зламі двох сторіч, — надзвичайно велика цифра для того часу, беручи до уваги, що йдеться про наукові дослідження, а не публіцистику. Ще за життя більшість його праць була перекладена на інші мови (у тому числі — і російську), використовувались як підручники у таких американських університетах, як Гарвард та Йель. Широта інтересів та незв'язаність традиціями академічної науки сприяли привабливості наукових описів Спенсера. Характерно, як свідчили біографи, він віддавав перевагу не сидінню за книгами у бібліотеках, а натомість неформальному спілкуванню у лондонських клубах з відомими вченими та літераторами того часу — з багатьма він був у дружбі, — вбираючи свіжі ідеї, неординарні погляди та спостереження.

1854 року Спенсер випускає “Принципи психології”, а 1862 — “Начальні принципи” — початок багатотомної “Синтетичної філософії”, у якій ставилась мета об’єднати всі науки на засадах загальних наукових принципів. Потім вийшли “Принципи біології” як застосування загальних принципів до конкретної дисципліни. Тільки 1873 року було опубліковано першу соціологічну працю “Вивчення соціології”, а 1874 — перший том “Принципів соціології”. Список багатотомних праць цим не вичерпується, включаючи п’ятнадцятитомну “Описову соціологію”.

Недидлячись на світову знайомість в останні роки життя, Спенсер так і не посів ніякого офіційного статусу в науковому світі, не прийняв пропонуваних йому університетами наукових ступенів. Свій шлях він завершив у незгоді з подихом часу початку ХХ сторіччя, являючи різкий контраст до молодих років, коли його ідеї втілювали дух раннього капіталізму. Час обігнав спенсерівське світосприйняття, але його соціологічні теоретичні відкриття зберігають наукову цінність і заслуговують на творче осмислення.

функціонального аналізу, теорії еволюційного розвитку суспільств, історично узагальнюючого, системного підходу до соціальних процесів, в аналізі соціальних інституцій, методології соціальних досліджень і в багатьох інших напрямках соціологічного теоретизування.

Теорія соціальної еволюції

Закони соціальної еволюції, а точніше б сказати, принципи соціального структурування, зростання і диференціації, виведені Спенсером, — його головний внесок у історію соціологічної думки. Під соціальною (надорганічною, *super-organic*, як писав соціолог) еволюцією він розумів стадії розвитку суспільства від простого до складного, а також у більш спеціальному плані — загальний процес структурування.

Спенсерівська стадійна модель розвитку суспільств постає у вигляді взаємопов'язаних процесів зростання і диференціації. Зростання живиться збільшенням населення, хоча вагомішим є процес складання менших "соціальних мас" у більші, або поєднання спочатку не пов'язаних частин: "поєднання груп і знову поєднання групи груп". Іншими словами, зростання тут рівнозначне інтеграції соціальних частин. Інтеграція ж необхідно має супроводжуватись (або передувати) диференціацією структур і функцій суспільства. Як підкреслював Спенсер, цей фундаментальний процес властивий як органічним, так і надорганічним утворенням. "Суспільства як живі організми подібно мікробам починають розвиток із маси, яка геть-чисто незначна у порівнянні з тією, якої деякі з них, можливо, досягнуть"¹.

У той же час еволюція подається Спенсером як зміна соціального організму від стану відносної невизначеності, незв'язності, гомогенності (однорідності) до стану відносної визначеності, взаємопов'язаності, гетерогенності (різномірності). Таким чином, збільшення у розмірі соціального організму сполучається із збільшенням складності структури. На фактичних прикладах британський вчений показує, що у первісному суспільстві всі його члени, воїни та мисливці, кожна частина суспільства задовольняє свої потреби сама. Мірою розвитку позначається різна спрямованість діяльності (розподіл праці), автономність частин, а також узаємна залежність членів суспільства один від одного.

Структурна диференціація викликана необхідністю якомога кращого пристосування до боротьби за виживання. Ускладнення суспільної структури тягне за собою зростання до складно-управляючих, інтегруючих елементів ("правителів правителів правителів"), диференціацію ролей і, знову-ж-таки, взаємозалежність членів спільноти. Мірою еволюційного процесу складається "консенсус функцій". Більш складні структури ламкіші та вразливіші ніж прості — звідси розвиток "регулятивної системи" у суспільстві, тобто різноманітних соціальних інституцій, які формуються на вищих стадіях соціальної еволюції й багато з яких, доречі, були вперше проаналізовані Спенсером.

Таким чином, еволюційна модель суспільного розвитку подається соціологом у вигляді процесу взаємонакладань зростання і диференціації, що його можна спостерігати за трьома вісями: регулятивною, оперативною (або тією, що підтримує) та розподільчою. Зростання відбувається шляхом ускладнення структур, а диференціація — через розділення регулятивних, оперативних та розподільчих структур та їх внутрішню диференціацію. Еволюціонування зумовлене нестабільністю маси, що складається спочатку з однорідної маси. Зовнішні сили штовхають елементи цієї маси у різних напрямках, сегментують їх, диференціюючи частини у різних середовищах. Інтеграція можлива лише з

¹ H. Spencer. The Principles of Sociology. — New York, Appleton, 1896. — P. 7.

переходом на вищу ступінь розвитку. Стійкість більш гетерогенної і структурованої спільноти щодо зовнішніх руйнівних сил (тобто пристосованість у боротьбі за виживання), за Спенсером, — головний фактор соціальної еволюції.

Він показує, як у результаті з'єднання менших людських агрегацій у більшій (звичайно шляхом завоювань, підкорення більш слабких, укладення політичних угод), можна прослідкувати рівні соціального розвитку. Вчений виділяє п'ять таких рівнів, стадій спільноти: проста без лідерства, проста з лідерством, складна, подвійної складності та потріпної складності. Ці стадії співвідносяться з моделями суспільств, що характеризуються способами економічного виробництва: мисливство та збирання, просте тваринництво, хліборобство та, врешті, індустріальне виробництво. Кожний етап має свої риси та особливості, ретельно зібрані та описані Спенсером у таблицях.

Класифікація історичних, етнографічних і соціологічних даних — “соціологічних фактів”, як писав Спенсер, — різних типів суспільств була розпочата вченим у п’ятнадцятирічній “Описовій соціології”, матеріали для якої збирали багато помічників упродовж низки років (останні томи вийшли вже після смерті Спенсера). Вражає різнобічність і деталізованість виконаних описів: розглядалось і неорганічне середовище (геологія, топографія, клімат), і органічне середовище (тваринний і рослинний світ), і соціальне середовище (історія, сусідство, суспільні відносини), фізичні, емоційні та інтелектуальні характеристики населення та ін. Згодом дослідники відмічали точність і вичерпність описів середовищ, натомість характеристикам населення завадили суб’єктивізм та спрощення, бо складались зі слів мандрівників, торговців, колоніальних адміністраторів, інших непрофесіоналів та відображали скорше їх упередження, ніж об’єктивний стан справ. Головне ж у такому крос-культурному аналізі — спроба розробити універсальні категорії та категорії порівняльних досліджень. Хоча дані не завжди були вірогідні та об’єктивні, спенсерівська модель видавалась досить корисною, так само як і запропонована ним система категорій; вона стала прототипом порівняльної історичної соціології.

Підсумовуючи оцінку еволюційної теорії Спенсера, належить зазначити, що, недивлячись на схематизм, деяку космічність, вона (як генеральна метафора, пізнавальна модель) значною мірою впливала на вивчення розвитку соціальних систем, поклала засади низки методологічних принципів історико-соціологічних досліджень. Сучасні аналітики спенсерівських праць (Дж.Тернер, А.Мар'янецьки, Л.Біглі, Р.Перрін та ін.) підкреслюють, що при усвідомленні спрощеності однолінійної еволюції правильність стадійності та спрямованості соціального еволюціонізму безперечна. Вона у загальному плані не суперечить відомим теоріям суспільного розвитку Маркса, Вебера, Тейлора, Моргана і скоріше за все прислужилась їм як вихідна модель.

До арсеналу соціологічного теоретизування ця теорія, крім самого моделювання еволюційного розвитку суспільства, внесла ідею циклічної зміни типів соціальної організації: мілітаристського (централізованого) та індустріального (децентралізованого), методологічні положення крос-культурних досліджень типів соціальних устроїв.

Органіцизм та функціоналізм

Починаючи зі своєї ранньої роботи "Соціальна статика", Спенсер цілеспрямовано добивав докази можливості побудови соціологічної науки на підвалинах законів, притаманних природничим наукам. Такі загальні закони для етики, політичної економії та біології він обґрунтовував організмичними аналогіями, що відомі за часів Платона і Арістотеля, підкреслюючи порівняність структур і функцій живого організму та суспільства. Він пи-

сав, що знайшов переконливі підтвердження існування аналогії між живою істотою і суспільством, уживаності загальних принципів їх вивчення, розуміння та пояснення їх функціонування і розвитку¹.

Подібно класифікації Ліннеєм живих організмів на види, підвиди та ін., соціальні агрегації також можуть, згідно Спенсеру, бути класифіковані, виходячи з морфологічних (структурних) і психологічних характеристик. Така класифікація передбачає велику різноманітність типів соціальної організації. Він писав: "Так само, як і в біології виявлені певні загальні риси розвитку, — структур і функцій, які притаманні всім живим організмам, інші — певним значним групам, інші — тільки певним підгрупам, так і в соціології потрібно визнати наявність закономірностей соціального розвитку, структур і функцій універсального, загального і спеціалізованого змісту"².

Доречно згадати, що соціологія формувалась під великим впливом біології, намагання дати соціальним дослідженням строгу наукову форму природно наvertsало до зразків природничих дисциплін, а за освітою британський соціолог був скоріше природничником, ніж гуманітарієм. Інакше кажучи, органіцизм Спенсера був зумовлений більш високим розвитком біологічних наук порівнянно до соціальних у ХІХ сторіччі. Організмичні аналогії стали однією з головніших рис спенсеризму. Багато в чому вони були виправдані, й не повинна вченого в тому, що досі соціологія не позбулась зайвого біологізму. Те, що припустимо у період становлення дисципліни (вплив споріднених наук), видається зайвим у період її зрілості.

До того ж у пізніх працях Спенсер і сам намагався уникнути простолінійних організмичних аналогій, указуючи, що існує дещо більше, ніж просто аналогія при розгляді живого організму і суспільства. Тому, виходячи з його аргументів, аналогіями потрібно користуватися обережно. Головне лише те, що органічна (тілесна) і суперорганічна (соціальна) організації — керовані загальними принципами, мають структуру, функції та спрямованість розвитку. Він підкреслював, що "єдиною осягнутою подібністю між суспільством і яким-небудь іншим організмом може бути паралелізм у принципах їх устрою"³.

А те, що існують спільні закономірності функціонування всіх живих організмів, — так — за авторитетним свідченням Дж. Терпера — і сучасна теорія систем, і кібернетика й інші дисципліни намагаються виявити те, про що писав Спенсер. Питання не в тім — добрі чи погані організмичні аналогії, а в тім чи продуктивні такі аналогії для розкриття законів соціальної організації? Тут треба шукати критерії оцінки спенсерівських схем. Наприкінці XIX сторіччя, очевидно, такий органіцизм був корисний для розвитку соціологічних уявлень. Саме він поставив у центр соціологічного аналізу категорії структури і функції, які надовго визначили наукові характеристики соціологічних концепцій.

Спенсер починав з виявлення рис схожості органічних та суперорганічних систем, разом з тим відмічав їх відмінності (у ступені взаємопов'язаності, тобто більшій дисперсності та несталості фізичного зв'язку частин в останніх; у природі комунікації між частинами — тільки люди використовують мову для передачі інформації; у здатності окремої частини суспільного організму мислити — у суспільстві кожна індивідуальна часточка має цю здатність). Саме суттєве полягає у тому, що британський соціолог пішов далі аналогії та дослідив динаміку властивостей суперорганічних систем. Свою еволюційну схему розвитку він лаштував саме до останніх.

У працях Спенсера неважко знайти зачатки всіх форм сучасного функціоналізму.

1 Див.: *H. Spencer. Social Statics.* — London, Chapman, 1851. — P. 497.

2 *H. Spencer. The Study of Sociology.* — New York, Appleton, 1891. — P. 56.
3 *H. Spencer. The Study of Sociology.* — New York, Appleton, 1891. — P. 448.

3 H. Spencer. The Principles of Sociology. — Vol. 1. — P. 448.

Аналізуючи ролі різноманітних соціальних інституцій у суспільстві, він незмінно вказував, що усі вони слугують справі підтримки суспільства як цілого. Особлива увага приділялась показу таких функцій елементів суспільної системи при підтримуванні її цілісності та забезпеченні розвитку.

Таке розуміння функції було запозичене Радкліфом-Брауном, Малиновським, багатьма британськими соціологами, а потім через Дюркгейма ввійшло до аналізів "класичної соціологічної теорії". Функціональний аналіз так чи так ґрунтується на організмичному підході до соціальних систем: "соціальне тіло" у даному середовищі підтримується у життєздатному стані завдяки функціонуванню частин, функціонуванню, що спрямоване на підтримку цього стану.

Функціональний аналіз пропагувався ще О. Контом у його системі позитивної філософії, проте, тільки Спенсер почав використовувати його систематично при розгляді соціальних структур, тому можна погодитися із висновком Тернера, що саме британський соціолог є "істинно першим соціологічним функціоналістом"¹.

Предмет і методологія соціологічного пізнання

Органіцизм і функціоналізм, систематизація "соціальних фактів" та інші характерні риси соціології Спенсера, запозичені із природничих дисциплін і що стали атрибутами позитивістського підходу, не затуляють проте ті положення його теорії, які присвячені специфіці соціального пізнання. Тут Спенсер був багато у чому піонером.

Перш за все він обстоював саму можливість та наукову слушність соціології, яка тільки починала набувати ознак наукової дисципліни у другій половині XIX сторіччя. Британський учений витратив немало зусиль на доказ того, що узагальнення і пояснення, розкриття причинної обумовленості, регулярностей соціального світу, які вивчаються, мають таку ж закономірну форму, як і в "точних науках". Він писав, що багато блискучих теорій із галузі природознавства мають ще більш скупі математичні (або кількісні) обґрунтування, ніж у соціології, що втім не дається взяти на їхньому статусі науковості. Множинність факторів, складності їх виміру при соціологічному дослідженні роблять працю ученого соціолога більш складною але не менш вірогідною. Складні зплетення факторів емпіричної реальності, безумовно, ускладнює завдання соціолога, формалізацію узагальнень, але не полишає можливості виявляти фундаментальні закони у соціальних процесах, а оскільки такі закони виявляються та існує їх розуміння, то, — він робить висновок, — стає можливою Наука². ґрунтовні порівняльні екскурси до історії біології, психології та інших наук надають його аргументації досить переконливої форми. Доречі, багато доказів Спенсера випередили відомі докази Дюркгейма стосовно "фактичності" соціальних явищ, які були канонізовані сучасною соціологічною теорією.

Предмет соціології окреслений британським ученим у його теорії еволюції: стадії зростання, диференціації та інтеграції суспільств, функціонування його частин та інституцій, творення соціальних агрегацій, систематизований опис сфер людських стосунків. Відзначимо, він був одним із перших, хто звернув увагу на роль конфліктів у процесі еволюційного розвитку людського суспільства³. Іншими словами метою соціології має бути розуміння ґрунтовних процесів, які покладені в основу розвитку соціальної структури.

¹ Turner I. H. Spencer. A Renewed Appreciation. — SAJE. — Beverly Hills. — 1985. — P. 50.

² Див.: H. Spencer. The Study of Sociology. — P. 45.

³ Див.: H. Spencer. Social Statics. — P. 448.

Відкриття законів соціальної організації, процесів у соціальній сфері, за Спенсером, з необхідністю узгоджується з розробкою методологічних правил соціологічного аналізу. Він зазначав, що "внутрішня природа факторів, що їх спостерігають, створюють на шляхах Соціології значно більше складностей, ніж у будь-якій науці"¹. Для того, щоби успішно подолати ці труднощі засновник соціологічної науки запропонував декілька правил вирішення методологічних проблем. Вони пов'язані з усвідомленням дослідником тих сторін "нашої власної природи", які зумовлюють інтелектуальну стратегію попереднім досвідом або емоційним ставленням до об'єкту, що вивчається, а також із тим, що дослідник сам залучений до розглядуваних та аналізованих процесів.

За Спенсером, першим засобом подолання труднощів, які виникають, буде звернення до загальних, фундаментальних закономірностей, поширення універсальних законів функціонування і розвитку живих систем на соціальні явища. Слід відійти від "суспільних настроїв та пристрастей", уникати спокус догодити кон'юнктурному попиту і тому, що ми би назвали "соціальним замовленням" уладців, остерігатись поверховості та односторонності при проведенні соціологічних досліджень.

Соціолог має усвідомлювати ті інтелектуальні, емоційні та позиційні (статусні) нахили, які можуть виникати у ході його роботи, оскільки "людей вивчають люди". Більше того, зазначає учений, "маючи справу з іншими людьми та інтерпретуючи їхні дії, ми змушені уявляти їх думки та почуття згідно зі своєю точкою зору, але складність полягає у тому, що ми ніколи не будемо цілком точними у цій справі, а часто дуже помиляємось"². Звідси завдання дослідника — поставити себе на місце досліджуваного, проіннятися його думками і почуттями, бути самокритичним, бачити відмінність між висновками спостережень і теорією, розуміти їх взаємозв'язок. (Тут неважко помітити зародки обґрунтування того, що згодом стало визначатися як "теорія середнього рівня".) Доречно зробити висновок, що всупереч ярликам "простолінного позитивіста" Спенсер застерігає щодо небезпеки короткозорості надмірного казуального моделювання, підкреслює важливість абстрактного теоретизування. Отож його з цілковитою підставою вважають автором "перших правил соціологічного методу", досить релевантних і актуальних також і за наших днів, не кажучи вже про ту роль, що вони зіграли у формуванні принципів соціологічного пізнання.

Уявляється важливим підкреслити, що необхідно критично та вибірково підходити до широкої спадщини Спенсера, слід вирізняти саме соціологічні концепції та принципи аналізу, історично підходити до його поглядів. Сьогодні видається парадоксальним той факт, що Маркс і Спенсер жили в один і той же час, ходили одними і тими ж вулицями. Спенсеру були чужі ідеї радикальної перебудови суспільства, іншими вбачались йому й закони суспільного розвитку. Разом же відрізняються долі вчень двох великих мислителів: марксизм почав стрімко поширюватися на земній кулі після смерті його засновника, спенсеризм — став згасати ще за життя автора.

Проте історія науки не тотожна історичній долі соціальних ідей, що народжуються в її лоні. Час визначив кожному своє місце в історії соціологічної думки, пізнавальну цінність концепцій та методологічних підходів у аналізі соціального життя.

Переклад з російської Л.С.КУТЮРІНОЇ

¹ H. Spencer. The Study of Sociology. — P. 72.

² Ibid. — P. 114.

Федорченко П.В.



ФЕДОРЧЕНКО Павло Володимирович — студент факультету соціології та психології Київського державного університету ім.Т.Г.Шевченка. Галузь наукових інтересів — теорія, методологія та історія соціології. У нашому журналі надрукував рецензію (1990, № 5) і статтю "Психологія соціалізму Гюстава Лебона" (1991, № 5).

Концепція соціальної диференціації та соціальних інституцій Г.Спенсера

Розвиток теоретичної соціології нагально вимагає вдосконалення її концептуального апарату, що неможливо без аналізу її понять, доповненого історико-соціологічним дослідженням (яке ми розуміємо як вивчення систем соціальної думки в їх поступальному розвитку, так і як огляд суспільних форм, що склалися історично).

Одним з фундаментальних понять соціальної науки, яке потребує такого осмислення є поняття соціальної інституції, важливість його для теоретичної соціології не потребує доказів, оскільки суспільство, засаднича її категорія, тим часом постає певним чином структурованою системою соціальних інституцій.

Гадаємо, неможливо запропонувати вивершену теорію соціальних інституцій, не дослідивши її початкових варіантів у історії соціологічного аналізу. І першим у цій низці вчених стоїть Г.Спенсер (незважаючи на значущі і сьогодні "наробки" його попередників і сучасників, серед яких були Ш.Л.де Монтеск'є, Ж.-Ж.Руссо, А.де Токвіль, К.Маркс).

Хоча до Спенсера ніхто не ставив завдання дослідити соціальні інституції, що виникають у процесі диференціації суспільства, як головну проблему соціології, звернення до його теоретичної спадщини вимагає обґрунтування, оскільки загальноприйнято британського вченого відносити до минулого сторіччя. Ми ж беремося розглядати досягнення Спенсера не тільки з тієї причини, що він першим увів поняття "соціальна інституція" до наукового апарату соціології. Його погляди мають історичний інтерес також і тому, що він вплинув на сучасне розуміння соціальної інституції як елементу соціальної системи.

© П.В.Федорченко, 1992

© Переклад з російської Л.С.Кутюріної, 1992

формалізуючого і контролюючого дії окремих осіб і груп, уможлиблюючого членам суспільства задовольняти свої потреби.

До розробки і теоретичного дослідження поняття соціальної інституції Спенсер підійшов через екстраполяцію своїх природознавчих поглядів на розвиток соціальних спільнот. Адже якщо мислити суспільство як об'єкт, подібний до організму, що, як відомо, має систему органів, то ми безумовно прийдемо до визнання значущості установ (у випадку суспільства), — складників каркасу соціуму, — якими є соціальні інституції. При цьому слід мати на увазі, що, незважаючи на всю подібність суспільств з біологічним організмом (їх спільними рисами Спенсер називає: збільшення розмірів та ускладнення в ході еволюції, характерне як для організму, так і для суспільства, розподіл праці, відповідно фізіологічний і соціальний, який робить біологічний і соціальний організми живим цілим), британський соціолог не забуває і про полярні відмінності між ними. Головна — концентрація свідомості в організмі в одній ділянці тіла, тоді як у суспільстві вона розлита по всьому агрегату.

Застерігшись таким чином, Спенсер наче завчасно відмежував себе від наступної неберівської критики онтологічного організму, оскільки його твердження не суперечать визнанню свідомості індивіду, обстоюваному М.Вебером.

Місце поняття соціальної інституції в теоретичній соціології (або індукціях соціології) Спенсера задається визначенням її предмету, згідно якого ця наука має розглянути розвиток сім'ї, форми статевих стосунків, їхній вплив на сім'ю та суспільне життя; ставлення батьків до дітей і навпаки¹; пояснити виникнення і розвиток політичної організації, що координує і контролює дії індивідів, указати її залежність від різних типів суспільства — кочових і осілих, військових і виробничих, а також описати стосунки між регулятивним апаратом й тими апаратами, за допомогою яких здійснюється виробництво.

Таким чином, ми бачимо, що Спенсер трактує формування соціальних інституцій як результат процесу диференціації суспільства, і на цей підхід неабияк вплинув його організмизм, який бере початок ще від О.Конта (хоча позиція останнього з цієї проблеми подвійна: з одного боку Конт чітко відрізняв соціологію, яка використовує історичне порівняння, від біології, з іншого — він постулював залежність першої від другої, зокрема у питаннях розуміння людської природи).

Використовуючи організмичні аналогії, Спенсер підходить до характеристики первісного стану суспільства та його інституцій. Головна риса цього стану — існування недиференційованих племен, які трансформуються у племена, розділені на класи рабів і рабовласників з відповідними виробничими й управлінськими функціями, тобто створюють виробничу систему і урядовий апарат. Із виникненням цих двох відділів суспільства його виробничу систему і урядовий апарат. Із виникненням цих двох відділів суспільства завданням соціології стає дослідження стосунків між ними. Відсилаючи читачів до своєї праці "Засади соціології", Спенсер застосовує положення цієї праці про те, що первинні органічні диференціації відповідають первинним відмінностям у відносному стані частин організму, а саме — "знаходженню зовні та знаходженню всередині"². Рабовласники, які виконують головні функції оборони, мають тісні стосунки з діями доокілля, раби ж виконують внутрішню діяльність, необхідну для підтримки існування всього племені; водночас ці верстви населення безпосередньо взаємодіють.

Описавши первинну диференціацію, Спенсер формулює дві закономірності, що стосуються даного процесу. Перша вказує на залежність узасвідності соціальних інституцій від рівня організації суспільства як цілого: низький рівень позначається слабкою інтеграцією частин, високий — більш сильною залежністю кожної частини від усіх інших. Друга —

¹ Див.: Сочинения Герберта Спенсера: Основания социологии. — СПб., 1898. — Т. 1. — С. 273. (Далі: Основания социологии).

² Там же. — С. 305.

претендує на повне пояснення механізму соціальної диференціації та походження соціальних інституцій як її результату: "в індивідуальному, як і в соціальному організмі, процес агрегації постійно супроводжується процесом організації, причому цей останній підпорядкований в обох випадках одному загальному закону, який полягає в тому, що послідовна диференціація посувається завжди від більш загального до більш спеціального"¹, або інакше — перетворення однорідного в різноманітне супроводить еволюцію всюди.

Додавши до свого еволюціоністського підходу постулат про залежність структури соціальних інституцій від виконуваних ними функцій ("зміни в побудові не можуть мати місця без змін у виконанні"²), Спенсер тим самим поклав початок структурно-функціонального аналізу. Заслуги Спенсера визнавав фундатор структурного функціоналізму Т. Парсонс, котрий спочатку скептично поцінював у своїй праці "Структура соціальної дії" значення спенсерівського доробку для соціології, але звернувся до еволюціонізму і теорії соціальної диференціації при поясненні походження сучасних суспільств і процесів модернізації.

Подальша диференціація суспільства на соціальні інституції, за Спенсером, йде у напрямку зменшення щільності зв'язку між внутрішньою та зовнішньою системами і призводить до виникнення третьої (розподільчої) системи, яка локалізується між двома попередніми, полегшує їх співпрацю та виконує функції судинної системи біологічного тіла. Сучасна історична наука, використовуючи інші терміни, в принципі, potwierджує погляди Спенсера на роль розподільчої системи (стосовно найдавніших суспільств), і ототожнює її з дистрибутивною. Остання дозволяла концентрувати створений додатковий продукт і трансформувати його у соціально значущі цінності, що є однією із суттєвіших відмінностей ранньокласових суспільств від архаїчних³.

Розглянувши засадничі принципи теорії диференціації і соціальних інституцій Спенсера, перейдемо до його ідей стосовно причини походження і ролі кожної з "систем організмів" у суспільстві.

Історично першою, що виділилась в організмі й суспільстві, була система органів харчування або підтримання життя (у політичному агрегаті — виконує виробничі функції). Розподіл праці у виробничій системі викликаний несхожістю стосунків різних частин населення до різного органічного і неорганічного середовища. На думку Спенсера, система органів харчування або підтримання життя є "сукупність діяльностей і відповідних їм будов, визначених тими мінералами, рослинами і тваринами, з якими стикається її робочий персонал", а "промислова спеціалізація суспільства, тобто розпад його населення на частини, що займаються... спеціальними промислами, визначається органічними і неорганічними особливостями тих місцевих продуктів, з якими ці частини змушені мати справу в кожному окремому випадку.

Отже, — підсумовує Спенсер, — матеріальне середовище, яке подає ... придатні для вживання речовини, визначає, таким чином, усі промислові диференціації..."⁴. Пізніше Е. Дюркгейм, відкинувши таке однозначне тлумачення причини розподілу праці, все ж за-
позичив для своєї концепції ідею Спенсера про безперервну боротьбу між агрегатами, результатом якої є виникнення регулятивної системи й надав їй статусу засадничого фактору суспільного розподілу праці: "Якщо праця все більше розділяється мірою того, як суспільства стають більш об'ємними і щільними, то не тому, що у них більш різноманітні

1 Там же. — С. 295.

2 Там же. — С. 302.

3 Див.: Павленко Ю. В. Раннеклассовые общества: генезис и пути развития. — Киев. — 1989.

4 Основания социологии. — С. 314.

зовнішні обставини, а тому, що боротьба за життя в них більш енергійна"¹. Проте це за-
позичення не завадило йому взагалі негативно оцінити спроби Спенсера сформулювати
всеохоплюючу теорію соціальної еволюції, вгледівши головний недолік його побудову то-
му, що "Спенсер доволі добре пояснює, яким чином відбувається еволюція, якщо вона
має місце, але він нам не говорить яка пружина її спричиняє"².

Наступна суспільна диференціація за Спенсером — це виділення під впливом бороть-
би між племенами, а в більш загальному випадку — між расами, регулятивної системи
або урядового апарату. Свою думку Спенсер ілюструє таким судженням: "подібно до того
як в індивідуальному організмі нервово-мускульний апарат, що бореться з оточуючими
організмами, зароджується із цієї боротьби й розвивається нею ж, так само й урядо-
військова організація суспільства породжується війнами між суспільствами і розви-
вається ними ж"³. Значення політичного апарату для суспільства постійно збільшується
і супроводжується збільшенням його розмірів і ускладненням структури. У суспільствах,
подібно організмам, зростання інтеграції має на увазі встановлення все більш сильної ре-
гулятивної системи, а також засобів, що передають вплив цього апарату.

Проте, за Спенсером, подальший розвиток системи органів харчування і регулятивної
системи неможливий без відповідного і одночасного розвитку розподільчої системи. На
його думку, перехід від недосконало-згуртованої групи племен, кожне з яких самостійно
задовольняє свої потреби, до цілком згуртованої групи, що відрізняється різноманітними
виробничими диференціаціями, неможливий без виникнення особливих пристроїв для
доставки продуктів із одних пунктів до інших. Без розвитку цієї системи неможливий пе-
рехід від слабо пов'язаних між собою феодалних держав (які Спенсер порівнює з голча-
тою тваринною, складеною із сегментів, кожен із яких має свої нервові вузлики) до сильно
інтегрованого суспільства з високим ступенем розподілу праці.

На закінчення свого вчення про походження і розвиток соціальних інституцій Спен-
сер повертається до огляду регулятивної системи, завдяки якій агрегат здатний діяти як
єдине ціле, і робить висновок, що її складність залежить від ступеня диференціації
суспільства. У слабо диференційованому суспільстві регулятивний апарат не досягає
скільки-небудь значної складності, бо в ньому немає потреби, а також відсутній матеріал
для його побудови і підтримання. На ранніх ступінях цивілізації існувало тільки два види
дій: контроль над оборонною і над виробничою діяльністю, обидві були неподільними,
міцно пов'язаними одна з одною. На більш високих щаблях убачається така тенденція:
виробнича система, коли вже стала панівною у суспільстві, виробляє для себе особливий,
незалежний контроль, тобто нижчі суспільства характеризуються наявністю однієї регу-
лятивної системи, а більш високі — двох. Нарешті, на найвищому щаблі розвитку вини-
ляється третя регулятивна система: в біологічному організмі — це судинно-рушійна система,
ка третя регулятивна система: в біологічному організмі — це судинно-рушійна система,
а в соціальному — монетарна, що поділяється на фінанси, банківську систему та
капітали, які знаходяться в обігу.

Якщо підсумувати погляди Спенсера на регулятивну систему, то можемо зробити такі
висновки. Історично першою є кооперація, необхідна для спільної дії супроти оточуючих
організмів. З подальшим прогресивним розвитком до цієї регулятивної системи на-
приєднується інша, контролююча дії органів харчування, поступово ця нова система на-
буває незалежність від першої. Потім і третя, розподільча система набуває свій власний
регулятивний апарат.

Завершуючи виклад свого бачення соціальної диференціації й трактування

1 Дюркгейм Е. О разделении общественного труда // О разделении общественного
труда. Метод социологии. — М., 1991. — С. 248.

2 Там же.

3 Основания социологии. — С. 327.

інституцій, Спенсер береться до розробки типології суспільств у залежності від ступеня розвитку системи їх органів харчування і регулятивної системи. Виходячи з того, яка система є панівною, він поділяє суспільства на військові й промислові, тобто "на такі, в яких самий широкій розвиток належить організації, що за мету має оборону і напад, й такі, в яких найкраще розвинута організація апаратів, що служать для підтримання життя агрегату"¹.

"...Військовий соціальний устрій, — продовжує далі Спенсер, — характеризується всюди й завжди тим, що одиниці спонукаються тут до різноманітних сукупних дій шляхом змушення... Кооперація, за допомогою якої підтримується життя військового суспільства, є кооперація примусова"², а регулятивна система його завжди строго централізована. На відміну від нього соціальний промисловий тип характеризується "в усіх своїх ... гинах тією ж самою індивідуальною волею, яку передбачає будь-яка комерційна угода. Кооперація... стає тут добровільною кооперацією. Розвинена система органів підтримання життя, що існує в соціальному організмі промислового типу, не тільки набуває для себе ... свій власний регулятивний апарат, розсіяної, або не централізованої якості, але ще намагається децентралізувати первинний регулятивний апарат..."³.

Ця типологія завершує монументальну конструкцію Спенсера й, не дивлячись на різку критику з боку наступних соціологів, неявно присутня у свідомості багатьох сучасних учених. Його класифікація суспільств на військові й промислові безумовно вплинула на дюркгеймівські міркування щодо механічної й органічної солідарності⁴. Це викликає сумнів у смислову єдність з ідеями Спенсера щодо самочинності соціального життя і природності суспільства концепції еволюційного порядку Ф.А.фон Хайека. Цю низку порівнянь можна було б продовжити й далі, але очевидно одне: теоретична спадщина Г.Спенсера не тільки зайняла почесне місце в історії соціальної думки, але й продовжує впливати на сучасне суспільствознавство.

Переклад з російської Л.С.КУТЮРІНОЇ

¹ Там же. — С. 343.

² Там же. — С. 352.

³ Там же. — С. 356.

⁴ Наявність впливу Спенсера на Дюркгейма ніхто не ставить під сумнів, проте соціологи намагаються виявити ті галузі, в яких узасвідія цих двох мислителів прослідковується найбільш повно. Так, Дж.Александр, визнаючи значущість для Дюркгейма ідей Спенсера щодо соціального перетворення як процесу інституційної спеціалізації суспільства, все ж уважає, що сучасна теорія диференціації базується на дослідницькій програмі, запропонованій французьким теоретиком і значно відрізняється від розробленої Спенсером. (Див.: Alexander J. C. Durkheim's Problem and Differentiation Theory Today // Action and its Environments. Towards a New Synthesis. — New York. — 1988. — P. 51 — 52.

Г.Спенсер



Herbert Spencer

1820-1903

СПЕНСЕР Герберт (1820 — 1903) — англійський філософ, соціолог-позитивіст, автор багатьох праць з теоретичної соціології. Слідом за Контом поклав в основу соціології ідею еволюції.

Численні праці Спенсера перекладено на російську мову, в тому числі його головний твір "Основи соціології" (СПб., 1898).

Вивчення соціології

Розділ II. Чи існує соціальна наука?¹

Майже щоосені можна почути таку заувагу, що наступна зима буде холодна, бо рясний урожай калини й шипшини. Це кажуть через переконання, що Бог, задумавши наслати великі морози й глибокі сніги, подбав про достатній запас поживи для птаства. Такі пояснення, що їх висловлюють або мають на думці, подібуються дуже часто. Декілька тижнів тому мені довелося почути від людини, яка здобула звичайний у нас рівень освіти, що жучки-сонечка, яких безліч з'явилася одного з минулих років, призначені були Провидінням на врятування хмелю од згубної деревної тлі. Ця теорія божественного управління, поширювана на природні явища, що впливають лише непрямо або й зовсім не впливають на добробут людей, достосовується, звичайно ж, ще більш

¹ Публікується з невеликими скороченнями за виданням: Сочинения Герберта Спенсера / Под общ. ред. Н.А.Рубакина. — Киев; Харьков; СПб., 1899. — Т. 7. — С. 1 — 27.

© Переклад з російської Л.Г.Малишевської, 1992

упевнено до тих явищ, які мають стосунок до нас із особистого чи соціального боку. Цю теорію з логічною послідовністю застосовує методист, котрий, вирушаючи в дорогу або переселяючись до іншого помешкання, розгортає біблію і в перших-ліпших словах, які впали в око, знаходить схвальну чи несхвальну вказівку згори. Стосовно до політичних питань цій теорії пасують, приміром, вірування такого штибу: добробут в Англії, високий в зрівнянні з континентальними державами, дарований був за ліпше додержання недільного дня; або ж — холера з'явилася слідом за тим, як випустили монету без напису *Dei gratia*.

Вияснення історичних явищ за допомоги такого методу відбувається поряд з таким же виясненням подій меншого значення. Люди, яким, завдяки побільшанню знань, зрозумілою стала генеза простих явищ, все-таки продовжують вірити в надприродне походження явищ складніших, визначити причини яких дуже нелегко. Переконавання, внаслідок якого в офіційній депеші сказано, що "Всемогутній зволив дати щонайуспішніше завершення тим широким міркуванням британського війська, які були в потребі на здійснення переходу через Ченауб"¹ — є те ж саме, яке в старожитних літописах у наслідках найбажаніших для самого вияснювача завжди вбачає втручання Божества. [...]

Зрештою, подібно до інших, я часто себе запитував, яке уявлення всесвіту мають ті люди, котрі називають причину світу "верховним будівником" або ж "великим художником" і котрі, скидається, думають, що причину світу можна уявити чудовнішою, коли її дії порівнювати з діями досконалого механіка. Вислів "Стратегія Провидіння" справді виказує уявлення цієї причини в чомусь іще дивовижніше. Така назва, як "великий художник", що натякає лише на процес творіння з колись уже наявного матеріалу й полишає незайманим питання, звідкіля об'явився самий матеріал, аж ніяк не можна не назвати запереченням припущення, що й матеріал є створений тим же самим великим художником, який творить із нього. А втім вислів "Стратегія Провидіння" з кончею містить незручності, які годиться прибрати. На те, аби стратегія була можлива, божественний стратег мусить мати вмілого супротивника, а це неминуче наводить нас на таке уявлення причин світу, з огляду на яке ми мусимо припустити існування незнаной протидійної причини й необхідність прибрати ту причину за допомоги тактики. Не кожен зрадіє такій вірі, яка припускає, що Бог на здолаття перешкод мусить удаватися до різних вивертів.

¹ Daily paper, January 22, 1849. (Тут і далі примітки автора. — *Ред.*).

Справді, пояснення, що до них вдається побожність, незрідка наводять на такі штуки, яким хтось інший дав би цілком протилежну назву. Вивчення всесвіту в тому вигляді, як він постає перед нами, з'ясування терпеливим спостереженням порядку явищ, дослідження правильного зв'язку між явищами в часі й просторі та, по численних невдалих спробах, зречення пізнати ту з'явлену силу, — все те приписують собі люди, котрим здається, що Творець підкоряється тим же самим бажанням, що й вони, які думають, буцімто їм відкриті Його наміри, та й навіть висловлюються про Нього як про складальника планів на знищення злого духа.

Наведені повище витяги і пояснення зроблені з метою показати розумовий розвиток людей, що для них властиво так звана соціологія не існує. Той спосіб розуміння людських справ, який однаково завважаємо й під літератами "D.V.", надрукованими під звідомленнями про місіонерські мітінги, й у фразах останніх депеш імператора Вільгельма, де за хвалою Богові зразу ж іде перелік тисяч повбиваного народу, — належить до числа таких, яким ідея про соціальну науку є зовсім чужа і навіть відразлива.

Інший, близький до цього клас людей, достоту так само не наготовлений до наукового сприйняття соціологічних явищ, бачить у ступі цивілізації не багато більше простого літопису про видатних людей та їхні дії. Один з найповажніших представників того погляду пише: "На мою думку, всесвітня історія, історія про те, що здійснила людина у цьому світі, є властиво історія великих людей, які діяли в ньому". І в такому розумінні, може, не так різко вираженому, але скрізь присутньому в думці, виховуються замалом не всі. Погляньмо на його джерело.

Зійшовшись довкола свого табору, дикуни переказують один одному свої мисливські пригоди останнього дня, і той із них, котрий виявив свої особливі вправності або ж уміння, дістає заслужену похвалу. Після повернення з війни вождя проникливість і снага чи хоробрість якогось із вояків становлять найцікавіші теми розмов. Коли скінчений день або ж близьке минуле не приносять ніяких прикметних подій, предметом оповіді стають подвиги якогось уславленого вождя, нещодавно померлого, або ж знаного з переказів родоначальника племені; інколи тіло, або ж знаного з переказів родоначальника племені, що драматично зображує перемогу, про оповіді супроводяться танком, що драматично зображує перемогу, яку співається в пісні. Такі оповіді, що стосуються добробуту й самого існування племені, збуджують найжвавішу цікавість, і саме в них ми знаходимо спільний корінь музики, драми, поезії, біографії, історії й загалом літератури. Життя дикунів містить мало інших подій, вартих уваги, і в хроніках племен навряд чи знайдеться щось іще, гідне

пам'яті. — Стародавні історичні раси є такі ж самі. Єгипетські фрески й настінна скульптура асиріян зображають дії їхніх володарів, і написи, на кшталт отого, карбованого на Моабитському камені, промовляють тільки про подвиги царів; а щось інше у тих мальованих ієрогліфічних або писаних пам'ятках подибується лише у формі натяків. Точнісінько те ж саме ми бачимо й у грецькому епосі; хоча й трапляються в ньому випадкові згадки про те, що були міста, військові кораблі, військові колісники, матроси й солдати, яких можна було вести на бій, та головним предметом його було все ж таки уславлення перемог Ахіллеса, хоробрості Аякса, мудрості Улісса абощо. — Наука, яку викладають кожній цивілізованій дитині, прищеплює їй, що в цілій минувщині людського роду варті спогаду самі лише дії видатних осіб. Оповідь про те, як Авраам оперезав стегна та й подався до того чи того краю; як Самуїл віддавав Божі накази, яких Саул не послухав; як Давид переказував власні пригоди, коли він був пастухом, і як йому дорікали за беззаконня, коли був він царем, ці й такі ж самі оповіді про осіб, — ось ті факти, на яких переважно спиняють увагу молодої людини, яка вивчає Біблію. А в тім часі вказівки на єврейські інституції, що з конечності входять до оповіді, учень, як і учитель його, вважають за незначущі. Й так само, коли учень стоїть, закривши руки за спину, та готується сказати свій урок із історії, ми знаємо, що йому загадали вивчити: коли й хто вчинив вторгнення в Англію, хто з правителів опирався вторгненню і хто з них наклав головою, що вчинив Альфред і що сказав Канут, хто брав участь у бойовиську поблизу Азенкура та хто переміг побіля Флоддена, котрий з королів зрікся престолу і котрий гвалтівно заволодів ним та ін.; і коли якось траплялось звідомлення, що за тих часів існувало рабство, що барони були за місцевих правителів та одні з них були васалами інших, що вони віддалися центральній владі тільки поступно, то факти такі вважають за відносно неважливі. — Ми дотикаємось того ж самого явища, коли хлопчик переходить до рук учителя-класика, вдома або деінде. “Зброя і муж” становлять початок і кінець історії. Опісля міфології, яка, звичайно ж, уважається за найважливішу, йдуть оповіді про подвиги правителів і вояків, од Агамемнона й до Цезаря; що ж до відомостей про соціальну будову, звичаї, поняття, моральність, то їх набувають лише на ту міру, на яку їх знаходять у біографіях. Сама достойність знання визначається в такий спосіб, що помилка в переліку Зевесових любовних пригод визнається як непростима, незнання імен ватажків у марафонській битві як непохвальне, а

незнання соціальних умовин часів до Лікурга або походження й обов'язків ареопага вважається за простиме.

Отож історична теорія великих людей повсюдно знаходить гаразд наготовлений ґрунт і насправді становить тільки більш певне вираження тих думок, що ховаються в голові дикуна, присутні в усіх переказах давніх часів і звідомлюються кожній дитині в силі-силенній прикладів. Готовність, з якою визнають цю теорію, має й багато інших спеціальних причин. — То є, по-перше, загальна любов до особи, потужна у первісних людей і панівна ще й досі, — любов, що її виявляє дитина, коли просить вас оповісти їй яку-небудь історію, розуміючи під цим пригоди якоїсь особи; любов, що вона у дорослих задовольняється поліційними відомостями, придворними новинами, шлюбнорозлучними справами, описами різних випадків, повідомленнями про новонароджених, щойно одружених та небіжчиків, що вона помічається навіть у вуличних розмовах, де уривчасті форми, почуті мимохідь, доводять, що в розмовах чоловіків часто-густо, а в розмовах жінок безстанно все повторюється особовий займенник. Коли ви бажаєте швидко поміряти розумовий калібр якоїсь особи, то добре зробіть, якщо зауважите, який характер зв'язку в її мові загальних понять і особи та наскільки прості істини про окремі особи замінені в нього абстрактними істинами, взятими з численних спостережень над людьми і предметами. Коли ви в такий спосіб поміряєте багато умів, то побачите, що тільки мізерне число їх спроможне піти далі тільки біографічного погляду на людські справи. — По-друге, теорія великих людей рекомендує себе тим, що обіцяє злучити корисне з приємним. Хто полюбляє слухати про людські чини і слова, тому приємно дізнатись, що на те, аби зрозуміти хід цивілізації, варто лишень старанно прочитати життєписи видатних людей. Що може бути привабливіше за вчення, яке говорить, що ви, вдовольняючи свій інстинкт, небагато в чому відмінний од інстинкту сільського пліткарства, й отримуючи замість усних друкованих відомостей про надзвичайні факти, дотичні відомих осіб, здобуваєте водночас знання, яке зробить для вас зрозумілим, чому на світі події відбувалися так чи так, і навчить вас складати собі правдиву думку про кожне питання, яке випаде вам у громадському житті. — Нарешті, потретє, такий спосіб вияснення речей захопливо простий і на позір такий легкий розумінню. Коли ж вам задосить понять і не надто ясних, таких, як поняття більшості, то розв'язки, що дає їх вам ця теорія, здадуться вам цілком задовільними. Точнісінько так, як теорія сонячної системи,

за припущенням якої планети поміщені на свої орбіти вищою силою, видається за цілком можливу, доки ви не дізнаєтесь, що ж саме є вища сила; точнісінько так, як спеціальне творіння рослин і тварин скидається на задовільну гіпотезу, доки ви не спробуйте уявити собі виразно процес, що ним якесь з них покликане до життя, — точнісінько так і походження громад як наслідок дії великих людей можна визнавати доки ви, спиняючись на загальних поняттях, не зажадаєте подробиць.

Але якщо ми, не вдовольняючись такою непевністю, захочемо, аби наші ідеї були висвітлені достатньо й дістали належну точність та ясність, тоді ми побачимо, що ця гіпотеза є зовсім незадовільна. Коли ж, не спиняючись на тому виясненні соціального процесу, яке приписує його впливові великої людини, ми ступимо крок назад та й спитаємо, звідкіля об'явилася та людина, — наша теорія геть обвалиться. Питання, вочевидь, має два розв'язки: або походження цієї людини є надприродне, або ж воно є природне. Припустімо, воно надприродне. В такому разі вона є посланцем богів і ми маємо кинути вже або, радше, ніяк не кинути теократію. [...] Та коли не можна припустити такого розв'язку питання, тоді треба погодитись, що походження великої людини є природне; в останньому разі її належить ставити в одній шерезі з усіма іншими явищами в громаді, яка дала їй життя, і вважати її за продукт усього попереднього життя цієї громади. Вкупі з цілою генерацією, тільки лише мізерну частку якої вона становить, укупі з її інституціями, мовою, знаннями, звичаями, вкупі з безліччю її штук і ремесел, вона є результат величезної агрегації сил, що діяли спільно впродовж цілих століть. Щоправда, коли вам до вподоби не знати всього, чого навчає загальний досвід, який потверджує фізіологія; коли ви допускаєте, що від європейських батьків може вродитися дитя негр, або від папуаса з кучерявим, схожим на вовну волоссям — вродливе з прямим волоссям дитя кавказького типу, ви можете прийняти, що з'ява великої людини є можлива завжди і за всяких умовин. Коли ви, нехтуючи ці результати досвіду, які однаково виражені в ходячих прислів'ях і в узагальненнях психологів, припустите, що Ньютон міг уродитися в готентотській родині, що Мільтон міг появитись поміж адаманців, що Говард і Клерксон за батьків могли мати мешканців островів Фіджі, — тоді вам заввиগ্রашки буде пояснювати соціальні процеси діяльності великої людини. Та коли біологічна наука, яка потверджує всі народні вірування, запевняє вас, що це є зовсім неможливе, щоб Арістотель міг

уродитися від батька та матері, в яких лицевий вугол становить п'ятдесят градусів, і що немає й найменшого сподівання, щоб Бетховен міг об'явитися з племені канібалів, співи яких у часі наготування бенкету з людським м'ясом скидаються на помірне ревіння, — тоді ви мусите допустити, що походження великої людини залежить від довгої шерехи складних впливів, які витворили ту расу, серед якої вона з'явилася, і той соціальний стан, якого ця раса достигла повільним шляхом. Коли визнати, що велика людина може перемінити народ в його ладі, способі дії, то не можна не визнати разом з тим, що з'явленню цієї людини були мусили передувати попередні переміни, які складають соціальний поступ. Перш ніж вона переробить свою громаду, ця остання має витворити її саму, тож усі переміни, за найближчий почин яких мають її, зробили головню ті генерації, з яких вона походить сама. Коли ж є можливим дати яке-небудь справжнє пояснення, то його треба шукати в поєднанні умовин, з яких виникли і вона сама, і ці переміни.

Коли навіть ми припустимо безглузду гадку, що походження великої людини не залежить від попередніх змін у громаді, в якій вона уродилася, однак у нас буде вдосталь фактів на користь переконання, що вона є безсила за відсутності матеріального й розумового капіталу, який її громада дістала у спадок від попередньої, і безсила за відсутності відповідної людності, певного характеру розумового розвитку та громадського устрою. Візьмімо Шекспіра. Яку б драму спромігся він написати без численних переказів цивілізованого життя, без різномірних проб, які, дійшовши до нього з минулого, збагатили його думку, без мови, яка розвивалася сотнями поколінь та збагачувалася ненастанним ужитком? Уявімо собі Уатта, зі всією снагою його винахідливості, який живе серед племені, що не знає заліза або може добути його лише стільки, скільки можна розплавити на вогні, розгніченому простим ручним міхом; уявімо його навіть і поміж нас, у ті часи, коли ще не було токарних верстатів. Чи можливий був у цих випадках винахід парової машини? Уявімо собі Лапласа, що позбавлений помічі математики, яка розвивалася повільно і яку ми можемо прослідити до її зачатків у єгиптян. Як далеко він міг би піти зі своєю "Небесною Механікою"? Таких питань можна поставити безліч, якщо навіть обмежитись тільки тими гуртами великих людей, на яких особливо спиняються шанувальники героїв, а саме: правителями й полководцями. Ксенофонт не міг би здійснити свого великого подвигу, коли б його десятитисячне військо складалося з людей кволих, боязких і непокірливих. Цезар ніколи не

міг би здійснити своїх завойовань без дисциплінованого війська, що упадувало своєю славою, свою тактику й свою організацію від римлян, які жили до нього. Врешті, коли взяти недавній приклад, стратегічний геній Мольтке не міг би виграти великих битв, коли б не було нації на сорок мільйонів, яка настарчала його солдатами і коли б ті солдати не були люди міцної будови, сміливі, слухняні та годні розумно сповняти накази.

Коли б хтось почав дивуватися з сили дрібочки порошу, що спалахує у гарматі, викидає снаряд і своїм ударом потопляє корабель, і коли б він почав розводитись про чудові якості порошу, й жодним словом не прохопившись про запальний снаряд, про ядро, гармату і про всю сукупність праці, якою створено всі ті речі, включаючи і властиво порох, — його пояснення годі було б визнати як ґрунтовне. Та воно могло б дуже йти нарівні з таким виясненням соціальних явищ, яке, судячи про важливі переми, що їх викликала велика людина, не бере на увагу того величезного запасу прихованої сили, якій вона дала вихід, і тієї незмірної кількості попередніх явищ, завдяки яким з'явилася і вона сама, і ця сила.

Коли ми визначаємо ступінь слушності цієї теорії "великих людей", то можемо зауважити, що стосовно лише стародавніх громад, у яких історія складається майже з самих тільки заходів на винищення чи підкорення одна одної, вона приблизно відображує дійсність, показуючи вдатного ватажка як найголовнішу особу, хоча навіть і в цій нагоді вона надто мало звертає увагу на число та удатність його сподвижників. Але величезна похибка цієї теорії полягає в припущенні, що все те, яке колись було слушне, зостанеться слухним повік і що певні стосунки владаря до підвладних, можливі й корисні якогось часу, можливі й корисні за всіх часів. Разом зі спадом хижацької діяльності стародавніх племен, з утворенням великих громад через завойовання чи якимось інакше, з настанням часів, коли війна не становить уже справу цілої чоловічої людності, — суспільства починають свою розбудову й являють начатки інституцій та діяльності, які були неможливі за колишніх часів; разом з побільшанням людності побільшується складність взаємин, виникають нові інституції, нові терени діяльності, нові ідеї, чуття і звичаї, і все те діється само собою, без усякого клопоту з боку якогось короля чи законодавця. І коли ви бажаете збагнути ті явища соціального розвою, ви не дійдете того, хоча б і до сліпоти зачитувались усіх згадуваних в історії біографій вели-

ких правителів аж до Фрідріха Пожадливого й Наполеона Підступного.

До пасивного заперечення соціальної науки з боку цих двох споріднених доктрин, що з них ту або другу обстоює дев'ятеро з десятих, долучається, з боку небагатьох, активне заперечення її в повному обсязі або частково. Виставляються докази, що така наука не є можливою. Що ті докази є безпідставні, можна бачити тільки тоді, коли вказано суттєвий характер соціальної науки, який випускають з уваги ті, хто ці докази виставляє; вказати ж його тут означало б випереджати доведення. А втім деякі дрібні заперечення можуть вигідно йти попереду головного заперечення. Розгляньмо, по-перше, сказані Фроудом:

"Коли природні причини можуть бути усунені або нейтралізовані тим, що ми називаємо волею, — слову "наука" місця бути не може. Коли людина може вільно обирати той або інший спосіб дій, властиво науки про неї нема. Коли ж наука про людину є, тоді нема вільного вибору, й похвали чи осудження, з якими ми ставимось один до одного, безглузді та недоречні"¹.

"В оцій дивовижній здатності людей чинити негідно... полягає незмога науково обчислити, що вони робитимуть до вчинення дії або ж науково пояснити, що вони зробили опісля"².

"Бокль хотів позбутися ексцентричностей тієї чи тієї особи за допомоги вчення про середній рівень... На біду, середній рівень однієї генерації не може бути середнім рівнем наступної генерації... немає двох схожих генерацій"³.

"В історії явища ніколи не повторюються. Ми в ній цілком залежимо від літопису подій, які, кажуть, стались колись, та ніколи не можуть статися вдруге. В історії досвід є немислимий, і ми не можемо запримітити жодного повторення факту, що дав би нам змогу перевірити слушність наших припущень"⁴.

Тут Фроуд переминив прийом та переніс розв'язання спору на старе поле змагання свободної волі й konieczності, заявивши при цьому, що соціальна наука є несумісна зі свободною волею. В першому уступі він висловлює гадку, що не тільки індивідуальну волю не можна визначити, що "нема справжньої науки" про людину (нема психології), але й

¹ Short Studies on Great Subjects, vol. I, p. 11.

² Ibid, vol. I, p. 22.

³ Ibid, vol. I, p. 24.

⁴ Ibid, vol. I, p. 15.

що, окрім того, нема причинового зв'язку поміж різними станами її розуму: воля, через яку можна усунути "природні причини", бувши поставлена супроти природного, мусила б бути надприродною. Отже, властиво ми повертаємось до тієї первісної форми пояснення, яку розглянули напочатку. — В іншому запереченні Фроуд, на підставі неможливості завбачити деякі вияви волі, доходить висновку, що й ніякі вияви волі завбачити неможливо. При цьому він не звертає уваги на той факт, що прості вияви волі, що визначають звичайні вчинки людей, є такі правильні, що їх неважко завбачити з великим ступенем імовірності. Якщо людина, перетинаючи вулицю, бачить, що на ній наїжджає візок, ви можете точно твердити, що в дев'яноста дев'яти випадках з тисячі вона постарасться звернути з дороги. Якщо ж їй треба встигнути на залізничний поїзд і вона знає, що однією дорогою до станції миля, а другою дві милі, ви можете вивести з великою імовірністю, що вона піде коротшим шляхом; і коли б вона знала, що, запізнившись на поїзд, вона втратить свій статок, можна сказати майже напевно, що, коли вона має тільки десять хвилин на те, аби подолати милю, вона або кинеється бігти, або візьме візника. Якщо ж вона може купувати в сусідній крамничці які-небудь щоденно потрібні припаси дешевше та краще, ніж на іншому краю міста, то в разі, якщо вона купує їх не в сусідній крамничці, ви можете твердити, що існують якісь особливі взаємини поміж нею та крамарем, який живе багато далі од неї, і це примушує її брати гірші припаси за дорожчу ціну та з більшими клопатами. Коли у когось є масток, яким він може порядкувати, то й можлива така нагода, що він продасть його особі А за 1 000 ф., хоча В пропонував 2 000 ф., але все ж таки мотиви, з яких впливав такий незвичайний вчинок, навряд чи переменяють переконання, що люди звичайно продають тому, хто більше дає. Але позаяк головні вчинки людей є визначені спонуканими такими правильними, то звідсіля мають впливати і соціальні явища відповідно ступеня, бо в них дії виняткових мотивів губляться в діях, породжених сукупністю мотивів звичайних. — До цього можна додати ще й інше пояснення. Фроуд перебільшує поставлену ним антитезу, приймаючи завузьке поняття про науку. Він каже, що немає науки окрім науки точної. Наукові передбачення, як якісні, так і кількісні, мають різний ступінь визначеності, і з того, що для певного класу явищ передбачення може бути тільки приблизне, ще не можна виводити, що не існує науки про ці явища; якщо можлива якась частка передбачення, значить є і наука. Візьмімо, наприклад, метеорологію. Під час перегонів у Дербі була заметіль, і може статись, що в липні нам доведеться топити пічі; але такі аномалії не заважають нам бути при цілковитій певності, що близьке літо буде тепліше за ми-

нулу зиму. Наші осінні південно-східні вітри можуть починатися раніше або пізніше, можуть бути сильними чи помірними, поривчастими чи рівними, але ми все ж таки можемо бути при цілковитій певності, що на цю пору року переважатимуть саме вітри, які віють з південно-східної сторони. Точнісінько так, якщо ми не можемо робити вірогідних передбачень навпроти зв'язків дощової й сухої погоди з кількістю водяного пару в повітрі та з тиском атмосферного стовпчика, ми не позбавлені змоги робити передбачення правильні приблизно. Отже, якби в соціальних явищах і не було певніших зв'язків, ніж оці (а найважливіші з них набагато певніші), соціальна наука все ж таки може існувати. — Додамо, що Фроуд стверджує, ніби факти, що їх виставляє історія, не дають матеріалу для науки, що вони "ніколи не повторюються" і, отже, ми позбавлені змоги перевіряти достовірність наших припущень. Я не буду наводити звичайне заперечення, яке полягає в тому, що історичні явища, навпаки, *повторюються*; але, погодившись, що Фроуд доторкується тут найбільших складнощів соціальної науки (а саме: що соціальні явища в кожному даному випадку дуже різняться з тими ж явищами у випадках попередніх), я однак знайду достатню відповідь.

Річ у тім, що в жодній конкретній науці не буває безумовних повторень, а в деяких конкретних науках повторення мають той же самий характер, що й у соціології. Навіть у найточнішій з наук конкретних — астрономії — ніколи не буває двох абсолютно однакових комбінацій: повторення явищ тільки приблизно однакові. Звертаючись до геології, ми бачимо, що хоча процеси відслонення, осадження, підняття, осідання завжди цілковито згідні з законами, узагальненими біль-менш зрозуміло, наслідки завжди були новими за своїм розміром і характером, хоча й не такими новими, щоб зробити неможливими порівняння, консеквентні висновки й приблизні передбачення, що мають за підставу ці явища.

Коли б, припустімо, не можна було виставити такі заперечення на докази Фроуда, залишилось би ще заперечення, яке нам дає його власне вияснення історії, і з якого виразно видно, що його заперечення годиться розуміти в обмеженому сенсі. Супроти проповідуваної ним теорії можна скористатись з його власного прийому, який містить у собі, як мені видається, мовчазне потвердження того моменту, що пояснення коли не всіх явищ, то деяких з них, є можливе у межах причини і дії. Так, наприклад, стосовно акту бродяжництва 1547 року, який старався зробити з визнаного бродяги раба, Фроуд говорить: "За того стану речей, який відтоді почався... ані цей ані якийсь інший каральний закон

супроти неробства не міг виконуватись на практиці"¹, тобто дію сили, пущеної в діло, нівечила дія наявних тогочасних природних причин. Далі, щодо питання про громадські вигони та про злиття фермерських господарств та ін., Фроуд пише: "За останнього царювання ті прагнення почасти були стримували, хоча й насилу, та по смерті Генріха вони набули великої сили і розвою"². Іншими словами, певні соціальні сили, які колись зазнавали протидії з боку інших сил, виконали свою природну дію, коли протидія припинилась. Далі, Фроуд пояснює, що "на біду, дві причини (занепад вартості монети та переміни в системі фермерства) заподіяли підвищення цін"³. Навряд чи треба говорити, що в "Історії Англії" Фроуда подибується чимало інших випадків, де він приписує соціальну переміну дії причин, що кореняться в людській природі. Понад те, в його лекції про "Нашу Історію" знаходимо виразну вказівку на "уроки історії", а саме на те, що "моральний закон написано на скрижалях вічності... Тільки справедливість та істина міцні та живучі. Несправедливість і неправда можуть існувати довго, та день суду нарешті надходить для них і в революціях Франції і в інших жаклих подіях". В іншому місці він каже, що лиха й страхіття, які руйнують Китайську імперію, є прямі й органічні наслідки морального розкладу її мешканців⁴. Кожна з цих цитат містить у собі мовчазне potwierдження того, що одні з соціальних відносин і дій є неминуcho благодійні, інші неминуcho шкідливі, — історична індукція, яка дає підставу позитивній дедукції. Тому нам не слід надавати словам Фроуда надто буквального сенсу, коли він указує на "неможливість науково обчислити, що робитимуть люди перед учиненням якоїсь дії, або науково пояснити, що вони зробили опісля".

Інший письменник, який заперечує можливість соціальної науки або принаймні допускає її лише як науку, в якій зв'язки явищ аж так перемішані з впливом Провидіння, що вона не підпадає під точне визначення науки, — канонік Кінгслей. У своїй промові "Про межі точної науки стосовно історії" він каже:

"Ви стверджуєте, що закони людського життя, мабуть, такі ж неминучі, як неминучі закони матерії. Хай так, але ж у якому сенсі є неминучими закони матерії? У можливості або в дійсності? Навіть і в законі,

¹ History of England, vol. V, p. 70.

² Ibid, vol. V, p. 108.

³ Ibid, vol. V, p. 109.

⁴ Short Studies on Great Subjects, p. 59.

може, найодноманітнішому й загальному — де ми бачимо неминуче або непоборне? Хіба не існує в природі безупинна боротьба, з якої виходить нескінченне й несподіване розмаїття наслідків? Хіба не може так статись, що одному законові на заваді буде колись інший закон, тож перший закон, хоча й може змагатись за перевагу, але буде на певний час цілковито порушений? Закон тяжіння є доволі незмінний; та чи справді всі камені падають на землю. Звісно, ні, якщо мені заманеться взяти один з них і тримати в руці. Він лишається в ній через закони; закон тяжіння також діє і тут, і моя рука відчуває вагу каменя, але він не впав на землю і не впаде, допоки я тримаю його. Ось що можна сказати про непорушку дію законів тяжіння та інших законів. У можливості закон є незмінний, у дійсності ж його може змінити інший закон"¹.

Це місце, наскільки я пам'ятаю, було суворо осуджене критикою з виходом у світ самої промови, і навряд чи варто було б наводити її тут, якби канонік Кінгслей нещодавно знову не повторив те ж саме в своєму творі "The Roman and the Tewton". Задосить тільки перелічити надзвичайні наукові ідеї, що містяться у цій книжці. Кінгслей в тому має глибоку відміну од філософів та вчених, що вбачає в самому законі не якусь-то силу і через те гадає, що один закон "може бути змінений іншими законами"; тоді як узвичаєне поняття про закон є поняття встановленого порядку, в якому узгоджені вияви будь-якої сили. Він висловлює також цілком незвичайний погляд на тяжіння. Тяжіння, як його розуміють астрономи і фізики, є всесвітня, одвіку дійова сила, яку частинки матерії виявляють взаємно, коли перебувають на певній відчутній відстані; закон же цієї сили полягає в тому, що вона змінюється прямо пропорційно квадратам відстаней. На думку ж Кінгслея, закон тяжіння "знищено", коли каменю не дали впасти на землю; закон (а не сила) веде "боротьбу", й позаяк він уже викликає рух, то "неминуча дія законів тяжіння (а не ваги) припиняється". Істина полягає в тому, що ані сила, ані її закони не зазнають тут ані найменших змін. Далі, теорія природних процесів, якої дійшов Кінгслей, полягає, скидається, в тому, що коли починають діяти дві або більше сил (чи законів, як він воліє їх називати), відбувається цілковите або частинне усунення однієї сили іншою. А проте люди науки переконані в тому, що всі сили діють уповні та що творена дія становить їхню рівнодійову, тож як з гармати зроблено постріл в горизонтальному напрямку, то сила, докладена тут, викликає в цьому часі абсолютно ту ж саму кількість руху в горизонтальному напрямку, як коли б не було тут

¹ The Limits of Exact Science as applied to History, p. 20.

тяжіння, тоді як вага викликає в тім же часі таку ж саму кількість роботи, яка була б у потребі за падіння ядра з дула гармати. Певна річ, якщо канонік Кінгслей держиться таких незвичайних поглядів на причинність, як вона виявляється в простих фізичних явищах, то він зостається вірний самому собі й коли заперечує поступність у явищах історичних, заявляючи, що "позаяк людина владає таємничою силою порушувати закони свого власного існування, — такої поступності не тільки не можна відкрити, але вона й не може існувати"¹. Водночас це є очевидне, що доки вона не дійде якоїсь згоди з людьми науки щодо понять про сили і закони та способи, якими явища, що утворюються з'єднанням сил, можуть мати пояснення на підставі дії складних законів, доти не можна з користю міркувати про спірний предмет.

Недожидано, проте, такої згоди, яка настане, либонь, ще не скоро, можна заперечити канонікові Кінгслею зрівнянням його доведення з його ж таки власними висновками, сказаними за інших нагод. В одному з видань його книжки "*Alton Gocke*", яке вийшло вже після видання промови, що з неї ми навели витяги, бачимо нову передмову, де міститься між іншим таке:

"Прагнення суспільства до інституцій чимраз більш народних може бути повільне, але зате тверде. Коли якийсь клас народу поклав собі за надію мати добре представництво, його надія, звичайно, справдиться, якщо тільки він при цьому не чинитиме й не збурюватиме насильства, яке не є можливе в Англії. Діло безперечно буде зроблено²... Коли якісь молоді люди розраховували... на яку-небудь консервативну реакцію... або хоча б на найменшу затримку того, що зветься процесом і що я назвав би практичним застосуванням результатів індуктивної науки, то їм, як королю Пікрошолу Рабле, довелося б чекати повернення царства по об'яві Коккигроуе..."³. У передмові до одного з попередніх видань, призначених для робітників, він говорить:

"Якщо ви перебуваєте тепер у ліпшому становищі, ніж 1848 року, ви цим зобов'язані переважно тим законам політичної економії (як їх називають), які я називаю брутальними природними випадковостями попиту й пропозиції", та ін.⁴.

У цих цитатах міститься пояснення перемін, які вже сталися, дією

¹ Ibid, p. 22.

² Alton Gocke, new edition, proface, p. XXI.

³ Ibid, pp. XXIII — XXIV.

⁴ Ibid, preface (1854), p. XXVII.

природних сил, згідно з природними законами, а також передбачення тих перемін, які будуть зроблені соціальними силами, що діють у час теперішній; тобто за допомоги узагальненого досвіду тут виникає пояснення явищ минулих і передбачення явищ наступних, виникає саме таємне визнання тієї соціальної науки, яка відкрито заперечується.

Відповідь на ці заперечення можна собі уявити. Шукаючи можливої згоди між тезами, як видно, такими незгідними між собою, ми повинні припустити, що думка автора полягає в тому, що єдино можливі тільки загальні пояснення й передбачення явищ. Пригадуючи у Фроуда деякі окремі пояснення історичних явищ, викликаних природними причинами, ми повинні дійти висновку, що для деяких частин соціальних явищ (наприклад явищ політико-економічних) він припускає наукове пояснення, а для інших — ні, хоча не зовсім зрозуміло, в який спосіб можна давати наукове пояснення явищам політико-економічним, якщо, на його думку, результати людської волі не можуть підлягати обчисленню, а проте політико-економічні явища, нарівні з іншими соціальними явищами, визначаються спільною волею. Точнісінько так і канонік Кінгслей, котрий так само явно визнає економічні закони і виражає також відомі закони поступу, а ще застерігає навіть своїх читачів од думки, буцімто він заперечує застосовність індуктивного методу до явищ соціальних, як видно, все ж таки думає, що застосування індуктивного методу є можливе тільки в деталях. Наводячи заголовок своєї промови та деякі витяги з неї, він може сказати, що в ній ідеться тільки про те, що точне пояснення соціальних явищ має певні межі; але ця теза кепсько мириться з його вченням, яке полягає в тому, що дія соціальних законів може в будь-який час бути припинена волею Провидіння або ще якимось. Коли заперечення обмежується тільки цими дурними обставинами, то його легко усунути за увагою, що воно не йде в діло. Коли ж хочуть тільки сказати, що соціологічне передбачення може бути лише приблизне; коли відкидають тільки можливість дати соціології форму точної науки, на це можна відповісти, що тут заперечують те, чого ніхто і не стверджував. Тільки частину науки можна назвати точною наукою; лише зв'язки між явищами певного ряду виражені в кількісній формі, і так само ж у якісній. З-поміж явищ інших рядів деякі викликані чинниками такими численними і так складно їх виміряти, що виразити їхні зв'язки в кількісній формі надзвичайно сутожно, якщо взагалі можливо. А проте явища й цього ряду не можуть бути вилучені з поняття науки. В геології, в біології, в психології пере-

важна частина передбачень тільки якісні; а там, де вони кількісні, їхня кількісність ніколи не буває цілковито визначена. А проте ми, ніяк не вагаючись, вважаємо ті передбачення за наукові. І те ж саме в соціології. Соціологічні явища є заплутані більш за всі інші й менш за всі інші підлягають точному вивченню; ті з-поміж них, які можуть бути узагальнені, допускають це узагальнення в широких межах розмаїтості в часі та просторі; потім лишаються явища, зовсім неподатливі узагальненню. Та якщо тільки узагальнення, на якому ґрунтується пояснення явищ, є можливе, — то стає можливою і наука. Той, хто виражає політичні опінії, хто каже, що той чи той суспільний захід матиме благодійні або шкідливі наслідки, той мимохіть визнає тим соціальну науку, бо з його слів виходить, що між соціальними явищами існує природна поступність, а позаяк та поступність природна, то й наслідки можна завбачити.

Питання це, але вже в конкретнішій формі, може бути поставлене так: Фроуд і Кінгслей обидва великою мірою переконані в дійовості впливу законодавства й, либонь, переконані більше за деяких з тих, хто визнає існування соціальної науки. Вірити в дійовість законодавства — це значить вірити, що певні очікувані кари або нагороди впливатимуть застрашливо або заохотливо, мінятимуть особисту поведінку, а отже і соціальний спосіб дій. Певна річ, хоча годі сказати, що цей закон вплине на ту особу саме так, як гадали, але ні в кого не виникає сумніву, що він зробить гаданий вплив на масу осіб. Хоча Фроуд, коли заперечує Боклю, й говорить, що Бокль “хоче позбутись особливостей окремих людей за допомоги вчення про середній рівень”, але що, “на біду, середній рівень однієї генерації не буває середнім рівнем наступної генерації”; однак сам Фроуд усе ж таки вірить у вчення про середній рівень і висловлює думку, що законодавчі заборони та погрожування смертю й в’язницею, які за ними стоять, можуть наставити більшість людей на правильну дорогу, яку можна завбачити. Коли він наполягає на тому, що результати особистої волі не піддаються обчисленню, він, однак, схвалюючи одні закони й осуджуючи інші, сам мовчазно потверджує, що результати загальної волі можуть бути обчислені. Якщо ж він визнає, що загальна воля може мінятися впливом законодавства, то не можна не визнати, що вона може мінятися й соціальними явищами взагалі. Якщо визнати, що бажання уникнути кари впливатиме на середній рівень людей так, що викличе завбачений середній результат, то не можна також не визнати, що бажання отримати найбільшу заплутаність

за працю, зійти на вищу суспільну ступінь, заслужити схвалення та ін., викличуть кожне певний середній результат. А визнати це — означає визнати, що передбачення соціальних явищ можливе, отож можлива й соціальна наука.

Отже, ось у небагатьох словах ці тези, з яких доводиться робити вибір. З одного боку, якщо природної причинності в діях об’єднаного в спільноти людства немає, то управління й законодавство — речі безглузді. В такому разі абсолютно байдуже, чи вирішить парламентські акти кидання жеребка або монети, а чи тих актів зовсім не буде; бо якщо порядок соціальних явищ не можна визначити точно і з них не можна обчислити результатів, тоді все обертається на хаос. З іншого боку, якщо природна причинність існує, тоді сполучення сил викликає всяке сполучення наслідків згідно з законами сил. А якщо воно так, то нам треба як слід постаратись, аби довідатись, що то за сили, в чому полягають їхні закони і як відбувається їхня об’єднана дія.

Подальше можливе роз’яснення цього предмета може йти слідом за розв’язанням [...] питання про характер соціальної науки. А коли складемо собі певне уявлення про це, то побачимо, що заперечення соціальної науки сталося через поплутання двох по суті відмінних класових явищ, що їх бачимо у спільнотах. Один із цих класів, майже невідомий історикам, становить головний матеріал соціальної науки; другий, який цікавить майже самих тільки істориків, якщо й допускає наукову супідрядність, то на дуже невелику міру.

Переклад з російської Л.Г.МАЛИШЕВСЬКОЇ

Л.П.Депенчук



ДЕПЕНЧУК Лариса Петрівна — кандидат філософських наук, старший науковий співробітник Центру досліджень науково-технічного потенціалу та історії науки АН України. Автор низки статей з історії науки.

Б.О.Кістяковський: життєвий шлях та філософія

Б.О.Кістяковський (1868 — 1920) — один із відомих свого часу і майже забутий нині філософ, правознавець, політичний діяч, учасник революційного руху в Україні. Період його формування як особистості та вченого припав на складну та суперечливу історичну добу кінця XIX — початку XX сторіччя, пов'язану з численними та значними надбаннями духовної культури. Це час соціальних, наукових і загалом світоглядних пошуків і революцій, час проблемності як загального стану.

Б.О.Кістяковський належав до плеяди тих вітчизняних філософів, на долю яких випало не лише осмислити свідоглядні проблеми, що виникли, але й зробити свій внесок в їх політичне втілення. Зіткнення протилежних філософських ідеологій — матеріалізму та ідеалізму — осягло нову філософську реальність — багатогранність, складність та невичерпність людини, її виявів у духовній сфері і громадському житті, зокрема суверенність особистості та закріплення цієї суверенності в політичних та правових формах. Традиційний академізм як спосіб життя філософа виявився обмеженим, а споглядання як філософська позиція змінилась активною участю в державних справах і у політичній боротьбі. Стимулом, який дав перший поштовх цій зміні, став марксизм. Неокантіанство як антитеза марксизму XIX сторіччя стало ґрунтом, на якому зросла соціально-філософська орієнтація на дослідження Людини.

© Л.П.Депенчук, 1992

Як писав С.Булгаков, марксизм у Росії став могилицьким економічного слов'янофільства російського народництва, але саме ортодоксальний марксизм привів деяких його прихильників до критицизму, до сумнівів щодо здатності соціології до наукових передбачень і встановлення історичних законів як одноманітностей історичної дійсності, яка за всіх своїх протиріч не вкладалася в єдину просту схему. В царині практичної політики ідеали соціалізму повинні були доповнитись важливою й керівною ідеєю абсолютної гідності особистості, свободи і прав, — і вони мали бути покладені в основу єдиної для всіх суспільних сил політичної програми¹. Таку ж еволюцію у своїх поглядах пройшов і Б.О.Кістяковський.

Дослідження наукового доробку Б.О.Кістяковського почалося ще за його життя². 1926 року в Празі вийшла праця Д.Чижевського "Філософія на Україні", в якій слідом за Фатесвим, автор відніс Кістяковського до методологів права. Я.Колубовський, критикуючи цей погляд, визначив Б.О.Кістяковського, як українського марксиста-ревізіоніста, а С.Ю.Семковський, глава соціологічної комісії ВУАН, відніс його до легальних марксистів. Однак можна твердити, що ні конкретне застосування філософських принципів для дослідження методології права, ні ставлення Б.О.Кістяковського до марксизму не визначають повною мірою його місця в історії філософії. Він намагався поєднати неокантіанські погляди на суспільні явища з "позитивними" методами дослідження. Він дійшов висновку: результат, отриманий за допомогою методів, перенесених з природничої галузі в соціологію, є обмеженим, "безумовно необхідний процес, що відбувається у часі, є протиріччя, оскільки безумовно-необхідне є разом з тим і безчасове"³, або ж позаісторичне явище. В історичних процесах, поряд з необхідністю, значне місце посідають стихійність та свідомі дії людини, орієнтовані рівнем суспільної культури. Отже, тою реальністю, яку має вивчати соціолог, є, крім економічних відносин, свідомості та її уявлень, дії людей, обумовлені соціальною дійсністю та її культурними формами. Звернення до цієї реальності — умова емансипації, відокремлення соціології (як системи наук про соціальні відносини і серед них — науки про право) від філософії, як свого часу природознавства від натурфілософії.

Право займає виключне місце у соціальній реальності, бо є найбільш значимим виразником культури суспільства: "соціальна культура, — визначав Б.О.Кістяковський, — знаходить у праві своє найбільш чітке визначення, яке має для всіх однакове значення. Як техніка перевертає природне на належне, так і право перевертає соціально необхідне на обов'язкове. Цей процес перетворення необхідного на належне здійснюється завдяки діям людей, які керуються усвідомленням свого обов'язку. В ньому (тобто у процесі такого перетворення. — Л.Д.) виявляється справжня творчість"⁴.

Отже, виходячи з фундаментальності права у соціальній культурі, Б.О.Кістяковський дослідив питання про те, якими саме методами може бути вивчене право як основний виразник і засіб соціальної культури. До його доробку належить учення про історичну ре-

¹ Булгаков С.Н. От марксизма к идеализму: Сб. статей (1896 — 1903). — СПб., 1903. — С. XXI.

² Фатеев А. Русский методолог права. — Харьков, 1917; див. також Василенко М.П. Академик Богдан Александрович Кістяковський // Записки соц.-екон. відділу УАН. — Т. 1 (1923); Ландав Б. Учення Б.О.Кістяковського про державу // Записки соц.-екон. відділу УАН. — Т. 1 (1923); Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. Прага: Український Громадянський видавничий фонд. 1931; Колубовський Я. До питання про філософію на Україні // Записки Ніжин. Ін-ту народної освіти. — 1928. — Кн. VIII.

³ Б.А.Кістяковський. Социальные науки и право: Обчерки по методологии социальной науки и общей теории права. — М., 1916. — С. 152.

⁴ Диспут Б.А.Кістяковського в Харьковском университете // Право: еженед. юрид. газета. 1917. — № 13.

альність як певну єдність рівня розвитку культури суспільства та відповідної свідомості окремих соціальних класів. У цю реальність заглиблені правові явища, і саме історично сформований рівень правової культури суспільства має прогностичне значення для дослідження можливостей побудови правової держави. В історію вітчизняної політичної та філософської думки Б.О.Кістяковський увійшов як об'єктивний критик ідейних засад та практичних методів побудови правової держави, що висували різні політичні партії, засновник соціокультурного підходу в теорії права. Цей підхід був генетично зумовлений впливом соціально-політичних та історично-культурних ідей М.П.Драгоманова: вони утворили індивідуальний контекст засвоєння Кістяковським неокантіанства, філософії культури й соціології.

Богдан (за хрещенням — Федір) Олександрович Кістяковський народився в сім'ї відомого юриста, професора права Київського університету О.Ф.Кістяковського (1833—1885), котрий був активним учасником "Громади", помічником редактора журналу "Основа", засновником Київського юридичного товариства. Його дисертація "Исследования о смертной казни" (1867) справила велике враження на сучасників і довгий час залишалася актуальною. Це дослідження було використане Л.М.Толстим для відомого памфлета "Не могу молчать". У науковому доробку О.Ф.Кістяковського є праці і з історії права, зокрема, відома збірка "Права, по которым судится малороссийский народ".

Уже в стінах гімназії Б.О.Кістяковський включається у працю молодіжного культурно-освітнього гуртка, яка надихалась ідеями українського відродження, — за що ледве не зазнає виключення. У 1888 р. він уступив на історико-філологічний факультет Київського університету, де його першим наставником став видатний український історик В.Б.Антонович. Серед київського студентства створювались культурологічні гуртки, заняття яких мали на меті ознайомити учасників з історією України, українською мовою, літературою тощо. Конфлікт, який виник на межі 1860—1879-х років між деякими поміркованими діячами "Старої Громади" та тими, хто підтримував більш радикальні погляди М.П.Драгоманова, позначився на русі студентської молоді: вона прагнула не лише освітньої, але й політичної діяльності.

Як згадувала згодом дружина Б.О.Кістяковського¹, члени драгоманівського гуртка, учасником якого був її майбутній чоловік, розмовляли й писали доповіді та реферати тільки українською мовою, підтримували зв'язки з Драгомановим через Франка та Ковалевського, постачали інші політичні гуртки київської молоді зарубіжними виданнями. Федералістська програма М.П.Драгоманова стала за основу політичного розвитку покоління, яке вступило у політичну боротьбу в кінці XIX ст., "вступаючи в російські революційні організації (а М.В.Беренштам-Кістяковська стала членом РСДРП. — Л.Д.), ми незрікалися тих принципів федералізму, що вібрали в себе з учення Драгоманова, кожен своїм способом, як міг, поширював їх круг себе"².

Влітку 1889 року Кістяковський разом з друзями — учасниками гуртка С.В.Дегеном та А.С.Маршанським — вирушає до Галичини для встановлення більш тісних зв'язків з І.Франком та М.Пашинком, а також маючи намір зустрітись із М.П.Драгомановим. Під час пішої подорожі по Галичині Кістяковський вивчає кампанію по висуненню депутатів у галицький сейм і сподівається бути присутнім у Львові на його засіданнях. Але у вересні 1889 року його арештує австрійська поліція, по звинуваченню у шпигунстві на користь

¹ Марія Вільямівна Беренштам-Кістяковська — дочка відомого українського педагога В.Л.Беренштама, учасника "Старої Громади".

² Беренштам-Кістяковська М. Українські гуртки в Києві другої половини 1880-х та початку 90-х років // За сто літ. — Кн. 3 (Записки кол. історичної секції Укр. наук. тов-ва в Києві. — Т. XXIX). — К., ДВУ, 1928. — С. 224.

Росії і в задумі відторгнути Галичину від Австрії. Через кілька місяців ці безглузді звинувачення були відкинуті, Б.О.Кістяковський та його друзі звільнені, але інформацію про "образ мыслей" було передано до Києва, у жандармерію, партія нелегальної літератури, яку вони намагалися провезти, була конфіскована на кордоні. Б.О.Кістяковський разом з більшістю членів молодіжної підпільної організації Києва опинились у Лук'янівській в'язниці. Листи політемігрантів (серед них М.П.Драгоманова та В.Л.Бурцева), адресовані Б.О.Кістяковському і вилучені разом з іншими документами, свідчили про те, що програма дій групи складається з економічної, соціальної перебудови суспільства та встановлення федерації рівноправних національних держав Росії, а також розповсюдження українських революційних видань. В результаті Б.О.Кістяковського було виключено з Київського університету і з 1890 року він перебував під негласним поліцейським наглядом. З Києва Б.О.Кістяковський переїздить до Харкова, де певний час займається на історичному факультеті університету під керівництвом Д.І.Багалія, але згодом його звільняють і звідти, і він був вимушений виїхати у Дерпт.

У Дерптському університеті вже протягом кількох років діяв польський марксистський соціал-демократичний гурток. Його очолював С.Г.Стецеповський, згодом міністр Української Народної Республіки. У цьому гуртку Б.О.Кістяковський знайомиться з марксистською літературою, в тому числі групи "Освобождение труда", і 1891 року привозить до Києва програму занять марксистського гуртка. Тоді в Києві існувало декілька студентських гуртків — російський, польський, гурток учнів реальних училищ та жіночий. Учасник одного з них І.М.Мошинський згадує, що в основу програми, яку склав Б.О.Кістяковський, "було покладене матеріалістичне розуміння історії: розвиток суспільних форм, розвиток капіталізму, революції на Заході, сучасна боротьба класів. На завершення курс політичної економії і вивчення "Капіталу"; ось схема занять протягом останніх півтора року нашої гурткової праці"¹. І.М.Мошинський називає Б.О.Кістяковського найкращим у Києві теоретиком марксизму й ідейним керівником російської соціал-демократичної групи у 1891—1892 роках².

1892 року Б.О.Кістяковський був знову заарештований у Почасві, де була намічена організація нелегального з'їзду, і ув'язнений у Кременецьку в'язницю. У листі з в'язниці він пише: "як і завжди цілими днями я займаюсь... останні кілька днів я зайнятий виключно німецькою філософією: грандіозна панорама метафізики цілком поглинула мене"³. Після попереднього ув'язнення у Кременці Кістяковський повертається до Києва, а не³. Після попереднього ув'язнення у Кременці Кістяковський повертається до Києва, а не³. Після закінчення слідства та суду його було вислано під нагляд поліції до Лібава. З Дерптського університету Б.О.Кістяковського було, звичайно, виключено і після закінчення строку вислання 1895 року він був змушений виїхати до Німеччини, щоб завершити освіту на філософському факультеті Берлінського університету. Саме тут починається еволюція його філософських поглядів, яка скоро відвертас його від марксизму.

У Берлінському університеті Б.О.Кістяковський займається на семінарі Зіммеля і починає готуватись до захисту дисертації. Поширюється коло його знайомих, налагоджуються зв'язки з російськими політемігрантами та вченими: П.Б.Струве, П.І.Новгородцевим, А.А.Чупровим, С.І.Живаго та ін. У Берліні Б.О.Кістяковський готує до перевидання працю свого батька про кару на смерть, і вона виходить у світ 1898 року у видавництві Л.Ф.Пантелєєва.

Навесні 1897 року Б.О.Кістяковський їде до Парижу, де кілька місяців займається у Національній бібліотеці, а потім — до Страсбурзького університету. Там він працює на

¹ Мошинский И.П. (Юзеф Канарский). На путях к первому съезду РСДРП. — М.: Изд-во политкаторжан, 1928. — С. 74.

² Там же.

³ Цит. по кн. Мошинського. — С. 116.

семінарі В.Віндельбанда. На той час Б.О.Кістяковський вже обрав тему дисертації "Gesellschaft und Einzelwesen" (суспільство і індивід). Основна проблема, якій присвячується праця, — глибока протилежність між методами дослідження наук про суспільство та позитивними науками — стала головною методологічною проблемою всіх його наступних досліджень. 1899 року дисертація Б.О.Кістяковського була надрукована у Берліні, за свідченням М.П.Василенка, який проаналізував відгуки на неї зарубіжних учених, викликала інтерес і отримала добру оцінку.

У Гейдельберзькому університеті Кістяковський продовжує свої наукові заняття, зокрема на семінарі Г.Еллінека, спеціаліста з державного права, з яким у нього встановлюються дружні стосунки. Тоді ж у цьому університеті починає працювати М.Вебер. Творча співпраця Кістяковського та Вебера, який зацікавився російськими політичними подіями, стала поштовхом до написання Вебером декількох статей, зокрема "Історичного нарису визвольного руху в Росії та стану буржуазної демократії", перевиданого російською мовою¹.

Участь Б.О.Кістяковського у політичному русі відбувається на видавничій та публіцистичній діяльності. Разом із П.Б.Струве він видає часопис "Освобождение" (1902 — 1905, Штутгарт-Париж) та "Русскую мысль", а також "Политические сочинения" М.П.Драгоманова у двох томах. Кістяковський зберігає вірність ідеям свого вчителя. Про це свідчать, зокрема, статті з приводу українського питання в "Освобождении" ("До питання про самостійність української культури", "Що таке націоналізм"), передмова до збірки праць Драгоманова.

Авторитет Драгоманова був для Кістяковського незаперечним упродовж усього його життя, визначаючи зміст власного світосприймання, він ототожнює погляди вчителя зі своїми. У центр цього загального світосприймання Б.О.Кістяковський ставив поняття соціальної культури, яке означає "довершену організацію всіх боків життя — економічного, соціального і духовного, причому як організацію всього народу, а не самих його верхів"². Історичні здобутки розвитку народів поступово кристалізуються у формах своєрідної для кожного з них культури. Критика М.П.Драгоманова "механічної теорії державного і національного централізму", його уявлення про автономію національних "окраїн" імперії стали одним із поштовхів до переосмислення просторово-часових характеристик соціальних явищ та методів їх дослідження. Ідея автономності та федералізму, протиставлена механістичному централізму, уявлення про цілісність історії, духовної культури та державного самовизначення народу стали для Б.О.Кістяковського стимулом для розробки концепції пріоритету соціо-культурного підходу над політичним у галузі дослідження права, насамперед, державного.

1902 року вийшла книга "Проблемы идеализма", яка об'єднала праці С.М.Булгакова, Є.М. та С.М.Трубецьких, М.А.Бердяєва, П.І.Новгородцева, Б.О.Кістяковського, С.Л.Франка та ін. Стаття Кістяковського "Російська соціологічна школа та категорія можливості у вирішенні соціально-етичних проблем" свідчила про остаточний перехід автора "від марксизму до ідеалізму".

Російський ідеалізм початку ХХ сторіччя підхопив загальні ідеї неокантіанства та європейської "філософії життя" і відмежувався від марксизму перш за все у розумінні процесу історії — відмовився від сприйняття історичного часу та еволюції суспільства як ієрархізованої, прогресуючої послідовності періодів суспільного розвитку, від такого ж ієрархізованого Марксом соціального простору (базис — надбудова), який дозволяє нібито визначати історичні закони та робити достовірні передбачення.

¹ Див.: Вебер М. Про стан буржуазної демократії в Росії // Філософська і соціологічна думка. № 10. — 1991. — С. 126.

² Диспут Б.А.Кістяковского в Харьковском университете.

філософське вчення В.С.Соловйова про віру та споглядання стало фундаментом теорії пізнання російського ідеалізму межі віків. "Нові форми життя уявляються тепер вже не простою вимогою доцільності, а категоричним велінням моральності, яка ставить у верх кута засади безумовного значення особистості", — писав у передмові до книги П.І.Новгородцев¹. "Хід історії, — затверджував Є.М.Трубецькой, — визначається не економічними причинами, а низкою таких першопочаткових даних, які обумовлюють саме господарство, як і взагалі всі прояви суспільного життя: умовами того зовнішнього середовища, в якому тече людське життя, особливостями людської психіки індивідуальної та суспільної і, нарешті, тою вищою сферою обов'язкового, тим царством цілей, яке, вивисуючись над людиною, дає напрям її свідомості та діяльності"².

Слід відмітити, що наполеглива праця Б.О.Кістяковського саме в галузі критики понять та методів сформувала в ньому прагнення до чіткого, аналітичного викладу методологічних засад філософії, а заняття правом визначили спрямованість дослідів на конкретні предмети. Проголошення необхідності метафізики (філософської або богословської) у пізнанні суспільних процесів та явищ (як у С.М.Булгакова)³ для Б.О.Кістяковського не характерне, він шукає ті умови, за яких може відбутися синтез так званого позитивного та критичного методів дослідження історичних явищ. Він не відмовляється від наукового підходу до вивчення суспільства, "праця критики, — писав він, — спрямовується лише проти відомого природничо-наукового типу мислення, для якого факти та їх опис — усе, а елементи, що вносить людська думка при обробці та поясненні цих фактів — ніщо"⁴. Умовою подолання методологічної обмеженості і досягнення синтезу є, з точки зору Б.О.Кістяковського, визнання, що принцип необхідності суспільних явищ увиходить у принцип їх обов'язковості, який включає у себе необхідне і більш високим принципом⁵. У статті Б.О.Кістяковського є цінна для розуміння значення його творчості вказівка на генезис поглядів філософа — посилання на бесіди з професором статистики Берлінського університету В.І.Борткевичем, котрий познайомив його з труднощами переходу від статистичних результатів до наслідкових узагальнень, що як признавав сам Кістяковський, наштовхнуло його на проблему співвідношення необхідності в суспільних процесах, які досліджуються точними методами, та властивості для людської діяльності орієнтації на цінність.

Найбільш значною науковою працею Б.О.Кістяковського є його дисертація (вона була написана як магістерська, але за загальним визнанням захищена як докторська) "Соціальні науки і право. Нариси з методології соціальних наук та загальної теорії права" (1916).

Зупинимось на подіях його життя, які передували захисту. Спроба скласти іспити на звання магістра державного права в Петербурзі 1898 року закінчилася невдачею, як писав М.П.Василенко, через формальні причини, бо Кістяковський не мав свідоцтва про іспити в державній комісії. Тому він не мав права викладати в університетах і займався видавничою діяльністю: редагував переклади на російську мову праць Г.Зіммеля, А.Менгера, Г.Радбруха, Г.Еллінека та ін. Матеріальну підтримку, а насамперед — кошти для видання власних праць, Б.О.Кістяковський отримував і від свого брата — московського адвоката І.О.Кістяковського.

1904 року Кістяковські оселяються у Києві, де Богдан Олександрович приймає актив-

- 1 Проблемы идеализма. Сб. статей / Под ред. П.И.Новгородцева. — М., 1902. — С. 9.
- 2 Там же. — С. 63.
- 3 Там же. — С. 1 — 2.
- 4 Там же. — С. 300.
- 5 Там же. — С. 393.

ну участь у групі "Освобождение" (разом з В.В.Водовозовим, С.М.Булгаковим, М.А.Бердяєвим, Ю.М.Вагнером, В.Я.Железновим та М.П.Василенко), друкує численні статті про побудову правової держави. А 1906 року родина переїжджає до Москви, куди Кістяковського було запрошено читати лекції з державного та адміністративного права на Комерційних курсах (в тому ж році перетворених на Комерційний інститут, яким керував його колега й однодумець П.І.Новгородцев).

Після складення у 1909 році іспитів на ступінь магістра державного права Б.О.Кістяковський стає приватдоцентом Московського університету, але у 1911 році відмовляється від цієї посади разом з іншими професорами і викладачами на знак протесту проти дій міністра Кассо. З цього часу і до 1917 року він викладає у Ярославському Демидівському ліцеї філософію права і державне право. 1912 року було поповнене Московське юридичне товариство і його часопис "Юридичний вісник" ("Юридический вестник"), загальним редактором якого було обрано Б.О.Кістяковського. Часопис існував до 1917 року. І ось нарешті 5 лютого 1917 року в Харківському університеті відбувся диспут з приводу праці Б.О.Кістяковського "Соціальні науки і право", в результаті якого автору було присуджено ступінь доктора державного права.

Книга "Соціальні науки і право" об'єднала значну частину окремих праць з філософії, методології і конкретних питань права, які були написані Б.О.Кістяковським з 1900 року, а також містила деякі нові розділи. Не торкаючись викладу власне правових питань звернімося до її філософського змісту.

Б.О.Кістяковський визначав стан сучасного йому наукового знання (в галузі соціальних наук) як кризовий. Оптимізм, який свого часу був пов'язаний з надіями на пізнання об'єктивних законів розвитку суспільства по аналогії з законами природи, виявився безпідставним. Різні напрямки соціальної філософії прийшли до метафізики. Якщо йдеться про послідовників філософського ідеалізму, який веде своє походження від Канта і неокантіанства, то вони "за допомогою гносеологічної та методологічної орієнтації релігійним містицизмом" побудували "струнки метафізично-релігійні системи, які можуть слугувати лише предметом віри, а не наукового переконання"¹. Б.О.Кістяковський визначає тезу М.А.Бердяєва "знання є вимушеним, а віра — вільною" симптомом наукової кризи, який не дає навіть правильного формулювання того, з чого вона складається. "В інтелектуальному акті, який приводить до пізнання істини, — заперечує Бердяєву Кістяковський, — також є свобода вибору"², а обмеження знання вірою не дає виходу з кризи і робить цю метафізичну концепцію позанауковою.

З точки зору Б.О.Кістяковського, до такого ж позанаукового стану прийшла спроба науково-систематичного пояснення соціальних явищ — економічний матеріалізм (тобто марксизм). Це сталося, як уважав Кістяковський, з вини соціалістичних партій. Ця критика марксизму важлива насамперед як історія світогляду, політичної діяльності, участі у соціал-демократичному русі та розчаруванні в ньому, інакше кажучи, ця критика — свого роду автобіографія Б.О.Кістяковського. "Раніше вважалося, що економічний матеріалізм являє собою об'єктивно-наукову теорію соціального розвитку, істинність якої повинен буде визнати кожен безпристрасний дослідник, ...тепер уже прямо стверджують, що економічний матеріалізм належить до розряду класових, пролетарських істин, а тому засвоїти його і правильно зрозуміти може лише той, хто стане на класову точку зору пролетаріата. Таким чином, для цих кіл економічний матеріалізм перевернувся на сис-

¹ Кістяковский Б.А. Социальные науки и право. Очерки по методологии социальных наук и общей теории права. — С. 194.

² Кістяковский Б.А. Проблема и задача социально-научного познания // Вопросы философии и психологии. — Кн. 112. — М., 1912. — С. 116.

тому суджень, яка повинна виправдати їх віру у здійснення їх ідеалу. А віра та її апологетика, який би не був зміст цієї віри, — чи віра в царство небесне, чи в земний рай, — не підлягає обговоренню та оцінці з боку наукового знання"¹. Тут — і причина захоплення марксизмом у молоді роки, і причина відходу від нього та від політичної боротьби після 1900 року. Саме за засудження ідеологізації "економічного матеріалізму" як засобу політичної боротьби партій і отримав Б.О.Кістяковський згодом ярлик "легального марксиста". Найбільш детальний аналіз характеру внутрішньої боротьби у російській соціал-демократичній партії, розуміння права та уявлень про можливе використання його законів, притаманні її діячам, міститься у статті Б.О.Кістяковського "На захист права (інтелігенція та правосвідомість)", яка була вміщена у збірці "Вехи" (1909).

Аналогічний недолік — ідеологізація замість науковості — Б.О.Кістяковський вбачає і у російській ідеалістичній філософії: "ідеалістична побудова соціально-політичних ідей у свідомості широких кіл нашої інтелігенції зливалася з релігійно-містичною їх побудовою. В особі Вол. Соловйова вони вбачали такого ж універсального мислителя, якими були раніш для нашої інтелігенції Кант, Спенсер і Маркс"². Догматичне наслідування перетворює філософське вчення на абстрактну схему, науковий принцип — на догмат, а теорію на віровчення, обмежуючи внутрішню свободу мислення³. Наголошення на свободі та науковості мислення в галузі соціально-політичній зробило Б.О.Кістяковського опонентом не лише марксистів, але й протилежного напрямку вітчизняної філософії — містицизму. Слід вказати, що цю точку зору поділяли разом з ним П.Б.Струве, С.Л.Франк та деякі інші вчені, які у 1906 — 1907 роках згуртувалися навколо "Свободи і культури" та "Полярної зvezди". На сторінках цих тижневиків піддавалися критиці намагання сконструювати образ майбутнього суспільства та майбутньої людини на релігійній основі, уявлення про релігію як єдиний зміст майбутньої культури (за М.А.Бердяєвим).

Отже, характерні ознаки наукової кризи: перетворення теорії на сукупність "робочих гіпотез" та її прагматизм (історична доцільність), відмова від дискурсивного мислення і перехід до інтуїції, апеляція до віри. Причина наукової кризи — непевність в об'єктивній значимості результатів соціальних досліджень, їх залежність від соціальної філософії та психології. Засоби боротьби з кризою — критика понять, правильне застосування принципного пояснення та встановлення значення нормативного та закономірного у соціальних явищах.

Відокремлення наук про природу від наук про людину (в дусі В.Зомбарта) є лише фіксацією кризи у соціальних науках. Твердження про одиоманітність природи є такою ж метафізичною помилкою позитивізму, як і апеляція до віри містицизму. Ця "помилка" пояснюється неправильно обраним напрямком пошуків поза суб'єктом, який пізнає, тобто поза нами, а не в нас самих. Адже пошуки поза нами, в природі призводять по суті до "байдужого принципу природної необхідності"⁴, тобто, відмови від вирішення власне філософських питань — вивчення всіх форм обов'язкового — пізнавально- та етико-обов'язкового.

Отже, перший з засобів боротьби з кризою — критика понять, які утворилися за рахунок "мимовільної діяльності психічних механізмів". Вона повинна будуватись на правилах формальної логіки та за допомогою методів, відповідних предмету знання (до цих методів ми звернемося трохи пізніше).

¹ Там же. — С. 121.

² Кістяковский Б.А. Наше политическое образование. — С. 416.

³ Там же. — С. 419.

⁴ Кістяковский Б.А. Социальные науки и право. — С. 211.

Застосування причинного пояснення до соціальних явищ вимагає обмеження — воно не може пояснити соціальний процес у цілому, тому що соціальне життя складається з таких компонентів, як стихійні сили та свідомо діяльність і містить у собі мотиви антагонізмів, які виявляються у теорії; стихійність та цілепокладання, закономірність (необхідність, зокрема) і обов'язковість. Насправді ж необхідність та обов'язковість "не суперечать одне одному, тому що обов'язковість уміщує в себе необхідність і є вищою за неї. Пізнаючи те, що відбувається у соціальному процесі, людина пізнає разом з тим матеріал, щодо якого, і межу, в якій вона повинна виконувати свій обов'язок"¹. Тому теоретичні побудови прибічників натуралістичної соціології та економічного матеріалізму, як уважає Б.О.Кістяковський, є правильними у намаганні знайти причинне пояснення, але не правильні у запозиченні природничо-наукових понять і методів та в зведенні всієї причинності в один ряд (тобто залежність "в кінцевому підсумку"). Історія допускає ізоляцію явищ і застосування причинного пояснення, але це пояснення не може трактуватись як необхідність, де все зводиться в кінцевому підсумку до економіки, це те ж саме, що твердити: "жодне соціальне явище не мислимо без обертального руху землі навколо сонця"². Історична необхідність складається як індивідуальний збіг обставин, як випадковість, що визначається особливостями соціальної культури.

Отже, вихід з наукової кризи, в якій опинилися науки про суспільство, за Б.О.Кістяковським, — це методологічний плюралізм, доповняльність наукових методів та їх взаємне обмеження. Плюралізм — лише засіб досягнення єдності знання, монізму, який буде досягнуто як результат "колективних зусиль нашого покоління"³. Загальною засадою єдності гуманітарного знання є філософія культури.

Б.О.Кістяковський досліджує право в системі соціальної культури, користуючись тим критичним методом, який було вироблено філософією культури, звертаючи особливу увагу на співвідношення правосвідомості та суспільних реалій у галузі державного права.

Правосвідомість виникає як суспільна свідомість різних верств народу, яка відповідає стану його історії. Життя та побудова організацій, які створені народом, визначаються внутрішнім усвідомленням про права і не-права, що живе в народній душі (Б.О.Кістяковський тут використовує поняття, яке виробила філософія життя). Отже, критика наукових понять, зокрема понять про право, яка повинна дати самоусвідомлення цих пов'язаних з психологією уявлень, полягає не лише в застосуванні формальної логіки, але й в аналізі їх як форм виявленої назовні правової свідомості народу щодо його буття. Реальність права — це не лише фіксовані норми та закони, але й соціальна дійсність і діяльність людей. Тому право у реальному бутті виявляється у всій багатоманітності форм існування суспільства і людини. Наука про право має вивчати цю реальність незалежно від філософії, тобто має бути емпіричною за своїм характером⁴.

Для генезису форм соціальної культури, а особливо права як єдиної соціально дисциплінуючої системи серед інших соціальних систем, має значення виникнення, засвоєння та переживання ідеї суспільством. Що стосується правових ідей у російському суспільстві, то тут, як писав Б.О.Кістяковський, з одного боку, юридична література не

¹ Там же. — С. 119.

² Там же. — С. 136.

³ Там же. — С. 406.

⁴ Диспут Б.А.Кістяковского в Харьковском университете.

мала в минулому жодного твору, який би мав суспільне значення, вплив на самосвідомість інтелігенції (в Англії, наприклад, — це були праці Гоббса, Мільтона, у Франції — Монтеск'є, Руссо). З іншого боку, інтелігенція, висуваючи різні суспільні ідеали, зокрема ідеали особистості, ніколи не користувалася таким поняттям, як скажімо, ідеал правової особистості (поряд з особистістю свідомою, всебічно розвиненою, етичною, релігійною, революційною, соборною тощо). Особистість, дисциплінована правом і наділена правами, які вона вільно використовує, була чужа вітчизняній інтелігенції, вважав Б.О.Кістяковський. А отже, якщо правові ідеї та ідеали не присутні у суспільній свідомості, то марно сподіватись, що їх можна запозичити, поскільки й тоді "ми повинні були б все-таки пережити ці ідеї, недостатньо запозичити їх, треба було б у певний момент життя цілком бути ними захопленими; якою би не була сама по собі стара та або та ідея, вона для того, хто її переживає вперше, завжди нова, вона робить творчу працю в його свідомості, асимілюючись та перероблюючись з іншими її елементами"¹. Переживання ідеї творить культуру, культура гармонізує суспільство, а право є фундаментом цієї суспільної організації, яка індивідуальна по своїй суті у кожному випадку: "немає одних і тих самих ідей свободи особистості, правового ладу, конституційної держави, однакових для всіх народів і часів, як немає капіталізму, або іншої господарської чи суспільної організації, однакової в усіх країнах"².

Плюралізм методологічних підходів як новий тип філософського мислення і плюралізм або, точніше, множинність соціального життя слід оцінити не як незавершеність розуміння знання та буття, а як високий, нині вимагаючий поновлення, рівень культури наукового гуманітарного мислення, який визначається великою мірою свободи мислення, його незалежністю від схематизму — не лише від певної єдиної схеми, але й насамперед від схематизму як догматизації мислення.

Після успішного захисту докторської дисертації Б.О.Кістяковський отримав запрошення зайняти кафедру державного права у Київському університеті і прийняв його.

Проголошення 1918 року державності України закликала багатьох діячів науки та культури до активної участі у побудові національних освітніх та наукових установ. Б.О.Кістяковський — на той час сенатор та член Адміністративного генерального суду, працює 1919 року після смерті М.І.Туган-Барановського, декан юридичного факультету, працює в комісії по заснуванню Української академії наук (УАН), а потім обирається дійсним членом академії. Окупація Києва денікінськими військами порушила розвиток українських освітніх та наукових установ. Рада академії на чолі з В.І.Вернадським почала боротьбу за збереження УАН. З цієї метою до Ростова-на-Дону, де в той час знаходився денікінський уряд, академія посилає для переговорів Б.О.Кістяковського. Він повернувся з невтішною звісткою: Особлива рада вирішила вважати академію приватною установою, а не державною і лише на цих засадах згодилась на її тимчасове існування. Це рішення викликало протест академії, Б.О.Кістяковський знову виїжджає до Ростова, згодом туди їдуть В.І.Вернадський, М.П.Василенко, деякі інші академіки. Мети переговорів так і не було досягнуто, але в зв'язку з розгромом денікінських військ проблема вирішувалася сама по собі. Але Б.О.Кістяковський вже не зміг повернутися на Україну. Тяжка хвороба, на-

¹ Кістяковский Б.А. В защиту права... — С. 101.

² Там же. — С. 102.

бута за умов "спартанського життя" студентських років, загострилася. У квітні 1920 року в Скатеринодарі він помер.

Плани академіка Б.О.Кістяковського полягали у вивченні історії конституційних ідей в Україні. Деякі з них він устиг здійснити, досліджуючи політичні погляди М.П.Драгоманова, їх розвиток та критику з боку представників народництва. Загальні філософські ідеї Б.О.Кістяковського та методологічні дослідження у галузі соціальних наук, зокрема науки про державне право, ввійшли до історії світової думки і склали важливу сторінку історії вітчизняної філософії.

Статті Б.О.Кістяковського, що пропонуються, відкривають два напрями його діяльності: наукову та політичну. Критичне відношення до ряду напрямів зарубіжної соціології, до марксистської ідеології, до російського ідеалізму характеризує те інтелектуальне середовище, в якому формувалися його філософські погляди. Стаття "Українці і російське суспільство" дає змогу уявити соціальні та історичні умови, в яких розвивалась національна самосвідомість ученого.

Б.О.Кістяковський

Українці і російське суспільство¹



Для більшості російських освічених людей виявились зовсім несподіваними ті події, які відбулися в Україні впродовж останнього року: вони ніяк не передбачали, що політичне життя в Україні може прибрати такий зворот, який воно фактично прийняло. Серед інших розчарувань, які приніс з собою революційний рік освіченому російському суспільству, це, може бути, найвідчутніше, воно образило його в найбільш священних почуттях. Більшість не бачить ніякого пояснення і виправдання того, що весь рік українці

так настійливо та вперто висували у першу чергу свої інтереси та справи, що вони прискорювали їх принципове вияснення, що, не задоволь-

¹ Текст друкується за машинописним екземпляром рукопису з урахуванням виправлень, зроблених рукою Б.О.Кістяковського. Час написання праці — приблизно друга половина 1917 року. Текст зберігається у відділі рукописів ЦНБ АН України. Ф. 61. — Од. зб. 517.

нившись обіцянками та не дочекавшись їх виконання, вони пішли самовладним шляхом, а на цьому шляху вони дішли до крайньої межі, тобто до повного відособлення України та "самостійності". Таким чином багатьом уявляється зовсім безспірним, що українці більш, ніж хто інший, винні у відмові від загальної справи і в порушенні єдності та солідарності у братерській боротьбі. Це дає привід деяким висувати проти українців найважчі звинувачення, навіть морального змісту та вважати їх зрадниками.

Усім тим особам, які так думають, а, можливо, це більшість російського суспільства, я поставив би питання: що вони знають про українців та український народ? Якщо вони намагатимуться дати відповідь на це питання, то скоро усвідомлять, що їхні відомості настільки випадкові, уривчасті та дріб'язкові, що їх можна прирівняти до нуля. Треба визнати безспірним фактом, що російське суспільство у своїй більшості зовсім необізнане в українських справах, але, яке б велике значення не мав цей факт, значно поважніша від самого факта його причина. На підставі багатолітнього досвіду я з болем душевним переконався, що, якщо російське суспільство нічого не знає про український народ і українців, про їхні потреби і прагнення, то це відбувається тому, що воно й не бажає нічого про них знати. Всі спроби боротися з цим закінчувалися невдачею і ні до чого не приводили. Українцям доводилося наштотувуватись на нездоланну стіну байдужості, неухважності та ігнорування. Освічену російську людину не цікавили якісь українці, вона вважала їх існування дріб'язком провінційного життя, на якому не варто зупинятись.

Але за цією неухважністю до українського руху ховалося дещо більше. Досить було котромусь з нас українців викликати на відверту розмову про Україну кого-небудь із неукраїнців, у всьому іншому, очевидно, єдинодумця, щоб наштотувуватись на іронічне, недовірче чи навіть вороже ставлення. Почати хоча б з питання про українську мову та літературне відродження, а за старого режиму це були єдині питання, що стояли на виду і природньо займали центральне місце в українському русі. Звичайно, коли ми українці скаржилися на те надзвичайне гноблення, яке тяжіло над українським друкованим словом, нам висловлювали співчуття. Але рідко хто з нами згоджувався, що це насправді особливо обурливе тому, що воно спрямоване навіть не проти самої думки, а проти тієї мови, якою ця думка висловлюється. Навпаки в цій обставині бачили обставину, що немов би пом'якшуючу вину. Сперечаючись із своїми співбесідниками на цю тему, ми звичайно і виявляли, як мало їх торкається те духовне гноблення, в якому перебуває весь український народ. Нам говорили, що ми перебільшували його зна-

чення. Несподівано нам ставили запитання: а чи треба розвивати українську мову? Навіщо створювати розмежування там, де можна було б не порушувати єдності. Адже є велика могутня прекрасна російська мова! Потім звичайно йшли посилення на те, що російська мова зрозуміла і малоросу, що вона легко вивчається і засвоюється ним, що в містах України вже й тепер розмовляють лише російською тощо. В результаті у нас складалося враження, що наші співбесідники навіть із дуже вільнодумних людей в цьому питанні дотримуються погляду, що немає поганого без доброго. Вони нібито не виправдовують цензурного гноблення, навіть в принципі протестують проти всякої цензури, але якщо до завоювання повної свободи друку цензура, затримуючи розвиток української літератури, зробить непотрібним існування особливої української мови та літератури, то вони це будуть вітати.

Навряд чи хто-небудь буде заперечувати, що такої думки до перевороту додержувалась більшість російського суспільства. Дехто із російських прогресивних людей йшов ще далі і в різних історичних паралелях відшукував докази на користь того погляду, що особлива українська мова і література не потрібні. Звичайно, із історії різних народів можна видобути найрізноманітніші повчання. Займаючись цією справою, можна виявити велику вченість. Але йдучи цим шляхом, ніколи не прийдеш до розуміння українського руху, і навіть приречеш себе назавжди до його повного нерозуміння.

Як би там не було, російське суспільство не має права ремствувати на те, що політичне життя в Україні обрало в останній рік такий зворот, якого воно не могло чекати. Воно не знало України і українців, а тому природньо, що воно менш за все передбачало те, що в дійсності відбулося. Адже те, що відбулося, є результат певного настрою українців і воно лише розкрило його.

Але можуть указати на те, що певна частина російського суспільства незмінно цікавилася українцями та українством, спостерігала та слідувала за ними. Це праві кола та їх виразник права преса. Остання, починаючи ще з шестидесятих років звинувачувала українців спочатку у сепаратизмі із солідарності з польськими революціонерами-повстанцями, а потім у сепаратистських прагненнях у розрахунку на допомогу Австрії та Німеччини. Зараз можуть сказати, що зрештою ці кола російського суспільства були досить прозорливими і передбачали істинну природу українства. Минулі події ніби-то підтверджують усі застереження, які виходили з консервативних та офіційних кіл російського суспільства.

Але було б дуже великою помилкою думати, що ці кола дійсно передбачали український сепаратизм і "самостійництво", а не самі створили

та викликали їх. Дати з історії українського національного відродження ясно показують, що сепаратизм і самостійництво зародились рівно чверть століття по тому, як проти українців було висунуто звинувачення в них. Як гурткове явище вони з'явилися 1888 року, як вимога певної партії вони були висунуті 1900 року, і нарешті у вигляді масової течії вони стали поширюватись з 1915 року. Кожний новий етап в цьому поступовому розвитку та поширенні сепаратизма і "самостійництва" завжди, так або так був зв'язаний або навіть викликаний якою-небудь попередньою репресією проти українства.

Стільки ж помилкові і загальні звинувачення українців в австрофільстві та германофільстві. Останні не причина, а наслідок. Українці перш за все патріоти, які палко люблять свою батьківщину і понад усе бажають їй добра. Зустрічаючи повсякчас перешкоди у своїй праці на користь України з боку Росії та росіян і навпаки отримуючи можливість творити дорогу їм справу у Галичині, вони природньо переймалися симпатією до Австрії, а від неї звертали свої очі і на Німеччину. Якби не те нестерпне становище, в якому опинилися українці у своїй праці на користь рідного народу в Росії, ніколи не виникло приводу для українців спрямовувати свою діяльність в Австрію. Росія своєю політикою переслідувань сама змусила українців перенести свою діяльність на ґрунт Галичини. Українці не могли не робити порівнянь між Росією та Австрією і не віддавати перевагу останній. На жаль Росія, яка була загальною батьківщиною для України та Велико-росії повелася по відношенню до України як зла мачуха.

Лише тепер створились зовнішні умови для того, щоб російське суспільство було здатне зрозуміти українців. Сьогодні російське суспільство повинне відчувати гостре почуття патріотизму, не те почуття, яким було охоплене російське суспільство у перший рік світової війни, яке виходило з упевненості у могутності та силі Росії і межувало з національною зарозумілістю. Почуття любові до батьківщини, яке повинен відчувати кожен росіянин в останній час іншого роду. Це гірке відчуття болю, тривоги та образи за батьківщину. Кажу це з власного досвіду, оскільки я українець, котрий не перестає вважати себе росіянином. Але ж це те гостре почуття патріотизму, яке українці відчують уже більше п'ятидесяти років.

Якщо рідні брати великороси та українці не розуміли один одного, доки їхнє становище було настільки різним, доки все шастало на боці великоросів і все нещастя на боці українців, то, можливо, тепер взаємне розуміння нарешті буде досягнуте. Побажаємо, щоб це сталося якомога скоріше. Інакше шляхи двох братерських народів можуть надовго розійтись.

Переклад з російської публікатора

Проблема і завдання соціально-наукового пізнання¹

Наукове знання переживає нині серйозну кризу. Ще в половині 90-х років минулого сторіччя у Франції почали мовити про "банкрутство науки". Ці заяви збіглися з деяким пожвавленням католицизму, і багато хто був схильний пояснити їх "католицькою реакцією". Але як і в усіх складних питаннях розумового і суспільного розвитку, в цьому разі дуже важко сказати, що є причиною, а що наслідком: чи викликано було скептичне ставлення до науки пожвавленням католицизму, або ж, навпаки, зневіра в науці пробудила з новою силою потребу шукати вдоволення в релігійній вірі? Одне безперечно — впевненість у науковому знанні за останні два десятиріччя дедалі більше послаблювалася. Той ентузіазм до наукового знання, який у середині XIX століття був викликаний колосальними успіхами природничих наук і пов'язаних із ними технічних дисциплін, змінився холодним і дещо байдужим ставленням до науки. Відкриття захоплюючих явищ у природі, як катодних променів і їх дії на фотографічні пластинки, як радіо і радіоактивності, які здійснені за останні два десятиріччя і розширили наші природничо-наукові горизонти, сприймалися як таке, на що давно очікували і наче само собою зрозуміле. Водночас дедалі більше підкреслюється безумовна обмеженість і, головне, відносність усього нашого наукового знання. Тому ми все рідше помічаємо радісне, бадьоре, сповнене надії і великих очікувань ставлення до науки. І навпаки, дедалі частіше доводиться констатувати зневіру в науці та пошуки задоволення і заспокоєння в інших сферах духовної дійсності.

I

Найліпшим показником цього занепадницького ставлення до наукового знання може бути прагматизм. Він засвоїв багато які положення, встановлені *гносеологічним* аналізом наукового знання в сучасній критичній філософії. Водночас прагматизм визнає, що реальність, з якою має діло наукове знання, не збігається з тією реальністю, яка дана

¹ Ця стаття становить переопрацьований вступ до курсу "Логіка і методологія суспільних наук", який автор читав минулого 1911/12 академічного року в Московському комерційному інституті.
Публікується за: Вопросы философии и психологии. — 1912. — Кн. 112. — С. 106—134.

© Переклад із російської Т.С.Громової

нам у наших відчуттях і переживаннях. Далі спільно з науково-філософською гносеологією він усвідомлює те, що в усяке наукове знання неодмінно входять елементи, що вносяться нашим мисленням і притаманні тільки йому. Кінець кінцем прагматизм цілком правильно відзначає, що чимало чого зі створюваного нашим мисленням у ході наукового пізнання є лишень знаряддям пізнання. Але він не хоче визнати того, що є принципи наукового пізнання, які володіють безумовною значущістю у сфері наукового знання та які гарантують його об'єктивність. Через те що ми поки не маємо можливості остаточно і беззаперечно формулювати їх, то прагматизм припускає, що їх узагалі немає. Він не бачить в елементах мислення, що входять в сучасне наукове пізнання, безумовно стійких, постійних і незмінних принципів. Прагматизм не вважає за можливе досягнути незаперечного знання. А тому все знання для нього зводиться до процесу пізнання. Коротко кажучи, прагматизм не хоче піти по тому шляху, який зазначений Кантом і його відкриттям, трансцендентальних форм мислення або категорій наукового пізнання.

Замість постійних і незмінних принципів він висуває як вирішальний момент мінливі принципи фактичної придатності, користі й інтересу. Так, один із найпомітніших виразників прагматичних теорій В.Джемс твердить, що "всяка нова думка визнається "істинною" рівно остільки, оскільки вона відповідає бажанню індивіда погодити і асимілювати свій новий досвід із запасом колишніх переконань. Вона має одночасно схоплювати нові факти й тісно приєднуватися до давніх істин, і успіх її залежить від моментів суто особистої, індивідуальної властивості. В зростанні давніх істин шляхом збагачення їх новими велику роль відіграють суб'єктивні засади. Ми самі є складовою частиною цього процесу й підпорядковуємося цим суб'єктивним засадам. Та нова ідея буде найбільш істинною, яка зуміє найвдаліше відповідати двом істинним нашим вимогам. Нова ідея робиться істинною, змушує визнати се-цею істинною в ході своєї дії, своєї "роботи"¹. За такого погляду на істину В.Джемс доходить висновку, що "суто об'єктивної істини, — істини, в установленні якої не відіграло б жодної ролі суб'єктивне вдоволення від поєднання старих елементів досвіду з новими елементами, — такої істини ніде не можна знайти"².

Але коли прагматисти визнають корисність вищим критерієм для наукової істини, себто для кінцевої стадії в процесі пізнання (оскільки вони взагалі ладні допустити таку стадію, хоча б у самому відносному значенні поняття заключності), то їм нічого не лишається, як визнати

¹ Джемс В. Прагматизм. — СПб., 1910. — С. 44.

² Там же. — С. 45.

той самий критерій вирішальним і для оцінки попередніх стадій пізнання. Наприклад, ставлення прагматизму до гіпотез В.Джемса визначає так: "Виходячи з прагматичних принципів, ми не маємо права відкинути жодної гіпотези, з якої випливають корисні для життя наслідки. Загальні поняття, оскільки з ними доводиться рахуватися, можуть бути для прагматиста такими самими реальними, як і конкретні відчуття. Звичайно, якщо вони не дають ніякої користі, то вони не мають ніякого значення і ніякої реальності. Але оскільки вони корисні, остільки ж вони мають і значення. І це значення буде істинним, якщо користь, яка дається ними, і задоволення поєднується гармонійно з іншими потребами життя"¹.

Може здатися, що прагматизм, установлюючи той самий критерій корисності для гіпотез і наукових істин, підносить гіпотези до наукових істин. Насправді, однак, прагматизм знижує наукову істину і наукове знання до рівня гіпотез. Занадто перебільшуючи значення суб'єктивного елемента в усякому науковому знанні або в установленні навіть беззаперечних наукових істин, витлумачуючи в суто суб'єктивному розумінні загальнообов'язкові або трансцендентальні форми мислення, які беруть участь у кожному науковому пізнанні, прагматизм стирає різницю між об'єктивним науковим знанням і більш чи менш імовірними припущеннями та гіпотезами. Теорія пізнання прагматистів знецінює наукове знання. Спрямувавши надзвичайно велику увагу на нестійкі й мінливі елементи в процесі здобування наукових істин, прагматизм позбавляє самі наукові істини сталості, незмінності, стійкості.

Коли науковій істині надається суб'єктивного, нестійкого, мінливого характеру, то це природно змінює оцінку і всіх інших продуктів духовної діяльності людини. Ми бачили, що з погляду прагматизму немає відмінності між науковою істиною і гіпотезою. Але й гіпотези бувають різні — наукові гіпотези, що спираються на певні логічні засновки, і гіпотези, засновані на суто життєвих емоціональних і вольових переживаннях. Такі, скажімо, гіпотези, створені релігійними переживаннями. Прагматизмові нічого не залишається, як застосувати до оцінки їх значення той самий критерій корисності. Отож, для прагматизму той самий критерій є вирішальним і в питаннях наукового знання, і в питаннях релігійної віри. За словами В.Джемса, "згідно з принципами прагматизму гіпотеза про Бога істинна, якщо вона слугує задовільно у найширшому розумінні слова. Але хоч би якими були інші труднощі цієї гіпотези, досвід показав, що вона справді слугує нам, і за-

¹ Там же. — С. 166.

вдання полягає лише в перетворенні її, так, щоб її можна було гармонійно поєднати зі всією рештою робочих істин¹.

Але було б у край неправильно припустити, що прагматизм знижує і знецінює наукове знання та наукову істину для того, щоб створити пролазку для релігії і віри і хоча як-небудь обстояти їх. Навпаки, не підлягає сумніву, що саме зневіра в стійкості й тривкості наукових результатів привела прагматистів до переконання в тому, що різні гіпотези, які хоч і належать до зовсім іншої сфери духовних виявів людини, мають не менше значення, аніж наукові істини. До того ж прагматизм робить погану послугу релігійній вірі: прирівнювання її до наукового знання вельми небезпечно для неї, як показала історія розумового розвитку людства; від такої честі віра має відмовитись. Істинно віруюча людина з обуренням відкидає зіставлення В.Джемса гіпотези про Бога з робочими гіпотезами й робочими істинами. Те саме треба сказати про ставлення В.Джемса до релігійних вірувань окремих осіб. У своїй книзі "Різноманітність релігійного досвіду" В.Джемс розглядає релігійні переживання містиків і святих із того погляду, який застосовується до обговорення фізичних і хімічних дослідів. Звичайно, така постановка питання про релігію не позбавлена дотепності й оригінальності. Спершу вона приголомшує своєю несподіваністю та низкою цікавих зіставлень, але потім розкривається її невідповідність предметові. Кінець кінцем не можна сумніватися в тому, що вона цілком неправильна і призводить аж до надто перекручених уявлень про релігійну віру. Вона має діло не з вірою як такою, а психологією вірувань.

Отож, вихідним пунктом прагматизму є зневіра в силі науки і невдоволеність здобутими результатами. Однак, нарешті, прагматизм заспокоюється на тому, що, висуваючи слабкі сторони сучасного наукового знання, підкреслюючи його недостовірність і неправильно його узагальнюючи, він цілком знецінює наукову істину. Водночас, підшуковуючи у своїй точці зору нові аргументи на користь релігійній вірі, прагматизм зводить і саму віру до рівня недостовірного знання.

II

Ще яскравіше незадоволеність науковим знанням розкривається в тих російських мислителів, котрі від марксизму перейшли до містицизму. Цей випадок негативного ставлення до науки становить

¹ Там же. — С. 182.

для нас ще більший інтерес тому, що він став наслідком розчарування в знаннях, доставлених соціальною наукою і соціальною філософією. Притому тут ми маємо вже прямий перехід від знання до віри, відверте визнання зневірених в науковому знанні осіб, що те вдоволення і заспокоєння, яке вони шукали в знанні, вони знайшли тільки у вірі. Але коли особиста справа кожного, згідно зі своїми схильностями, зосереджувати свою душевну діяльність на тих чи тих духовних благах, то всі мають визнати, що не можна шукати виходу з незадоволеного стану науки, з її кризи, у вірі. Це дві цілком відмінні сфери душевного життя людини, які можуть впливати одна на одну. Жодна з них не є критерієм для оцінки іншої. Інакше якщо ми з погляду однієї з них судитимемо про іншу, то дістанемо неправильні навіть безглузді висновки.

На зовсім неправильні висновки і натрапив, на мою думку, один із наших містиків, які прийшли до містицизму цим шляхом, М.Бердяєв. У своїй останній теоретичній книжці "Філософія свободи" він твердить, що "наука мовить правду про "природу", правильно відкриває закономірність" у ній, але вона нічого не знає і не може знати про походження самого порядку природи, про сутність буття і тієї трагедії, яка відбувається в глибинах буття"¹. На його думку, "прославлене наукове сумління, наукова скромність, наукове самообмеження нашої доби надто часто буває лишень прикриттям слабості, несміливості у вірі, в любові, нерішучості обрання"². Навіть у тому, що вважається загальноприйнятою перевагою наукового знання, в його обов'язковості для всякої нормальної свідомості, що надала йому стійкості й міцності, М.Бердяєв бачить його хибу. Як на нього, "всякий акт знання, починаючи з елементарного сприйняття і кінчаючи його найскладнішими плодами, містить у собі примусовість, обов'язковість, неможливість ухилитися, виключає свободу вибору... Через знання світ видимих речей силоміць у мене входить. Доведення, яким так гордиться знання, завжди є насильство, примус. Те, що мені доведено, то вже неминуче для мене. В пізнавальному сприйнятті видимих речей, у доведеннях, у дискурсивному мисленні наче втрачається свобода людини, вона не потрібна вже"³. Цю обмеженість і примусовість наукового знання М.Бердяєв пояснює тим, що воно має підпорядковуватися законам логіки й дис-

¹ Бердяєв Н. Філософія свободи. Книгоизд. "Путь". — Москва, 1911. — С. 134.

² Там же. — С. 2.

³ Там же. — С. 37.

курсивному мисленню. А, на його думку, закони логічного мислення є наслідком гріхопадіння наших прабатьків¹. Але не тільки на нашому мисленні позначилось людське гріхопадіння, сама природа або конкретне буття, як гадає М.Бердяєв, продукт вини. Він твердить, що "вина робить світ підлеглим закономірній необхідності, просторовості й тимчасовості, замикає пізнаючу істоту у в'язницю категорій"². Отже, згідно з цією побудовою з'ясовується, що "логіка є пристосування мислення до буття", що "закони логіки — хвороба буття, яка викликає в мисленні нездатність умістити повноту", що, одне слово, "дефекти науки не в самій науці, а в її об'єкті"³. Щоб краще зрозуміти собі цю точку зору, наведемо ґрунтовніше висловлену думку М.Бердяєва про ту реальну дійсність, у якій ми живемо і яка становить предмет науки. Він твердить, що "один із моментів містичної діалектики, в момент розгляду Творця і творіння, буття захворіло тяжкою хворобою, яка має своє послідовне протікання, свої уже хронологічні моменти. Ця хвороба насамперед позначилася в тому, що все стало дочасним, себто зникаючим і виникаючим, умирущим і народжуючим; усе стало просторовим і відчуженим у своїх частинах, тісним і далеким, таким, що потребує того самого часу для охоплення повноти буття; стало матеріальним, себто тяжким підпорядкуванням необхідності; все стало обмеженим і відносним; третє стало виключатися, ніщо вже не може бути разом А і не-А, буття стало безглуздо логічним"⁴.

Обмеженому і відносному науковому знанню, що пізнає лише "хворе", "безглуздо-логічне" буття, М.Бердяєв протиставляє віру. За його словами, "знання — примусове, віра — вільна"; "знання має характер насильний і безпечний, віра — вільний і небезпечний"⁵. Він характеризує віру не тільки як щось несумірне з науковим знанням, але і як щось прямо протилежне всьому розумному, усвідомленому, логічному. Так, він твердить, що "в завзятті віри людина наче кидається в безодню, ризикує або зламати собі голову, або все придбати. В акті віри, у вольовій рішучості вірити, людина завжди стоїть на краю прірви. Віра не знає гарантій, і вимога гарантій від віри викриває нездатність просякнути в таємницю віри. У відсутності гарантій, у

¹ Пор.: там же. — С. 54, 119, 134, 140.

² Там же. — С. 56.

³ Там же. — С. 55, 57.

⁴ Там же. — С. 139, пор. с. 119.

⁵ Там же. — С. 37, 45.

відсутності слухного примусу — розкутість і небезпека віри і в цьому ж принагідність і подвиг віри” “Треба ризикнути погодитися на абсурд, відректися від свого розуму, все поставити на карту і кинутися в безодню, тоді тільки відкриється вища розумність віри”¹. Але зате, на думку М.Бердяєва, через віру одержується істинне знання, що просякає саму суть буття, себто “знання вище і повне, бачення всього, безмежності”². Зрозуміло, що й істина, осягувана вірою, зовсім не та, яка пізнається науковим знанням. У цьому випадку “істина не є абстрагована цінність, цінність судження. Істина предметна, вона живе, істина — суще, створіння”³.

Уся ця побудова є не чим іншим, як новою варіацією на тему *credo, quia absurdum est* — вірою, бо це безглуздо. Наші містики, безперечно, повертаються до Тертулліана, якому належить цей вислів, і починають проповідувати неотертулліанство. Пояснюється це тим, що хоча вони на словах і визнають автономію кожної із двох сфер, як віри, так і наукового знання, насправді вони роблять релігійну віру суддею над науковим знанням і піддають віру оцінці з боку наукового знання. Щоправда, в останньому випадку наукове знання є не позитивним, а негативним мірилом; достоїнство віри вбачається в тому, що її вчення прямо і безумовно протилежні науковим істинам. Але якщо слухне те, що об’єкти віри неосяжні та її вчення недовідні, то цілком неправильне те, що в них треба вірити тому, що з наукового погляду вони становлять нісенітницю. Будувати так силізм і робити той висновок, до якого дійшов Тертулліан, і який за ними повторюють наші неотертулліанці, аж ніяк не можна. Навпаки, треба визнати, що віра незіставна і невимірна з науковим знанням ні з якого погляду, ні прямо, ні навпаки. Якщо припускаються помилки ті, які заперечують віру тому, що вона не може бути узгоджена з науковим знанням, то не меншу помилку роблять і ті, хто вбачає свідчення незаперечності віри в тому, що вона в усьому суперечить розумній істині.

Також хибно оцінювати наукове знання, порівнюючи його з релігійною вірою. Загальнообов’язковість наукової істини не можна характеризувати, як примусовість, протиставляючи її вільному сприйняттю віри. В інтелектуальному акті, що приводить до пізнання істини, є також свобода вибору: всякому дозволено помилятися або чіплятися

¹ Там же. — С. 45 — 46.

² Там же. — С. 47.

³ Там же. — С. 96.

за старі передсуди; з другого боку, відкриття нової істини потребує великих зусиль розумового прозріння; і тільки вже встановлені наукові істини мають сприйматися всякою нормальною свідомістю. Ще менше перед обмеженістю наукового знання, його зумовленістю категоріями загального і окремого або одиничного, необхідного і випадкового, повинного і неповинного та ін. може бути поставлена віра, як зразок повного і вдосконаленого знання. Хто може сумніватися в тому, що предмет віри містить у собі навіть більше таємниць, аніж предмет науки? Таємниця є переважно справа віри. Тому в усякому випадку не шляхом зіставлення з вірою може бути розкрита обмеженість наукового знання і її характер. Ця сторона наукового знання підлягає правильному висвітленню тільки у зіставленні наукового знання з гносеологічним ідеалом божественного знання. Тільки божественна свідомість охоплює одразу все, а не мислить, оперуючи з частинами, тільки вона просякає саму сутність речей і не має потреби в категоріях загального, необхідного, повинного та ін., тільки вона осягає початок і кінець усього, нарешті тільки вона безумовно предметна, себто знання і буття для неї тотожні. Віра, звичайно, не дасть такого знання.

Отже, в усій цій побудові виявляється тільки незадоволеність науковим знанням, але йому бракує розуміння його істинного значення. Навіть із психологічного боку і знання, і віра ним окреслені неправильно. Тут ми маємо лише симптом наукової кризи, але немає навіть чіткого формулювання того, в чому він полягає.

Однак не можна не відзначити, що і всередині наших містиків накреслюється більш певна диференціація між представниками різних тенденцій, а водночас і можливість розвитку для деяких із них в іншому, сприятливішому для науки, напрямі. Надзвичайно відроджене з цього погляду становить нещодавно видрукувана книга С.Булгакова “Філософія господарства”¹. В ній автор робить вирішальний поворот у бік визнання автономії філософії щодо релігії, і таким чином він наче повертається до вихідного пункту свого наукового розвитку, хоча іншим шляхом і не відмовляється від свого якомусь здобутого загального релігійно-філософського світогляду. На жаль, визнання авторського значення за філософією не доповнюється в цій книзі, як ми побачимо далі, визнанням і автономного значення за наукою стосовно філософії. До того ж автономія філософії для С.Булгакова є скоріше певна тен-

¹ Булгаков Сергей. Философия хозяйства. Книгоизд. “Путь”. — М., 1912.

денція думки, аніж необхідна засада філософствування, бо первісно-моністичний погляд, який він поділяє, не допускає повного обґрунтування автономності якої-небудь сфери людського духу. Тільки рішучий як методологічний, так і особливо гносеологічний плюралізм може подати необхідні теоретичні засновки для обґрунтування автономності кожного з виявів людського духу; такий плюралізм, звісно, не викликає монізму в кінцевому синтезі. Але всі ці й подальші критичні зауваження не стосуються загального наукового значення книги С.Булгакова. За всією своєю вартістю вона, безперечно, наукова, а не позанаукова, як книга М.Бердяєва.

Переклад із російської Т.С.ГРОМОВОЇ

(Далі буде)

ДАЛІ БУДЕ?

В.В.Лях



ЛЯХ Віталій Васильович — доктор філософських наук, провідний науковий співробітник Інституту філософії Академії наук України. Царина наукових інтересів — сучасна зарубіжна філософія, проблеми людини в екзистенціалізмі, неофрейдизмі та контркультурі, соціальні проблеми в індустріальному та в інформаційному суспільстві. Автор книжок: "Критика інтуїтивізму сучасної буржуазної філософії" (Київ, 1975), "Рационализм и иррационализм в современной буржуазной социальной философии" (Киев, 1986) та ін.

Психоаналіз як мистецтво бути

Запропонована читачеві праця Еріха Фромма, опублікована в книзі "Людська ситуація і дзен-буддизм" (1960), увійшла до збірника, авторами якого є Дайсецу Судзукі¹, Еріх Фромм і Річард Де Мартіно. Статті являють своєрідний підсумок конференції з психології і психіатрії, яка проходила в серпні 1957 року в Куеріавака (Мексика). Однак, як сказано в передмові книги, на відміну від матеріалів Д.Судзукі й Р.Де Мартіно, які повністю повторюють текст їхнього виступу на конференції, стаття Е.Фромма зазнала змін порівняно з його виступом. Причому не тільки з погляду розширення і поглиблення змісту, але й у концептуальному плані. Він писав: "...ознайомлення з літературою з дзен-буддизму, збудження, викликане конференцією, а також дальші розмисли привели мене до потреби значно розширити й переглянути мої ідеї"². (Далі я спробую вирізнити й оцінити ці зрушення в психоаналітичній концепції Е.Фромма).

¹ Про Дайсецу Судзукі (1870 — 1966), професора буддистської філософії в університеті Отані, варто сказати докладніше, бо значною мірою саме завдяки його зусиллям західний світ мав можливість ознайомитися з філософією дзен-буддизму. Він вільно володіє багатьма європейськими мовами, більше як половину праць про буддизм написав англійською. Хоча Е.Фромм досить чітко викладає принципи дзен-буддизму в останній частині своєї статті, читач може познайомитися з двома лекціями Д.Судзукі й у російському перекладі (Судзукі Д. Две лекции о дзен-буддизме // Иностранная литература. — 1991. — № 1. — С. 241 — 253).

² Suzuki D.T., Fromm E., Martino R. De. Zen Buddhism and psychoanalysis. — L., 1977. — P. VIII. (Далі посилання на це видання — в тексті з зазначенням сторінки).

© В.В.Лях, 1992

© Переклад з російської Т.С.Громової, 1992

Задум Фромма проглядається вже у назві статті. Він полягав у тому, щоб провести порівняльний аналіз дзен-буддизму і психоаналізу. Зміст праці набагато глибший і виходить за рамки зазначеного зіставлення. В статті зроблена спроба створити якусь філософію життя, яка дозволила б людині змінити спосіб її буття, трансформувати базисне світовідношення, позбутися страху і занепокоєності, викликаних сучасною цивілізацією.

Певна річ, цей аспект публікованого матеріалу не втратив актуальності й в наші дні, а сама тема була розвинута Е.Фроммом у книзі “Мати або бути?” (1976), яку можна вважати підсумком його творчої еволюції. В більш загальному плані можна сказати, що тематика цієї статті виходить на проблеми самореалізації особистості, в ній зроблена спроба “вилікувати” людину від “синдрому відчуження”, розкрити її потенціальні можливості й на цьому ґрунті побудувати новий тип відношень із навколишнім світом. Вихідним стимулом для створення “гуманістичного психоаналізу” була повсюди спостережувана ситуація кризи, в якій опинилася людина індустріального суспільства. Але розрив людини зі світом зумовлений не тільки соціально, а й “екзистенціально”. Людина приречена на самотність, на страждання.

В цьому пункті Фромм солідаризується з головними положеннями буддистської філософії. Зокрема, одна з чотирьох “благородних істин” буддизму¹ зазначає: “життя сповнене страждань”. Але на відміну від буддизму, який походження страждань убачає в прихильності до життя, Фромм обґрунтував свою позицію психоаналітично: на якомусь етапі свого розвитку людина втратила колишню єдність із природою, соціальні форми життя негативно впливають на особистість, унаслідок чого виникає своєрідний “синдром відчуження”. Драматизм ситуації поглиблюється тією обставиною, що ні на рівні соціального буття, ні на рівні індивідуального існування людина не мала можливості уникнути деформацій і депресивних станів. Звідси — єдино можливий, за Фроммом, спосіб знайти втрачену якість існування та психічне здоров'я — це радикальне перетворення особистості за допомогою “гуманістичного”, або екзистенціального психоаналізу. “Ми стоїмо перед альтернативою: або просвітленість, або нездоров'я...” — писав Фромм (с. 122).

Безперечно, оцінки Фроммом становища людини в суспільстві потребують певного коригування, хоча в 60-х роках нинішнього сторіччя такий песимізм був доволі поширеним. Достатньо згадати в цьому зв'язку праці Г.Маркузе, Ж.Еллуля, французьких екзистенціалістів і персоналістів, в яких тема відчуження, форми і типи негативного соціального впливу на людину описані яскраво й переконливо.

Однаке на зламі 80-х років у найрозвинутіших індустріальних країнах Заходу відбувається опанування нової наукоємкої, інформаційної технології, яка дала широкий простір для розвитку особистості й сприяла формуванню більш адекватного ставлення людини до суспільства і природного середовища. Виникла база для створення суспільства з гуманістичною орієнтацією. Та альтернатива, на якій наполягав Фромм, стала менш жорсткою. Знаменно навіть те, що запропоновані теоретиками постіндустріального суспільства варіанти трансформації суспільних відносин якоюсь мірою перегукуються з тими, які містилися в працях Фромма: створення умов для розвитку людини, формування нової життєвопрактичної орієнтації, відмова від меркантильно-споживачького ставлення до природи, виховання нової етичної установки відповідальності й співпраці.

Отож, нагальна потреба переходу до стану саторії ніби знімається. Водночас зостається такий привід звернення людини до практики психічного переродження, а саме вузькос-

¹ До "благородних істин" належать такі положення: 1) життя є страждання; 2) про походження страждань; 3) страждання має причину, і отже, може бути припинено; 4) існує шлях, який приводить до позбавлення від страждань і до визволення.

прямована установка на конкретну ситуацію, яка позбавляє людину повноти сприйняття дійсності. З цього погляду саторі виконує роль стимулятора творчих потенцій особистості, розкриття її первісно-синкретичних можливостей. Фромм пропонує послуговуватися для цієї мети екзистенціальним психоаналізом.

Природно, що така установка визначила наперед характер змін у традиційному психоаналізі. В цьому розумінні психотерапія — це не стільки лікування, скільки філософське вчення, яке має допомогти людині знайти новий погляд на світ і повноцінне існування. Це те, що в дзені позначено поняттям “мистецтво жити” вільно. Фромм при цьому підкреслював, що неможливо розв’язати будь-яке локальне терапевтичне завдання, не включивши його в ширший гуманістичний контекст. Для Фромма така позиція вельми показова, оскільки далі він розширює межі психоаналізу до рівня засобу трансформації суспільства загалом. Книга Е. Фромма “Мати або бути?” демонструє з цього погляду можливість екстраполяції такого розширеного підходу до психоаналізу на соціальне життя. Запропонована ним переорієнтація суспільства мислиться як рух від стану “пожадливості” в усіх можливих варіантах буття, заснованого на принципі “мати”, до такого способу існування, за якого метою стає досягнення повнокровного буття.

Проводячи зіставлення з дзен-буддизмом, Фромм формулює деякі умови, за яких можлива радикальна трансформація особистості. Відзначаючи хиби фрейдівського розуміння підсвідомого як якогось підвалу, де містяться темні сили, Фромм усе-таки підтримує виведення підсвідомого на рівень свідомості, вбачаючи в цьому можливість розкриття продуктивних сил особистості. В дзенівській традиції інтелектуальне знання виконує роль риштувань, які прибирають після того, як будинок зведено, але і тут за допомогою алогічних загадок (коанів) інтелект заганяють у глухий кут, змушуючи його визнати свою неміч. Фромм також наполягав на потребі усунути одну за одною раціональні "підпори" в ході руху до психічного здоров'я. В інтелектуальному типі свідомості він бачив різновид "хибної свідомості", властивість якої полягає в тому, що людина не помічає і не усвідомлює того, що не потрапляє в коло її найближчих інтересів. Людина наче накладає на реальність свої мислительні стереотипи, внаслідок чого зовнішній світ немовби проціджується або просіюється крізь певні мислительні фільтри, які містяться в мові, логіці, соціальному досвіді. Інші різновиди деформацій простежені Фроммом під час спілкування психоаналітика з пацієнтом ("перенесення", проекція, раціоналізація). Звичайно, Фромм звертав увагу на спотворення та деформацію свідомості, викликані соціальними причинами (людина "усвідомлює реальність тією мірою, якою вона відповідає її потребам, а не такою, якою вона є насправді", с. 108).

В усіх можливих формах світовідношення людина, через свою соціальну антропо-
ваність, поводить неадекватно. Вона пригнічена, вона є підчуженою особистістю. При-
 цьому напрошується думка, що соціальна форма життя людини є корінь і причина всіх її
 спотворених сприйнять і переживань.

Водночас деякі наведені Фроммом приклади свідчать про те, що в основі кожної з описаних випадків спотворення сприйняття реальності лежать різні причини, які не зводяться одна до одної. Зокрема, Фромм указував на відмінність у сприйнятті дитиною і дорослою людиною м'яча, що котиться. Дорослий у думках сприймає котіння м'яча по підлозі на відміну від дитини, для якої кожен оберт м'яча — це момент нового сприйняття. Сприйняття дорослого спотворено не через його належність до певного соціуму, а тому, що в ході формування психіки дорослої людини деякі форми сприйняття набувають "тривкості передсуду". Це те, що Кант назвав би "апріорними формами споглядання". Поряд із цим формуються і різні стереотипи свідомості ("установки", за термінологією Д. Узнадзе), які також виконують пристосувальну функцію, перевівши на автоматичний режим деякі найтипівіші реакції.

Зрозуміло, роль цих установок і стереотипів свідомості неоднозначна. З одного боку, в людини формуються деякі узагальнені типи сприйняття (наприклад, "почуття дистанції", яке дає можливість людині пересуватися в замкнутому просторі, не натикаючись на предмети й стіни¹), що дозволяють людині адекватно реагувати на постійні та змінювані параметри зовнішнього середовища. З другого боку, стереотипи свідомості справді є перешкодою для безпосереднього, непомутілого сприйняття реальності, і замість справжнього переживання ми вдовольняємося його заміниками у формі інтелектуальної конструкції або стереотипу сприйняття. І тут, звичайно, Фромм має рацію: завдання полягає в тому, щоб знайти такий стан свідомості, за якого стає можливим сприйняття реальності в її цілісності та універсальності. Саме з цією метою психоаналіз пропонує усувати одну за одною раціональні "підпори" і з цього погляду містить у собі певну критику інтелекту, логіки й раціонального знання. Згідно зі Фроммом, "несвідоме втілює багатство і глибину універсальної людини..." (с. 108), тоді як інтелектуальне знання націлене на конкретний результат і вже через це не може бути універсальним. Така інтерпретація нагадує позицію А.Бергсона, котрий бачив неповноцінність інтелекту саме в його практичній спрямованості. Приблизно така сама критика інтелектуального знання (інтелекції) міститься в екзистенціалізмі.

Щею в іншому ключі обгрунтовується неспроможність інтелекту в дзен-буддизмі. Він працює там, де переважає дихотомія протилежних визначень, парадоксів і антиномій. Однак, згідно з дзеном, це не справжня реальність. По той бік видимих речей із їх протилежними визначеннями розміщується царство "порожнього Єдиного"², в якому немає місця раціональності, логіці, доведенням і умовиводам. Перебування у "порожньому Єдиному" позбавляє сенсу спроби відшукати однозначну, раціональну, обгрунтовану відповідь. Те, з чим має справу *просвітлена* свідомість — це *такість*, себто первісно дана реальність.

З цього погляду можна провести аналогію з екзистенціалістською інтерпретацією базисних філософських категорій. Так, екзистенція, свобода, вибір, проєкт та ін. — усі вони як підґрунтя мають якесь “дорефлексивне *cogito*” (Сартр). У тій самій сфері, де працює логіка, система, упорядкованість, детермінізм, переважає “несправжнє буття”. Несправжні форми буття можуть в екзистенціалізмі набувати статусу ворожості, що негативно діє на людину.

Ідея дорефлексивного cogito вельми близька дзенівській вимозі: “Живи, не замислюючись”. При цьому не йдеться про якесь рослинне існування або про вседозволеність. Передбачається досягнення такого стану духу, за якого не потрібна проміжна опосередкована ланка у вигляді раціональної концептуалізації переживаного. З цього погляду стають зрозумілими і деякі гасла “нових лівих”: “Рай — негайно”, “Будьте реалістами — вимагайте неможливого” та ін. Серед скзотичного одягу контркультури, безперечно, є запозичення з дзен-буддизму. Зокрема, йдеться про те, що буддизм пропонує зосередження на переживанні “тут і тепер”; поринути в потік цілісного часу, тоді як усвідомлення минулого і майбутнього неминує призводити до раціональних концептуалізацій, що негативно позначається на психічному стані людини.

У кінцевому підсумку, в оцінці терапевтичної ролі психоаналізу або дзен-буддизму неабиякєзначення має їх вихідна установка щодо розуміння людської природи і, зокрема, природи позасвідомого. Як ми вже зауважували, Фромм відмежувався від позицій Фрейд і Юнга в цьому питанні, хоча позиція останнього близька до дзен-буддистської. По-

1 Відомо, що сліпі, які прозріли після операції, наче заново вчаться ходити, бо не можуть розміряти своє пересування з відстанню між предметами, хоча їхній зір став нормальним і вони все "бачать".

² Див.: Панфилова Т.В. Человек в мировоззрении Востока. — М., 1991. — С. 30—35.

засвідоме в юнгівському розумінні — це джерело мудрості й позитивних енергій. Водночас його концепція психотерапії більш концептуалізована, ніж учення буддизму. В ній присутнє чітке раціональне обґрунтування здорової цілісної самості. Тоді як послідовники дзен-буддизму заявляють (намагаючись виключити можливі концептуалізації головних дзенівських понять), що немає ані нірвани (здоров'я), ані сансарі (патології), ані саторі (стану просвітлення). Якщо ми уявлятимемо їх як мету, яку потрібно досягнути, то тим самим вони стають недосяжними¹. Звісно, тут недіяння не означає бездіяльність. Це просто особливий тип діяльності, за якого людина виявляє значні зусилля, але спрямовані вони на злиття з первісною сутністю світу, а не на конкретний результат. Якщо їй це вдається, то вона діє наче спонтанно, і не вона визначає цілі, а цілі формуються самі собою в процесі життєдіяльності.

Отож, коли подивитися з цього погляду на фроммівську спробу пристосувати психоаналіз для перетворення людського життя, то порівняння з дзенем буде на користь останнього. Прагнення Фромма уникнути концептуалізацій не завжди приводило до бажаних наслідків. Із цього погляду становить інтерес праця Д.М.Левіна², в якій зроблена спроба зіставлення підходів Фрейда, Юнга і тибетського буддизму саме з погляду психоаналітичної процедури. На думку автора, перевага буддистського підходу виявляється насамперед у тому, що в ньому відсутні будь-які концептуалізації. Навіть саме здоров'я не підлягає концептуальним визначенням. Не треба також фіксувати увагу на конкретних етапах процесу переживання, оцінювати його з погляду досягнення або невдачі. Немає потреби в повторному катарсичному переживанні минулої травми, на чому наполягає класичний психоаналіз. Буддисти пропонують більш безпосередній спосіб психічного оздоровлення, за якого людина, перебуваючи в переживаному процесі, просто трансмутує будь-яку наявну і вже діючу енергію.

Техніка буддистської психотерапії є більш звільняючою, оскільки замість повторення і таким чином наче продовження фіксації на травмі вона відразу ж розриває цей зв'язок, руйнуючи закріплений патерн шляхом відновлення зв'язку з більш інтенсивно пережитим внутрішнім досвідом. Відбувається немовби заглиблення в основу, коли переживання споріднюється з по-дитячому враженням поглядом на світ.

Цей порівняльний аналіз багато в чому допомагає зрозуміти достоїнства і хибні позиції Фромма, відображені в запропонованій читачеві його статті. Йому здавалося, що психоаналіз усе-таки має право на існування: він може допомогти розібратися в ситуації псевдопереживання, відокремити справжні переживання від несправжніх, пояснити пацієнтові природу його страхів і побоювань та ін. Водночас усі наступні праці Фромма мають на собі безперечний вплив буддизму. Більше того, в принципово важливому протиставленні модусу "буття" модусу "володіння", яке так чи так присутнє в усіх його працях, Фромм не лише послуговується буддистською термінологією, а й застосовує той самий підхід у витлумаченні психічних і соціальних явищ. Зокрема, він описував у такому ключі соціальні аспекти існування людини, вбачаючи головну причину всіх її страждань в орієнтації на "володіння". Навіть учення К.Маркса про визволення робітничого класу в орієнтації на "володіння". Навіть учення К.Маркса про визволення робітничого класу в орієнтації на "володіння". Навіть учення К.Маркса про визволення робітничого класу в орієнтації на "володіння".

¹ Див.: Абазев Н.В. Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае. — Новосибирск, 1989. — С. 50.

2 *Levin D.M. Approaches to psychotherapy: Freud, Jung and Tibetan buddhism // Metaphors of consciousness. — N.Y. etc., 1981. — P. 243 — 274.*

знищивши породжуючі їх умови. І нарешті, четверте — це відкриття нового способу життя, нової соціальної системи, в якій можливе позбавлення людини від страждань і розвиток їх вільної продуктивної здатності¹. Така сама, за Фроммом, і фрейдівська схема лікування хворих. Однак психоаналітики при лікуванні спиняються на третій фазі і не всі вважають четвертий етап обов'язковим.

Другий аспект впливу дзен-буддизму на філософську позицію Фромма простежується в тому, що він запозичив спосіб викладу, застосований дзенем щодо “порожнього Єдиного”. Згідно з буддистами, Єдине не може бути описане, зафіксоване у понятійній формі, як знання. Знання належить до світу всталених речей або, за термінологією Фромма, до модусу *володіння*. “Буття ж належить *досвіду*, а людський досвід у принципі неможливо описати”². Навіть одиничний поведінковий акт не може бути поданий вичерпно. Тому, коли Фромм описує модус *буття*, йому доводиться щоразу застерігати, що все сказане не зовсім те, що мається на увазі. “Слова лише указують на деяке переживання, але самі не є цим переживанням. У той момент, коли за допомогою думок і слів я виражаю те, що я зазнаю, саме переживання вже зникає: воно зсушується, змертвляється — від нього залишається сама тільки думка. Отож, буття неможливо описати словами, і прилучитися до нього можна, лише поділивши мій досвід”³.

Але яким же чином можлива зміна орієнтацій людини від модусу *володіння* до модусу *буття*? В дзен-буддизмі ця проблема розв'язується за допомогою вчителя-наставника й низки допоміжних процедур психотерапевтичного характеру. Фромм виходить із того, що для переорієнтації особистості потрібно засвоїти чотири благородні істини буддизму і йти за ними. Перший і другий крок почасти вже зроблені: ми страждаємо й усвідомлюємо це; ми розуміємо, які причини нашого страждання. Доповіді Римському клубові дозволяють нам зрозуміти, в якому напрямі лежить шлях, який веде до визволення людини. Що стосується останнього етапу дзенівської психотерапії, щобто можливостей переродження людини, то тут Фромм зауважує, що для цього потрібно написати ще одну книжку, яку можна було б назвати “Мистецтво бути”.

Скажемо, що знайомство Фромма з дзен-буддизмом багато в чому визначило дальший розвиток психоаналізу, його перетворення на гуманістичне вчення, близьке за деякими своїми положеннями екзистенціалізму. Більше того, з часом тема переорієнтації людини, зміни її світовідношення стала однією з найактуальніших для всього західного світу. Нинішній перехід капіталізму в стадію “посткапіталізму” супроводжується широкомасштабними змінами в системі суспільних відносин, у сфері культури і масових комунікацій. Так звана висока технологія ставить підвищені вимоги до професійних і морально-психологічних якостей особистості. Виникли передумови для якісно нового усвідомлення соціальної реальності, становлення людини у світі, соціокультурних орієнтацій суспільства і спрямованості його розвитку. В зв'язку з цим дедалі більшу популярність завойовують ідеї нового ставлення до природи (заснованого не на підкоренні природи, а на гармонії), нової планетарної свідомості, нової етики використання матеріальних ресурсів.

Безперечно, не завжди ці ідеї подані в такій радикальній формі, як того потребує вчення дзен-буддизму або гуманістичний психоаналіз. Однак серед теоретиків “інформаційного суспільства” є прихильники необхідності заміни цілераціонального типу діяльності на причинно-наслідковий, за якого все суспільство виступає як частина

¹ Див.: Фромм Э. Иметь или быть? — М., 1986. — С. 190 — 191.

² Там же. — С. 113.

³ Там же. — С. 114.

природи. Фактично при цьому дзенівський принцип “недіяння” застосовується до соціальних форм діяльності.

Звісно, проблема радикальної зміни життєпрактичних орієнтирів особистості (і звідси — одночасно перетворення соціального типу розвитку) є однією з найскладніших. Навіть сама можливість такого поєднання індивідуальних і суспільних інтересів є майже нереальною. Цю проблему намагався розв'язати Д.Т.Судзукі¹, в тому самому річизі відбувся розвиток психоаналізу у Фромма, коли він пропонував оздоровити все суспільство. Можна сказати, що доти, доки соціально-економічна структура суспільства формувалася соціальний характер, пристосований для виконання певного типу діяльності, питання про можливість перетворити суспільство на ґрунті індивідуального “просвітлення” є нерозв'язним. І все-таки, оскільки сучасна трансформація відношень у системі “людина — суспільство” підносить особистість до рівня вирішального чинника суспільного розвитку, то питання про гуманістичне перетворення соціальної реальності є завжди актуальним.

Переклад з російської Т.С. ГРОМОВОЇ

¹ Див.: Судзуки Д. Две лекции о дзен-буддизме. — С. 251.

Е. Фромм



ФРОММ Еріх (1900, Франкфурт-на-Майні — 1980, Муральто) — один з найвидатніших представників неопрейдизму. До 1933 року, коли він емігрував з Німеччини до США, працював у франкфуртському Інституті соціальних досліджень. Серед його праць відзначимо "Escape of Freedom" (New York, 1941), "The Art of Loving" (London; Evanston, 1964), "Man for Himself" (London, 1967). Однією з перших у російському перекладі побачила світ книга "Иметь или быть" (Москва, 1986).

Психоаналіз і дзен-буддизм¹

При обговоренні співвідношення між дзен-буддизмом та психоаналізом говорять про дві системи, кожна з яких має справу як з природою людини, так і з практикою, що веде до її благополуччя. Ці системи є характерними проявами відповідно східного і західного мислення. Дзен-буддизм — це суміш індійської раціональності й абстрактності з китайською конкретністю і реалізмом. Психоаналіз є настільки ж витончено західним, наскільки дзен — східним: це дитина західного гуманізму і раціоналізму та романтичного пошуку тасмних сил, не підвладних раціоналізмові. Звертаючись до витоків, можна сказати, що грецька мудрість та іудейська стика були хрещеними батьками цього науково-терапевтичного підходу до людини.

Але незважаючи на той факт, що і психоаналіз, і дзен займаються як природою людини, так і практикою, що веде до її трансформації, розбіжність, мабуть, переважає над подібністю. Психоаналіз є науковим методом, нерелігійним за своїми засадами. Дзен — теорією і

¹ Переклад з англійської за виданням: Fromm E. The Human Situation and Zen Buddhism. — New York, 1960.

© Переклад з англійської О.М.Соболь, 1992

© Переклад українською В.В.Ляха, В.О.Курганського, 1992

технікою досягнення "просвітлення", досвідом, який на Заході називали б релігійним або містичним. Психоаналіз — це терапія душевної хвороби; дзен — це шлях до духовного спасіння. Чи можна на підставі обговорення співвідношення між психоаналізом і дзен-буддизмом дійти будь-якого іншого висновку, ніж той, що між ними нема нічого спільного, крім радикальної нездоланної відмінності?

Проте серед психоаналітиків існує безперечний і все зростаючий інтерес до дзен-буддизму¹. В чому полягають причини цього інтересу? Який його смисл? Ця праця намагається дати відповіді на поставлені питання. Це не означає прагнення дати систематичне уявлення про дзен-буддистське мислення, завдання, яке виходить за межі мого знання та досвіду; це також не означає намір дати повне уявлення про психоаналіз, що не входить в компетенцію цієї праці. Однак у першій її частині я дещо докладніше подам ті аспекти психоаналізу, що безпосередньо виходять на співвідношення між психоаналізом і дзен-буддизмом і що водночас становлять засадничі ідеї того напрямку фрейдівського психоаналізу, який я колись назвав "гуманістичним психоаналізом". Я сподіваюсь таким чином довести, чому вивчення дзен-буддизму має життєве значення для мене і, як я вважаю, для всіх, хто вивчає психоаналіз.

І. Сьогоднішня духовна криза та роль психоаналізу

Як перший підхід до нашої теми ми маємо розглянути духовну кризу, яку переживає західна людина в цю критичну історичну добу, та функції психоаналізу в цій кризі.

Незважаючи на те, що більшість людей, які живуть на Заході, несвідомо переживають кризу західної культури (мабуть, значна кількість людей в радикально критичній ситуації ніколи не усвідомлюють кризи), існує згода, принаймні серед частини критичних оглядачів, щодо існування та природи цієї кризи. Ця криза зображується як "нездужання" ("malaise"), "нудьга" ("ennue"), "хвороба нашого століття" ("mal du siecle"), апатія, автоматизація людини, її відчуження від самої себе, від іншої людини та від природи².

Людина додержувалася раціоналізму, допоки він сам не набув у край

¹ Див.: Вступ Юнга до: D.T. Suzuki. Zen Buddhism (London, Rider, 1949); працю про дзен-буддизм французького психіатра Бенуа: Benoit. The Supreme Doctrine (New York, Pantheon Books, 1955); Карен Хорні протягом останніх років свого життя надзвичайно цікавилась дзен-буддизмом. Конференція в Куернавака, Мексика, на якій було подано статті, вміщені у цій книзі, є ще одним симптомом інтересу психоаналітиків до дзен-буддизму. В Японії також виявляють подібний інтерес. Див. працю: Koji Sato "Psychotherapeutic Implications of Zen" у: Psychologia, An International Journal of Psychology in the Orient, Vol. 1, № 4 (1958) та інші праці в цьому ж номері.

² Див. праці Кіркгора, Маркса і Ніцше, а також, серед сучасних, праці екзистенціалістів і Льюїса Мемфорда, Пауля Тіллха, Еріха Кахлера, Давіда Рісмана та ін.

іrrаціональної форми. З часів Декарта людина все більшою мірою відмежовує мислення від почуттів; лише мислення вважається раціональним, чуття ж за самою природою — іrrаціональним; особистість, Я, було зведено до інтелекту, який конститує саму особистість і який має контролювати природу. Контроль над природою за допомогою інтелекту та виробництво все більшої кількості речей стають найвищими цілями життя. В цьому процесі людина сама перетворюється на річ, життя стає таким, що підкоряється власності, “мати” домінує над “бути”. І якщо від самих витоків західної культури, як грецької так і іудейської, метою життя вважалося вдосконалення людини, то сучасна людина стурбована вдосконаленням речей та пізнанням того, як зробити їх. Західна людина перебуває у стані шизоїдної нездатності переживати почуття, і в результаті — вона стурбована, пригнічена і охоплена відчаєм. Вона на словах ще визнає щастя, індивідуалізм, ініціативу, як цілі, але насправді в неї нема мети. Запитайте її, заради чого вона живе, яка мета всіх її прагнень — і вона завагається. Деякі можуть сказати, що вони живуть заради сім'ї, інші — заради одержання задоволення, ще інші — щоб робити гроші, але насправді ніхто не знає, заради чого він живе; у нього немає ніякої мети, окрім бажання уникнути небезпеки й самотності.

Щоправда, належність до церкви важить сьогодні набагато більше, ніж раніше, релігійні книги стають бестселлерами і набагато більше людей, ніж раніше, говорять сьогодні про Бога. Проте такі релігійні прояви лише приховують глибоко матеріалістичну і безрелігійну позицію, і їх треба розуміти як певну ідеологічну реакцію (що її викликано відсутністю безпеки та конформізмом) на загальну тенденцію дев'ятого десятиліття, яку Ніцше схарактеризував своїм відомим “Бог помер”. Про справді релігійну позицію тут годі й говорити.

Відмова від теїстичних ідей в ХІХ сторіччі була, з одного боку, неабияким досягненням. Людина зробила рішучий крок до об'єктивності. Земля перестала бути центром Всесвіту; людина втратила свою визначальну роль створіння, котре призначено Богом для панування над усіма іншими створіннями. Вивчаючи приховані мотивації людини щодо нової об'єктивності, Фрейд визнав, що віра у всевладного, всезнаючого Бога своїми коріннями сягає безпорадності людського існування та спробі подолати завдяки вірі в допомогу батька та матері, які представлені в образі Бога на небесах. Він бачив, що лише людина може врятувати саму себе; вчення великих учителів, допомога люблячих батьків, друзів та коханих може зарадити їй — та лише надаючи відвагу прийняти виклик свого існування і протистояти йому всіма своїми силами та всім серцем.

Людина втратила ілюзію батьківського Бога як помічника-батька, але вона втратила також справжні цілі всіх великих гуманістичних релігій: долаючи обмеженість егоїстичної самості, досягаючи любові, об'єктивності, покори та поваги до життя настільки, що метою життя стає саме життя; людина стає тим, чим вона потенційно є. Це було метою великих західних релігій, так само, як це було метою великих східних релігій. Схід, однак, не був обтяжений поняттям трансцендентного батька-рятувальника, в якому втілено вимоги монотеїстичних релігій. Даосизмові та буддизмові більше, ніж західним релігіям, притаманні раціоналізм і реалізм. Вони проморгали реалістично й об'єктивно побачити людину, не підвладну жодному керівництву, крім керівництва з боку “пробуджених”, але здатної сприйняти це керівництво, бо кожен має здатність до пробудження і просвітлення. Ось чому східне релігійне мислення, даосизм і буддизм (та їх синтез — дзен-буддизм) настільки важливі сьогодні для Заходу. Дзен-буддизм допомагає людині знайти відповідь на питання свого існування, відповідь, яка в своїх суттєвих рисах подібна до тієї відповіді, яку давала іудейсько-християнська традиція, і яка водночас не суперечить таким коштовним досягненням сучасної людини, як раціональність, реалізм та незалежність. Парадоксально, але східне релігійне мислення виявилось більш близьким за своїм духом до західного раціонального мислення, ніж західне релігійне мислення.

II. Цінності та цілі в психоаналітичній концепції Фрейда

Психоаналіз є характерним виразом духовної кризи західної людини та спробою знайти вихід з цієї кризи. Найнаочніше це виражено в новітніх напрямках психоаналізу — в “гуманістичному” або “екзистенціальному” аналізі. Але перш ніж перейти до обговорення цієї власної “гуманістичної” концепції, я хочу сказати (на противагу загальноновизнаному твердженню), що власна система Фрейда вийшла за межі концепції “хвороби” та “лікування” і була не просто терапією душевно хворих пацієнтів, а стосувалася “спасіння” людини. На перший погляд, Фрейд був творцем нової терапії душевної хвороби; саме це було предметом його головного інтересу і саме цьому присвячені всі зусилля його життя. Проте, при уважнішому погляді, ми з'ясуємо, що за цією концепцією медичної терапії неврозів проглядає зовсім інший інтерес, рідко висловлюваний Фрейдом і, можливо, навіть рідко усвідомлюваний ним самим. Ця прихована, або імпліцитна концепція мала справу переважно не з лікуванням ментального захворювання, але з чимось таким, що виходило за межі концепції хвороби та лікування. Що являло собою це щось? Яка природа “психо-

налітичного руху", заснованого ним? Що являло собою майбутнє людини з точки зору Фрейда? Що було тим догматом, який став підставою психоаналітичного руху? Мабуть, найвиразніше Фрейд відповів на це питання в такому вислові: "Де було Ід — там буде Его". Його метою було опанування розумом ірраціональних і неусвідомлених пристрастей; звільнення людини від влади несвідомого в межах можливостей людини. Людина повинна досягнути несвідомі сили в самій собі для того, щоб панувати над ними і контролювати їх. Метою Фрейда було оптимальне знання істини і, отже, оптимальне знання реальності; це знання для нього було єдиною напрямною інформацією, приступною людині на цій землі. Це були традиційні для раціоналізму, філософії Просвітництва та пуританської етики цілі. Але в той час, як релігія і філософія постулювали ці цілі самоконтролю у спосіб, який можна назвати утопічним, Фрейд був (або принаймні вважав себе) першим, хто поставив ці цілі на науковий ґрунт (шляхом дослідження несвідомого) і звідси вказав шлях до їх реалізації.

Незважаючи на те, що Фрейд символізує своїм ученням кульмінацію західного раціоналізму, його геніальність саме і полягала в подоланні хибних поверхово оптимістичних аспектів раціоналізму. В досягненні синтезу з романтизмом, тим самим напрямом, який впродовж XIX сторіччя протистояв раціоналізмові; це було уможливлено завдяки власному інтересу та поважливому ставленню вченого до ірраціонального, чуттєвого боку людської натури¹.

Що стосується тлумачення індивідуальності, то тут Фрейда також значно більше, ніж це звичайно вважають, привертало філософські та етичні цілі. У "Вступних лекціях" він говорить про те, як у певних містичних практиках намагаються здійснити ґрунтовну внутрішню трансформацію особи. "Ми повинні припустити, — продовжував він, — що у своїй терапевтичній практиці психоаналіз обрав подібний підхід. Він спрямований на те, щоб посилити Его, зробити його більш незалежним від Супер-Его, настільки розширити його поле спостереження, щоб воно могло засвоювати нові частини Ід. Де було Ід — там буде Его. Це є справою культури, подібною до освоєння затоки Зейдер Зее". В такому саме дусі він говорить про психоаналітичну терапію як таку, що полягає у "звільненні людини від невротичних симптомів, заборон та ненормальностей характеру"². Він розглядає також роль

¹ Докладніше про квазірелігійний характер психоаналітичного руху, заснованого Фрейдом, див.: *Fromm E. Sigmund Freud's Mission, World Perspective*, ed. R.N. Anshen (New York, Harper, 1959).

² "Analysis Terminable and Unterminalable", *Collected Papers*, Hogarth Press, V, p. 316 (курсив мій. — Е.Ф.).

аналітика, яка виходить за межі ролі лікаря, який "лікує" пацієнта. "Аналітик, — говорив він, — повинен мати певні переваги, якщо він прагне у тій чи тій аналітичній ситуації бути *моделлю* для пацієнта і виступати як його *навчитель*"¹. "Нарешті, — писав Фрейд, — ми не повинні забувати, що стосунки між аналітиком і пацієнтом ґрунтуються на любові до істини, тобто на визнанні реальності, яке відвертає будь-яку *облуду*"².

Існують також інші чинники у фрейдівській концепції психоаналізу, які виходять за межі умовних понять захворювання та лікування. Ті, хто обізнані зі східним мисленням, і особливо з дзен-буддизмом, мають помітити, що чинники, про які я збираюсь нагадати, пов'язані з ідеями східної думки. Принцип, що про нього треба сказати насамперед, являє собою ідею Фрейда, згідно з якою *знання веде до перетворення*, теорію і практику не можна відділяти одну від одної, і в кожному акті *пізнання* самого себе той, хто пізнає, перетворює самого себе. Навряд чи треба підкреслювати тут, наскільки відмінна ця ідея від загальноновизнаних за часів Фрейда, та й сьогодні, концепцій наукової психології, за якими знання саме по собі залишається теоретичним знанням і не має перетворюючої функції для того, хто пізнає.

Існує ще один аспект, в якому метод Фрейда тісно пов'язаний зі східним мисленням, особливо з дзен-буддизмом. Фрейд не поділяє високої оцінки нашої системи свідомого мислення, та й загалом нашого уявлення про сучасну західну людину. Навпаки, він уважав, що наше свідоме мислення є лише малою частиною всього психічного процесу, що відбувається в нас, і, фактично, є несуттєвим у порівнянні з величезною силою тих незрозумілих, ірраціональних і водночас несвідомих джерел усередині нас. Фрейд у своєму бажанні досягнути реальну природу людини хотів прорватися через свідому мислительну систему за роду людини хотів прорватися через свідому мислительну систему за допомогою свого методу *вільної асоціації*. Вільна асоціація має нехтудопомогати логічним, свідомим, умовним мисленням. Вона має привести до вільної асоціації на противагу логічному факту, що, роблячи акцент на вільній асоціації, а саме: до несвідомого. Якій би кризового джерела нашої особистості, а саме: до несвідомого, залишається той факт, що, роблячи акцент на вільній асоціації на противагу логічному мисленню, Фрейд у суттєвому моменті подолав конвенціональний раціоналістичний характер мислення західного світу і рухався в напрямі, що набагато глибше і більш радикально був розвинутий в мисленні Сходу.

Ще один пункт, в якому Фрейд докорінно відрізняється від сучасної західної позиції. Я маю на увазі той факт, що він прагнув аналізувати

¹ Ibid., p. 351 (курсив мій. — Е.Ф.).

² Ibid., p. 352 (курсив мій. — Е.Ф.).

людину впродовж одного, двох, трьох, чотирьох, п'яти і навіть більше років. Ця процедура, фактично, була причиною чималого критицизму, спрямованого проти Фрейда. Нема потреби говорити про те, що психоаналіз належало б зробити ефективнішим, але момент, який я прагну підкреслити тут, полягає в тому, що Фрейд мав мужність сказати про необхідність свідомо роками займатись однією людиною просто заради того, щоб допомогти цій людині зрозуміти саму себе. З точки зору корисності, з точки зору втрат, це не має великого сенсу. Радше можна сказати, що такий тривалий аналіз не вартий змарнованого часу, якщо розглядати *соціальний ефект* від змін, що їх зазнає окрема людина. Фрейдівський метод доречний лише в тому випадку, якщо подолати сучасні уявлення про "цінність", про належне співвідношення між засобами і цілями, про їх баланс; — якщо визнати, що унікальне людське буття не сумірне з жодною *річчю*, що її воля, здоров'я, її просвітлення, як би це не звалось, є справою "вищого інтересу", тоді жодні втрати часу та грошей будуть несумірні з цією метою. Така прозорливість Фрейда і його рішучість, коли він пропонує метод, що вимагає тривалого спілкування з однією людиною, були проявом позиції, яка у своїх важливих аспектах виходить за межі умовностей західного мислення.

Вищенаведені зауваження не означають, що Фрейд свідомо орієнтувався на східне мислення, зокрема, на дзен-буддизм. Більшість моментів, про які я згадував вище, радше імпліцитно, ніж експліцитно, присутні у Фрейда, і радше неусвідомлені, ніж свідомі. Фрейд багато в чому був надто сином західної цивілізації, особливо західної думки XVIII й XIX сторіч, щоби йому була близькою східна думка, у тому вигляді, як вона виражена у дзен-буддизмі, навіть якщо він був добре обізнаний з ним. Фрейдівське уявлення про людину було у своїх суттєвих рисах уявленням, що його розвивали економісти й філософи XVIII — XIX сторіч. Вони вважали, що людина за своєю природою схильна до конкуренції, ізольована і пов'язана з іншими лише через необхідність в задоволенні економічних потреб та інстинктів. Для Фрейда людина є машиною, керованою лібідо і регульованою принципом зведення збудженого лібідо до мінімуму. Він вважав людину визначально егоїстичною і пов'язаною з іншими лише необхідністю задоволення інстинктивних потреб. Задоволення, за Фрейдом, полягає у знятті напруги, а не в переживанні щастя. У людині він вбачав істоту, що розділена між інтелектом і почуттями, — не цілісну людину, а інтелектуальне "Я" філософів Просвітництва. Братерська любов була нерозумною вимогою, що суперечить реальності, містичний досвід — поверненням до інфантильного нарцисизму.

Я намагаюсь показати, що незважаючи на ці явні суперечності з

дзен-буддизмом, у фрейдівській системі існують елементи, які виходять за межі умовних концепцій хвороби та лікування і традиційних раціоналістичних понять свідомості й зумовлюють подальший розвиток психоаналізу, його більш безпосередню і явну спорідненість з дзен-буддистським мисленням.

Однак преш аніж ми перейдемо до обговорення зв'язку між цим "гуманістичним" психоаналізом і дзен-буддизмом, я хочу вказати на ті зміни, які є фундаментальними для розуміння подальшого розвитку психоаналіза: це — зміна типу пацієнтів, котрі приходять до аналітика, і зміна проблем, що з ними приходять пацієнти.

На початку цього сторіччя люди, які приходили до психіатра, головним чином потерпали від симптомів. У них була паралізована рука, або невідчепний симптом вимушеного миття, або ж вони страждали від невідчепних думок, яких не могли позбутися. Іншими словами, вони були хворі у тому розумінні, в якому слово "хвороба" використовується у медицині; щось заважало їх соціальному функціонуванню, так званім нормальним людським функціям. Оскільки це й було тим, від чого вони страждали, їхнє уявлення про лікування відповідало уявленню про хворобу. Вони хотіли позбутися симптомів, їхнє поняття "здоров'я" означало не бути хворим. Вони хотіли бути такими ж, як будь-яка пересічна людина, або, можна сказати, що вони бажали бути не більш нещасними і страждувачами, ніж будь-яка пересічна людина в нашому суспільстві.

Ці люди все ще приходять до психоаналітика в пошуках допомоги, і для них психоаналіз, як і раніше, є терапією, яка має на меті зняти симптоми і надати їм можливість соціально функціонувати. Але незважаючи на те, що колись вони становили більшість клієнтів психоаналітика, сьогодні вони — в меншості, мабуть, не тому, що сьогодні їх абсолютна кількість є меншою, ніж перше, а тому, що їх кількість відносно менша у порівнянні з численністю нових "пацієнтів", які соціально функціонують, які не хворі в умовному сенсі, але які страждають від "maladie du siecle", від нездужання та внутрішньої апатії, про що я говорив вище. Ці нові "пацієнти" приходять до психоаналітика, не знаючи, від чого вони насправді страждають. Вони скаржаться на депресію, безсоння, нещасливий шлюб, відсутність задоволення від роботи, цілу низку інших подібних тривог. Вони звичайно вважають, що цей або якийсь інший окремих симптом і є їхньою проблемою і що, якби вони змогли позбавитися від цієї окремої тривоги, з ними було б все в порядку. Проте ці пацієнти звичайно не бачать, що їхня проблема полягає не в депресії, безсонні, не в їхніх шлюбах або роботі. Ці різні скарги є лише свідомою формою, в якій наша культура до-

зволює їм виразити щось, що лежить значно глибше і що є спільним для різних людей, які свідомо вірять в те, що вони страждають від того чи того симптому. Спільне страждання полягає у відчуженні людини від самої себе, від інших людей, від природи; в усвідомленні того, що життя тече крізь пальці мов пісок і що людина помре, не поживши, що вона живе серед достатку, а радощів не знає.

У чому полягає та допомога, яку психоаналіз може запропонувати тим, хто страждає від "maladie du siecle"? Ця допомога відрізняється — і повинна відрізнитися — від "лікування", яке полягає в усуненні симптомів і яке пропонується тим, хто не може соціально функціонувати. Для тих, хто страждає від відчуження, вилікування полягає не у відсутності захворювання, а в наявності здоров'я.

Однак, якщо ми спробуємо визначити здоров'я, то ми зіткнемося із значними труднощами. Залишаючись в межах фрейдівської системи, здоров'я належало б визначати в термінах теорії лібідо, як здатність до повноцінного статевого функціонування або, з іншої точки зору, як усвідомлення прихованої едіпової ситуації; такі визначення, на мою думку, лише побічно зачіпають реальні проблеми людського існування і благополуччя людини в її цілісності. Усяка спроба дати попередню відповідь на проблему здоров'я потребує виходу за межі фрейдівської структури відносин і обговорення (яке, звісно, не може бути вичерпним) засадничого поняття людського існування, на якому ґрунтується гуманістичний психоаналіз. Тільки тоді ми матимемо підстави для порівняння психоаналізу і дзен-буддизму.

III. Природа благополуччя — психічна еволюція людини

Перший підхід до визначення благополуччя може бути сформульований таким чином: благополуччя — це буття згідно з природою людини. Якщо ми виходимо за межі цього формального твердження, тоді виникає питання: що являє собою буття згідно з умовами людського існування? Що являють собою ці умови?

Людське існування запитує. Людина закинута в цей світ не за своєю волею і відходить з нього знову ж таки проти власного бажання. На противагу тварині, яка в своїх інстинктах має “вбудований” механізм адаптації до свого оточення, що живе повністю усередині природи, людині не вистачає цього інстинктивного механізму. Вона повинна прожити власне життя, вона *не проживається* ним. Вона перебуває в природі, проте вона виходить за межі природи; вона усвідомлює сама себе, і це усвідомлення самої себе як ізольованої сутності викликає у неї почуття нестерпної самотності, пригніченості, безсилля. Сам факт буття народженого створює проблему. В момент народження життя задає

людині питання, і на це питання вона повинна дати відповідь. Вона повинна відповідати кожну хвилину; не її розум, не її тіло, а саме вона, особистість, яка думає і мріє, яка спить і їсть, і плаче, і сміється, — вся цілісна людина — повинна дати відповідь. Що являє собою питання, яке пропонує життя? Питання таке: яким чином можемо ми подолати страждання, ув'язнення, сором, що творять переживання ізольованості; яким чином ми можемо дійти згоди із самими собою, з іншими людьми, з природою? Людина так чи так повинна дати відповідь на це питання; і навіть у божевільні відповідь дається шляхом видумування реальності поза нами самими, захищеними у своїй шкаралупі, і в такий спосіб ми переборюємо жах ізольованості.

Питання завжди одне й те саме. Проте існує декілька відповідей, або, принаймні, дві визначальні. Перша полягає в тому, щоб подолати ізолюваність і знайти згоду шляхом повернення до єдності, що існувала до усвідомлення, коли б воно не виникло, тобто повернення до того, як людина народилася. Друга відповідь припускає повне народження, розвиток свого усвідомлення, свого розуму, своєї здатності любити до такої міри, що людина долає свої власні егоцентричні проблеми і досягає нової гармонії, нової єдності зі світом.

Коли ми говоримо про народження, ми звичайно маємо на увазі акт фізіологічного народження, яке відбувається з людською дитиною через дев'ять місців після зачаття. Але в багатьох відношеннях значущість цього народження переоцінюють. В багатьох важливих аспектах життя дитини впродовж одного тижня після народження більш схоже на внутрішньоутробне існування, ніж на існування дорослого чоловіка або жінки. Існує проте унікальний аспект народження: пуповину перерізають, і немовля розпочинає свою першу діяльність — дихання. Всякий розрив первісних зв'язків з цього часу можливий лише тою мірою, якщо цей розрив супроводжується справжньою активністю.

Народження не є одноразовим актом; це — процес. Мета життя полягає у цілковитому народженні, хоча трагедія полягає в тому, що більшість з нас померли перш аніж цілком народилися. Жити означає народжуватись кожної хвилини. Смерть відбувається тоді, коли зупиняється народження. Фізіологічно наша клітинна система перебуває в процесі постійного народження; психологічно ж більшість з нас в певний момент перестають народжуватися. Деякі люди є цілком мертвонародженими; вони продовжують жити фізіологічно, тоді як подумки прагнуть повернутися в черево, в землю, в темряву й смерть; вони божевільні або майже божевільні. Інші — їх чимало — продовжують свій шлях. Проте вони не можуть остаточно розірвати пуповину. Вони

симбіотично залишаються прив'язаними до матері й батька, сім'ї, раси, держави, статусу, грошей, богів тощо; вони ніколи повністю не розкриваються самі по собі й тому вони ніколи не стають цілком народженими¹.

Регресивні спроби розв'язати екзистенціальну проблему можуть набувати різних форм; спільним для них є те, що вони неминуче зазнають невдачі і призводять до страждання. Одного разу відірвавшись від людської, райської єдності з природою, людина ніколи не може повернутися назад, туди, звідки вона прийшла; два янголи з вогняними мечами перешкоджають її поверненню. Лише в смерті або в божевіллі повернення може бути здійсненим, а не за життя й при розумі.

Людина може прагнути знайти цю регресивну єдність на декількох рівнях, які є водночас рівнями патології та ірраціональності. Вона може бути пройнята прагненням повернутися до черева, до матері — до землі, до смерті. Якщо ця мета є всепоглинаючою і нестримною, результатом буде самогубство або божевілля. Менш небезпечною і патологічною формою регресивного пошуку єдності є намагання залишитися з'єднаним з материнською груддю, з материнською рукою або з батьківською владою. Відмінності між цими різними бажаннями характеризують відмінності між різними типами особистостей. Той, хто залишається біля материнських грудей, є назавжди залежним сисунцем, який відчуває ейфорію, коли його люблять і боронять, піклуються і пишаються ним. Але він сповнюється нестерпної тривоги, коли виникає загроза відлучення від люблячої матері. Той, хто залишається цілком залежним від батьківської влади, здатний виявити неабияку активність та ініціативу, проте лише за умови існування авторитету,

¹ Еволюцію людини від її потягу до батька й матері до моменту повної незалежності й просвітлення чудово описано Майстером Екхартом у "Книзі Бенедикта": "На першій стадії внутрішня або нова людина, твердить св. Августин, наслідую порядним, відданим Богові людям. Вона залишається дитиною коло материних грудей.

На другій стадії вона вже сліпо не наслідую приклад навіть і добрих людей. Вона перебуває у пристрасному пошуку розсудливої настанови, благочестивої поради, священної мудрості. Вона звертає своє лице від людей до Бога: полишивши коліна своєї матері, вона всміхається до свого божественного Отця.

На третій стадії вона все більше віддаляється від материних грудей. Вона відмовляється від опікування і відкидає страх. Незважаючи на те, що можна було б кому завгодно чинити образу й несправедливість, вона вже не дістає в цьому задоволення, бо творячи добро, у своїй любові до Бога, вона надто глибоко просякнута і перейнята Ним: це Бог створив її такою непохитною в радості, в святості та в любові, що все інше, чуже Богові здається їй негідним і мерзким.

На четвертій стадії вона все більше зростає та утверджується у любові, у Богові. Вона завжди готова до будь-якої боротьби, до будь-яких випробувань, злигоднів і страждань і сприймає їх охоче, радісно і з готовністю.

На п'ятій стадії вона досягає миру, насолоджуючись повнотою вищої невимовної мудрості.

На шостій стадії вона де-формується і перетворюється одвічною божественною природою. Вона дійшла повної досконалості і, забувши про непотісні речі та тимчасове життя, входить у Божий образ і стає Божою дитиною. Наступної, ще вищої стадії просто не існує. Це довічний спокій та блаженство. Метою внутрішньої нової людини є вічне життя". Meister Eckhart (London, M. Watkins, 1952), II, 80 — 81.

який встановлює порядок, винагороджує і карає. Інша форма регресивної орієнтації виявляється в деструктивності, в намірах подолати ізолюваність шляхом жагучого прагнення зруйнувати все навкруги. Цього досягається в бажанні поглинути і захопити чисто все, коли світ і все в ньому сприймаються як їжа, або в руйнуванні всього навколо, крім однієї речі — самого себе. Ще однією формою прагнення позбутися страждань ізолюваності є конструювання власного Его як відокремленої, всебічно захищеної, непорушної "речі". В цьому разі своя самість переживається як своя власність, своя сила, свій престиж, свій інтелект.

Вихід індивіда з регресивної єдності надалі супроводжується поступовим подоланням нарцисизму. У дитини, яка щойно народилася, немає навіть уявлення (як чуттєвого сприйняття) про існуючу поза нею дійсність; вона і материнський сосок і материнські груди — все ще одне ціле; вона перебуває в такому стані, коли ще не відбувається жодна суб'єкт-об'єктна диференціація. Дещо пізніше здатність до суб'єкт-об'єктної диференціації розвивається в кожній дитині — але тільки як усвідомлення різниці між собою і не собою. Але в емоційальному вираженні ця здатність розвивається аж по досягненні повної зрілості, з подоланням нарцисистської установки всевідання та всемогутності. Цю нарцисистську установку ми чітко спостерігаємо в поведінці дітей і невротиків, проте, у перших вона усвідомлена, а в останніх — несвідомо. Дитина сприймає реальність не такою, якою вона є, а такою, якою вона хоче. Вона живе в своїх бажаннях, і реальність для неї виглядає такою, якою дитина хоче її бачити. Якщо її бажання не задоволено, вона стає несамовитою, її несамовитість спрямована на те, щоб примусити світ (за посередництвом батька і матері) відповідати її бажанням. У разі нормального розвитку дитини ця установка поступово змінюється, коли вона дорослішає, усвідомлюючи та приймаючи дійсність, її закони, тобто необхідність. У невротика ми завжди бачимо, що він не досягає такого стану і не позбувається нарцисистського ставлення до дійсності. Він наполягає, щоб дійсність відповідала його ідеям, і коли дізнається, що це не так, то він або намагається примусити дійсність відповідати своїм бажанням (тобто намагається робити неможливе), або поринає у почуття безсилля, через те, що він не може досягти неможливого. Уявлення про свободу, притаманне цій людині, усвідомлює вона це чи ні, означає нарцисистську всемогутність, тоді як для цілком розвиненої людини свобода означає визнавати реальність та її закони, чинити відповідно до її нездоланих законів, за результатами своїх дій оцінювати співвідношення між собою і світом, досягаючи його власними силами мислення і почуття.

Ці різні цілі й способи їх досягнення передусім не є різними системами мислення. Вони являють собою різні способи буття, різні відповіді людини, в її цілісності, на питання, які ставить перед нею життя. Це ті самі відповіді, що випрацьовані в різних релігійних системах, що складають історію релігії. Від первісного канібалізму до дзен-буддизму людство виробило лише декілька відповідей на екзистенціальні питання, і кожна людина своїм життям дає одну з цих відповідей, хоча звичайно цього не усвідомлює. В нашій Західній культурі майже кожний міркує, що він дає відповіді в душі християнської або іудейської релігій, або відповідь в душі освіченого атеїзму. Проте якщо б ми змогли кожну людину просвітити психічним рентгенівським променем, то знайшли б чимало прибічників канібалізму, шанувальників тотему та ідолопоклонників різного гатунку і лише декількох християн, іудаїстів, буддистів, даосистів. Релігія є формалізованою і добре розробленою відповіддю на питання людського існування, і оскільки її можна розділяти з іншими, подумки чи в ритуалі, то навіть найпримітивніша релігія породжує відчуття статечності та безпеки завдяки саме спільній причетності до неї. Якщо релігію не поділяють з іншими, коли регресивні бажання суперечать свідомості й вимогам існуючої культури, тоді ця прихована релігія індивіда стає неврозом.

Щоб зрозуміти індивідуального пацієнта — чи взагалі будь-яку людину — треба знати *його* відповідь на екзистенціальне питання, або, іншими словами, що являє собою його потаємна, індивідуальна релігія, якій присвячені всі його зусилля та прагнення. Більшість з того, що вважається “психологічними проблемами”, є лише вторнними наслідками фундаментальної “відповіді” людини, і отже марно намагатися її “лікувати”, доки ми не зрозуміємо цю її відповідь — тобто її потаємну особисту релігію.

Тепер повертаючись до проблеми благополуччя, як ми зможемо його визначити в світлі того, що вже було сказано?

Благополуччя є станом, коли досягається повний розвиток розуму: розуму не як виключно інтелектуального судження, а як осягнення істини, в тому розумінні, щоб (за хайдеггерівським виразом) “надати можливість речам бути” такими, якими вони є насправді. Благополуччя можливе лише тією мірою, якою людина долає свій нарцисизм, тією мірою, якою вона відкрита, чутлива, пробуджена, порожня (в дзен-буддистському розумінні).

Благополуччя передбачає повний емоційний зв'язок з людиною і природою, подолання ізольованості й відчуження, досягнення почуття єдності з усім, що існує, — разом з тим відчуття самого себе як окремої сутності, *Я* як не-подільного (in-dividual). Це означає бути повністю

народженим, стати тим, ким людина є потенційно; це передбачає найповнішу здатність переживати радість і сум або, іншими словами, — прокинутись з напівсну, в якому перебувають звичайні люди, — повністю пробудитись. За наявності всього цього благополуччя означає також бути здатним до творчості, тобто відгукуватися на все і відповідати самому собі, іншим — усьому, що існує, — відгукуватися як реальна, цілісна людина, якою я є щодо реальності геть усього, живого і неживого світу. В цьому акті справжньої чулості виявляється сфера творчості, бачення світу таким, яким він є, і переживання його як *мого* світу; світу, в такий спосіб створеного і перетвореного моїм творчим осягненням, що він уже не існує як чужий світ “десь там”, а стає *моїм* світом. І нарешті, благополуччя означає приборкати своє Его, відмовитись від хтивості, вгамувати прагнення до неприступності та величності Его, бути і переживати свою самість в самому акті буття, а не у володінні, нагромадженні, домаганні, споживанні.

У попередніх зауваженнях я намагався показати паралелі у розвитку індивіда та в історії релігії. Враховуючи те, що дана робота присвячена з'ясуванню співвідношення психоаналізу та дзен-буддизму, я вважаю за потрібне викласти принаймні деякі психологічні аспекти релігійного розвитку.

Я вже казав, що перед людиною ставиться питання самим фактом її існування і що це питання зумовлене суперечністю, що існує в самій людині, а саме — вона перебуває в межах природи і водночас виходить за ці межі, через те, що вона є життям, яке усвідомлює себе. Кожна людина, яка прислуховується до цього посталою перед нею питання і вважає відповідь на нього справою “вищого інтересу”, відповідає як цілісна людина, а не лише умоглядно і є “релігійною” людиною. А всі системи, що намагаються виробляти, навчати і передавати такі відповіді, суть “релігії”. Навпаки, будь-яка людина — і будь-яка культура, — якщо вони намагаються не помічати екзистенціальних питань, є безрелігійними. Щодо глухоти до поставленого екзистенцією питання, то нема кращого прикладу, на який можна послатися, ніж ми самі, котрі живемо у двадцятому сторіччі. Ми намагаємся уникнути цього питання в турботах про власність, престиж, владу, виробництво, розваги і, в кінцевому підсумку, в спробах забути, що ми — тобто я — існуємо. Не в тому річ, як часто людина думає про Бога, або відвідує церкву, наскільки вона вірить у релігійні ідеї; якщо вона, в своїй цілісності, є глухою до екзистенціального питання, якщо вона не має відповіді на нього, тоді вона лише тупцює на одному місці, живе і вмирає наче одна з мільйона речей, що вона їх виробляє. Вона думає про Бога замість переживання буття Бога.

Але було б помилковим уважати, що в релігійних обов'язково є щось спільне поза турботою про відповідь на екзистенціальне питання. Якщо взяти зміст релігії, то тут немає жодної єдності. Навпаки, існують дві фундаментально протилежні відповіді, які вище вже згадувались стосовно індивіда: одна відповідь передбачає повернення до передлюдського, передсвідомого існування, позбавлення розуму, перехід до тваринного стану, щоб таким чином знову злитися з природою. Це бажання дістає вираз у різних формах. На одному полюсі подибуємо такі явища, як у німецьких тасмних товариствах "берсеркерів" (буквально: "ведмежі сорочки"), які ототожнюють себе з ведмедем, в котрого під час ініціації парубок мав "перетворити свою людську натуру в пароксизмі агресивної й жахливої несамовитості, яка уподібнювала його розлюченому хижому звіреві"¹. Те, що ця тенденція повернення до долюдської єдності з природою жодною мірою не обмежується первісними суспільствами, стає очевидним, коли ми подивимося на зв'язок між "ведмежими сорочками" і гітлерівськими "коричньовими сорочками". В той час, коли значна частина прибічників націонал-соціалістичної партії складалася просто зі світських, безпринципних, безжалісних, прагнучих влади політиків, юнкерів, генералів, бізнесменів і бюрократів, її ядро, представлене триумвіратом Гітлера, Гімmlера і Геббельса, за своєю суттю не відрізнялося від примітивних "ведмежих сорочок", котрих спонукають "священна" несамовитість і жага руйнування як вияв їхньої релігійної мети. Ці "ведмежі сорочки" двадцятого сторіччя, що відродили миф ритуального вбивства, який фактично походить від іудеїв, діючи у такий спосіб, виявили одне з своїх найглибших бажань: прагнення ритуального вбивства. Вони чинили ритуальне вбивство — спочатку свреїв, потім іноземців, потім самого німецького народу і в кінцевому підсумку вони вбивали своїх дружин, дітей та самих себе в останньому обряді повного руйнування. Існує чимало інших, не таких архаїчних релігійних форм прагнення до передлюдського єднання з природою. Їх можна знайти в культах, в яких плем'я ототожнює себе з тотемною твариною, в релігійних системах, присвячених поклонінню деревам, озерам, печерам тощо, в оргіастичних культах, що мають не меті елімінацію свідомості, розуму й совісті. В усіх цих релігіях священним є те, що стосується бачення перетворення людини в долюдську частину природи. "Святою людиною" (наприклад, шаманом) вважається той, хто найбільше наблизився до цієї мети.

Інший полюс релігійності репрезентують усі ті релігії, які намагаються відповісти на питання людського існування, розвиваючи спе-

¹ *Mircea Eliade*. Birth and Rebirth (New York, Harper, 1958), p. 84.

цифічно людську здатність розуму і любові, здобуваючи на цьому шляху нову гармонію між людиною і природою — та між людиною і людиною. Хоча такі спроби можна спостерігати і в представників досить примітивних суспільств, період між приблизно 2000 роком до н.е. і початком нашої ери, мабуть, є великою межею для всього людства. Даосизм і буддизм на Далекому Сході, релігійні революції Ехнатона в Єгипті, зороастрійська релігія в Персії, релігія Мойсея у Палестині, релігія Кетцалькоатль у Мексиці¹ є втіленням докорінних змін, що їх зазнало людство.

Усі ці релігії шукають єдності — не регресивної єдності, що досягається шляхом повернення до передіндивідуальної, передсвідомої райської гармонії, а єдності на новому рівні: тієї єдності, що її можна досягти лише після подолання людиною своєї ізольованості, після того, як вона пройшла стадію відчуження від самої себе, від світу і повністю народилася. Ця нова єдність як передумова має повний розвиток людського розуму до рівня, на якому розум більше не віддаляє людину від її безпосереднього, інтуїтивного осягнення реальності. Існує багато назв для нової цілі, яка знаходиться попереду, а не в минулому: Дао, Нірвана, Просвіта, Благо, Бог. Відмінності між цими символами визначаються соціальними і культурними особливостями країн, в яких вони виникли. У західній традиції обраний для “цілі” символ являв собою авторитарний образ найвищого короля або найвищого вождя племені. Але ще за часів Старого Заповіту цей образ змінюється — від образу необмеженого володаря до образу правителя, який пов’язаний з людиною угодою та вміщеними в ній обіцянками. У пророків ціль подається як досягнення нової гармонії між людиною і природою у зазначений мессією час; у християнстві Бог з’являється в образі людини; в філософії Маймоніда, як і в містицизмі, антропоморфні й авторитарні елементи майже повністю виключені, хоча в популярних формах західних релігій вони залишаються майже без змін.

Спільним для іудео-християнського і дзен-буддистського мислення є усвідомлення того, що я маю відмовитися від своєї "волі" (в розумінні бажання чинити примус, свавілля, придушення щодо природи поза мною і всередині мене) для того, щоб бути повністю відкритим, чутливим, пробудженим. За термінологією дзен, це нерідко називають "зробити самого себе порожнім" — що не містить негативного сенсу, а означає відкритість для сприйняття. За християнською термінологією це часто називають "убити самого себе і визнати волю Бога". Здається, за цими різними формулюваннями не приховано якихось суттєвих

¹ Див.: *Laurette Sejournee. Burning Waters* (London, Thames Hudson, 1957).

розбіжностей між християнським і буддистським досвідом. Але в поширеному розумінні, та й на ділі останнє формулювання означає, що замість самостійних рішень, людина передає право вирішувати всевідаючому, всемогутньому батькові, котрий охороняє її і відає, що для неї добре. Зрозуміло, що в такому досвіді людина стає не відкритою і чутливою, а покірною і смиренною. Слідувати волі Бога (в розумінні справжньої відмови від егоїзму) краще тоді, коли не існує поняття Бога. Парадоксально, але я щиро сліую волі Бога, коли я забуваю про Бога. Дзенівське поняття порожності передбачає істинне значення відмови людини від своєї волі, проте не обтяжене небезпекою повернення до ідолопоклонського уявлення про батьківську допомогу.

Переклад з англійської О.М.СОБОЛЬ
Переклад українською В.В.ЛЯХА, В.О.КУРГАНСЬКОГО

(Далі буде)

ОФІЦІЙНИЙ ВІДДІЛ

22 — 23 листопада 1991 року в Києві відбувся Всеукраїнський конгрес філософів “Філософія і духовне відродження України”.

22 листопада було проведено пленарне засідання, наступного дня працювали секції: “Філософсько-світоглядні проблеми духовного відродження”, “Філософія і національна культура”, “Історія філософії в контексті української культури”, “Релігія в контексті духовного відродження нації” та інші.

На завершувальному засіданні учасники конгресу прийняли низку документів, що подаємо нижче.

УХВАЛА

Всеукраїнського конгресу філософів

Київ

23 листопада 1991 р.

1. Провести наступний Всеукраїнський конгрес філософів через два роки.
2. Схвалити тему наступного конгресу: “Філософія і культура”.
3. Затвердити оргкомітет для підготовки та проведення наступного Всеукраїнського конгресу філософів (жовтень 1993 р.) у такому складі:

В.І.ШИНКАРУК	— голова оргкомітету, директор Інституту філософії АН України, академік АН України
П.Ф.ЙОЛОН	— заступник голови оргкомітету, заступник директора Інституту філософії АН України, кандидат філософських наук
О.С.ОНИЩЕНКО	— заступник голови оргкомітету, заступник директора Інституту філософії АН України, член-кореспондент АН України
М.В.ПОПОВИЧ	— заступник голови оргкомітету, Президент Українського філософського товариства, доктор філософських наук, професор
М.Ф.ТАРАСЕНКО	— декан філософського факультету Київського держуніверситету, доктор філософських наук, професор

Члени оргкомітету:

Р.А.АРЦИШЕВСЬКИЙ	— ректор Луцького педінституту, доктор філософських наук, професор
------------------	--

ОФІЦІЙНИЙ ВІДДІЛ

Є.К.БИСТРИЦЬКИЙ	— зав. відділом Інституту філософії АН України, кандидат філософських наук
І.В.БИЧКО	— зав. кафедрою Інституту підвищення кваліфікації при Київському держуніверситеті, доктор філософських наук, професор
М.І.БЛЕЦКАН	— зав. кафедрою Ужгородського університету, доктор філософських наук, професор
Г.Є.БОБИНЕ	— заступник директора Інституту філософії, соціології і права АН Молдови, доктор філософських наук
С.М.ВОЗНЯК	— голова Івано-Франківського відділення Українського філософського товариства, доктор філософських наук, професор
А.Т.ГОРДІЄНКО	— Голова Київського відділення Українського філософського товариства, доктор філософських наук, професор
В.С.ГОРСЬКИЙ	— зав. сектором Інституту філософії АН України, доктор філософських наук, професор
Н.М.ДЯЧКОВА	— голова Львівського відділення Українського філософського товариства, доктор філософських наук, професор
Тарас ЗАКИДАЛЬСЬКИЙ	— редактор-укладач Української енциклопедії, доктор філософії (Торонто, Канада)
М.Г.КОЗУБЕНКО	— зав. кафедрою Дніпропетровського сільськогосподарського інституту, кандидат філософських наук, доцент
Євген ЛАЩИК	— професор університету Ля Сел, доктор філософії (Філадельфія, США)
Й.С.ЛАДЕНКО	— голова Новосибірського Українського національно-культурного товариства, доктор філософських наук, професор
Т.М.ЛЕБЕДИНСЬКА	— голова Українського національно-культурного товариства (Санкт-Петербург), кандидат філософських наук
В.М.МЕЛЬНИКОВ	— професор Донецького держуніверситету, доктор філософських наук
А.І.ПАЩУК	— зав. кафедрою філософії Львівського держуніверситету, доктор філософських наук, професор
В.О.ПАЩЕНКО	— ректор Полтавського педінституту, кандидат філософських наук

ОФІЦІЙНИЙ ВІДДІЛ

Б.В.ПОПОВ	— зав. сектором Інституту філософії АН України, кандидат філософських наук
Ю.Д.ПРИЛЮК	— головний редактор журналу "Філософська і соціологічна думка", доктор філософських наук, професор
В.А.РИЖКО	— директор-організатор Центру гуманітарної освіти АН України, доктор філософських наук, професор
В.М.САГАТІВСЬКИЙ	— голова Кримського відділення Українського філософського товариства, доктор філософських наук, професор
А.І.УЙОМОВ	— віце-президент Українського філософського товариства, доктор філософських наук, професор
П.С.ШКУРІНОВ	— професор Московського держуніверситету, доктор філософських наук
В.Т.ШПАК	— зав. кафедрою Черкаського політехнічного інституту, доктор філософських наук, професор
І.З.ЦЕХМІСТРО	— зав. кафедрою Харківського держуніверситету, доктор філософських наук, професор
Володимир ЯНЦЕН	— професор Філософського інституту Університету ім. Мартіна Лютера (Халле — Віттенберг, ФРН)

Учені секретарі оргкомітету:

М.О.ГУДКОВ	— вчений секретар Українського філософського товариства, кандидат філософських наук
Л.Є.ШКЛЯР	— ст. науковий співробітник Інституту філософії АН України, кандидат філософських наук

УХВАЛА

Першого Всеукраїнського конгресу філософів

Ми, представники філософської громадськості України, зібралися на свій форум — Український конгрес філософів, — щоб виразити свою громадянську і світоглядну позицію щодо нашого переломного часу.

Для кожного з нас крах компартійного тоталітаризму означає не тільки особисте звільнення з ідеологічних пут, здобуття права на самостійне мислення і особистий світогляд.

Першою і необхідною умовою існування і розвитку філософської культури є деполітизація філософської самосвідомості індивіда і суспільства. Наполягаючи на свободі філософської думки від усякої політики, ми як громадяни підтримуємо будівництво незалежної демократичної Української держави — спільного дому всіх народів, що живуть на українській землі.

Філософії в цивілізованому суспільстві властивий плюралізм позицій, напрямків, підходів. Той самий плюралізм, за найменший натяк на який в недалекому минулому філософів чекали лайка і погрози тодішніх можновладців. Єдине, чого не терпить цивілізоване суспільство, за що воно відлучає від філософської громади, — це проповідь ненависті і насильства, прямий чи непрямий заклик до кровопролиття.

Прийняття філософського плюралізму як принципу духовного життя означатиме, що і прихильники філософії марксизму також можуть відкрито відстоювати свої погляди. Абсолютно неприйнятні для нас, однак, чий б не було претензії на духовну монополію, придушення "інакомислячих". Адже під прапором монополії на істину здійснювалась система нечуваного політичного і духовного ув'язнення (у прямому і переносному розумінні), повної уніфікації мислення, спотворення та ліквідації кращих національних традицій.

Як КПРС по суті була не політичною партією, а частиною механізму державної тоталітарної структури, так і так звана "марксистсько-ленінська філософія" не була монополією. В ній були і пустопорожні писання, що мали виконувати роль політичної релігії "суспільства розвинутого соціалізму", були і свої майстри політичного доносу, були і неортодоксальні новаторські розробки або прагнення хоча б зберегти філософську культуру. Ідеологічні погроми на так званому "філософському фронті" були не менш болючі, ніж в інших галузях. Не впадаючи в зайве самоприпинення, мусимо водночас беззаперечно визнати, що тогочасна офіційно утверджувана філософія була апологією режиму насильства і неправди.

Все це означає, що сьогодні а ні викладання філософії, а ні її подальший розвиток абсолютно неможливі на основі традиційних курсів "діалектичного і історичного матеріалізму", якими б модернізованими вони не виглядали. Створення нових навчальних курсів, розробка нових наукових напрямків вимагають ліквідації розриву із світовою філософською думкою, орієнтації на кращі сучасні зарубіжні твори, на вітчизняну філософську спадщину.

Філософія є невід'ємною складовою частиною гуманітарної культури суспільства, а без гуманітарної культури немає повноцінної природничо-наукової та технічної культури, культури політичного життя, культури людського спілкування. Поділяючи антипатію всієї інтелігенції до казарменно-догматичної філософії, ми закликаємо всіх учасників наукового і культурного життя України з розумінням поставитися до потреб гуманітарної, зокрема філософської, культури, створювати умови для її розвитку, спираючись на ті досягнення, які вона має.

Конгрес вважає за необхідне розвиток філософської освіти у вузах на новій основі. Тільки філософська освіта, тільки знайомство з доробком великих мислителів минулого, таких як Платон чи Декарт, Кант, Сковорода та інші можуть поєднати спеціальну професійну підготовку майбутнього українського інтелігента з широкою гуманітарною культурою. Ми протестуємо проти спроб ліквідувати філософську гуманітарію в вузах під прикриттям боротьби з марксистським догматизмом.

Необхідною умовою докорінного удосконалення філософської освіти у вузах є забезпечення філософських кадрів можливостями для фахового зростання і підвищення кваліфікації. Тут, крім іншого, доцільно зберегти Інститут підвищення кваліфікації викладачів гуманітарних дисциплін при Київському державному університеті ім. Т.Г.Шевченка, радикально реформувати його роботу.

Шлях України до незалежності, демократії, добробуту і культурного відродження не буде легким. Ми пройдемо його достойно лише тоді, коли збережемо цінності людські, не втратимо кожного культурного здобутку, не порвемо жодної з ниток, що єднають нас як із світовою культурою, так і з вершинами нашого духу в минулому.

м.Київ

23 листопада 1991 р.

УХВАЛА

пленуму Правління Українського філософського товариства "Про систему перепідготовки викладачів філософських дисциплін"

Пленум Правління Українського філософського товариства констатує, що в республіці постала нагальна потреба фундаментальної переорієнтації, фактично — переучування вузівських фахівців з філософії. Переважна більшість викладачів філософії бере активну участь у демократизації суспільного життя, в будівництві незалежної демократичної України. Водночас у викладанні філософії помітно відчувуються наслідки багатолітнього панування компартійного тоталітаризму — примітивізація, відірваність учбових програм від світового філософського процесу, політизованість та ідеологізованість. Радикальна перебудова викладання філософії в свою чергу є необхідною умовою розвитку всієї гуманітарної культури в Україні.

Базою для радикальної переорієнтації гуманітаріїв, зокрема філософів, міг би бути Інститут підвищення кваліфікації викладачів гуманітарних дисциплін при Київському державному університеті ім. Т.Г.Шевченка. На жаль, Вчена Рада Київського університету прийняла рішення про злиття ІПК з факультетом підвищення кваліфікації з наступною ліквідацією кафедр ІПК і переводом викладачів на відповідні факультети. Тим самим підвищення кваліфікації філософів стає виключною прерогативою факультету КДУ.

Правління Українського філософського товариства вважає, що радикальне покращення курсів філософії, перекваліфікація її викладачів є нашою загальнонаціональною проблемою. Вона не може бути розв'язана силами викладачів одного факультету, які, до речі, потребують професійної перепідготовки не менше інших своїх колег.

Філософська громадськість України вважає недоцільним і шкідливим для справи відродження і розвитку національної гуманістики у вищій школі фактичне закриття Інституту підвищення кваліфікації викладачів гуманітарних дисциплін саме в той час, коли виникла найгостріша потреба української вищої школи в ефективній його діяльності.

Президент Українського філософського товариства,
доктор філософських наук, професор
21.XI.91 р.

М.В.Попович

ПРАВИЛА ДЛЯ АВТОРІВ

1. Наші автори мають право подавати матеріали двома мовами або на вибір — російською чи українською. В останньому випадку за згодою автора редакція організує переклад тексту за рахунок авторського гонорару.

2. Машинописні рукописи (у 3-х прим., перший — обов'язково) мають бути надруковані через 2 інтервали, по 60 — 65 знаків у рядку, не більш ніж 30 рядків на аркуші, на стандартному письмовому папері, з полями ліворуч, без вставок і правок, які зроблені від руки. Приймаються рукописи, записані на дискетах у текстовому редакторі "Lexicon" і супроводжені текстовою роздруковкою. Статті, надруковані на портативній машинці, не приймаються.

3. Обсяг статті не повинен перевищувати 18, наукового повідомлення — 8 — 10, рецензій — 5 сторінок.

4. У кінці рукопису слід зазначити прізвище, ім'я, по батькові автора (чи авторів), місце роботи, науковий ступінь, звання, посаду, повну службову або домашню адресу, номер телефона (службовий або домашній).

5. Посилання на літературу даються наприкінці кожної сторінки за ГОСТом. Посилання на іншомовну літературу мають бути надруковані на машинці й завізовані автором.

6. Цифрові дані та цитати, назви постанов мають бути перевірені й завізовані автором на полях. Обов'язково назвати рік виходу видання.

7. Іноземний текст, формули та умовні позначення слід друкувати на машинці або ж вписувати від руки бібліотечним почерком. Індокси і степені відзначати олівцем.

8. Стаття має бути ретельно опрацьована стилістично і уважно вчитана. У коректурі допускаються лише літерні правки.

9. Рукописи редакцією не рецензуються й не повертаються.

Наша адреса: 252001 Київ 1, Трьохсвятительська, 4,
Редакція журналу "Філософська і соціологічна думка".

Телефони: 228-39-78; 228-48-55

«PHILOSOPHICAL & SOCIOLOGICAL THOUGHT»

I.M.PETROVSKYI Andrey
Tarkovsky and Fiodor Tiutchev

The creative biography of Tarkovsky reaches XIX cent. The ideal and philosophical line of Tarkovsky may be connected with Russian religious philosophy (from Chaadayev to Berdiayev), the system of images — with philosophical lyric poetry (from Tiutchev to Zabolotsky).

The genesis of Tarkovsky's poetics has an affinity with Tiutchev's creation: predominance of irrational formation of sounds, semantic character of the colouristic decision, opposition of the formal beauty of the West with the spiritual beauty of Russia, hesitations between unbelief and God-loving, their Lutheran sympathies and expectations of spiritual renovation.

Tiutchev appears to be not only a starting point of the tradition in which Tarkovsky works, but a direct source of many artistic decisions in his creative life.

V.M.KONDRA TIEV In Search for
the Lost

Philosopher doesn't appropriate his thoughts but devotes himself to sense realizing the experience of thought as inquiring. The action of man doesn't consist in naming, but in appeal to the sincere sense of the word. To name means to destroy the intimate character of sense dwelling in silence. Word only outlines the thing we think about.

V.N.PORUS The Sense of
Scientific Rationality. Article 1.
Rationality Between the
Absolutism and Relativism

The main methodological approaches to the problem of scientific rationality are considered in the article: absolutistic

(demarcationism) and relativistic, presented by certain conceptions of logical positivists, critical rationalists, dogmatic empiricists, natural epistemologists and historicists. An analysis of given conceptions is made and their attempts to decide the problem of scientific rationality are critically evaluated.

S.F.GLUZMAN About One
Aspect in Juridical Reality
(Passport and Registration in the
USSR)

One and the same statute relations are regulated by two normative-law acts mutually excluding each other, issued by one and the same instance — such is the paradox characteristic to the system of the passport-registration law, acting in the Soviet Union for more than 40 years.

As far as the social and the economic conditions in the country don't enable us to liquidate this system, the author appeals to the lawmakers for the ordering it and for reducing to the minimum the limiting and punitive function of it.

**T.M.KOVALIOVA,
I.V.PODGAINOVA** About the
Pupils' Attitude to Consumption of
Toxicants and Narcotics

The results of simultaneous selective investigation, held on the territory of Ukraine (1990) among the pupils of senior forms at schools and colleges are analysed in the article.

The conclusion is made about the necessity to study systematically the problem of consumption of toxicants (narcotics) not only among the pupils, but among other categories of Ukraine population. Organization of sociological investigation would enable us to

specify the character and the scale of this phenomenon, would create the premises for effective struggle with it.

H.KRAHN, A.LAW, N.CHERNYSH How Do You Live, Student?

(Some Results of the Comparative Sociological Investigation of the Problems of the Higher Education in Ukraine and in Canada).

The essential differences in the answers of the University students of Alberta (Edmonton, Canada) and from Lwow are conditioned, on the authors' opinion (they are the authors of the project of the investigation held), by the differences of the socioeconomic, political and cultural situations, and by the character of the social system of the countries.

The coincidence of the most of the range positions is a result of prevalence of the humanitarian criteria in views and life orientations of canadian and ukrainian young people.

E.FROMM. Psychoanalysis and Zen-Buddhism

This is the first translation of the book of E.Fromm devoted to comparative analysis

of psychoanalysis and Zen-Buddhism into Ukrainian and Russian. (To be continued).

L.P.DEPENCHUK.

B.O.Kistiakovskiy: Life and Philosophy

B.O.KISTIAKOVSKIY.

Ukrainians and Russian Society Problem and Task of the Social and Scientific Cognition

Biography and scientific works of B.O.Kistiakovskiy, the eminent philosopher, specialist on the state law, active publicworker and publicist — are little known pages of history now. He passed the way from ukrainian cultural circles through the passion for marxism to the philosophy of culture. He considered himself a pupil and a follower of M.P.Dragomanov.

Two articles published here open the two fields of his activity: scientific and political. His critical attitude to some trends of the foreign sociology, to the marxist ideology and to the Russian idealism characterize the intellectual environment, where his philosophical views has been formed.

ВІД РЕДАКЦІЇ

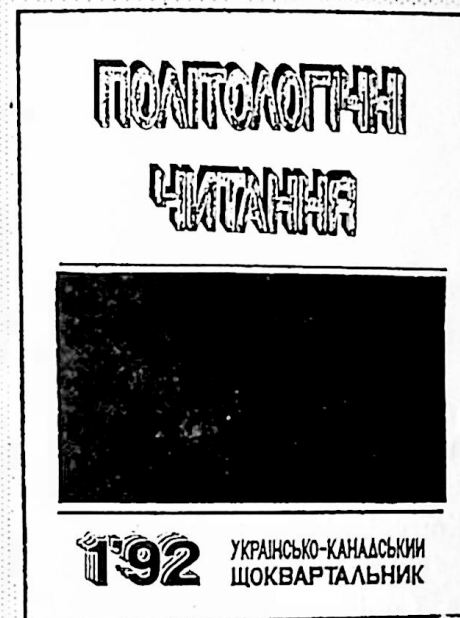
Згідно поданої до редакції інформації, право першої публікації текстів із збірки розмов М.Мамардашвілі з Анні Епельбоїн "Думка при-неволювана. Розмови з Анні Епельбоїн" делеговане часопису "Вопросы философии", тому ми змушені припинити подальшу публікацію перекладу книги в нашому часописі до подання його у "Вопросах философии"

Просимо вибачення у наших читачів.

ДО УВАГИ НАШИХ ЧИТАЧІВ!

Усім, хто цікавиться теорією і практикою політичного життя суспільства сьогодні та в минулому, пропонуємо українсько-канадський щоквартальник "ПОЛІТОЛОГІЧНІ ЧИТАННЯ".

Фундаторами цього першого в Україні наукового періодичного видання з політології є Редакція часопису "Філософська і соціологічна думка" і Канадський інститут українських студій при Альбертському університеті.



В щоквартальнику друкуватимуться оригінальні праці закордонних і українських політологів за багатьма проблемними напрямками, а саме:

історія політичної думки;

політична соціологія, політична психологія, порівняльна характеристика політичних систем; міжнародні відносини; питання методології.

Належну увагу буде приділено перекладам світової політологічної класики та словнику політологічної термінології.

Обсяг кожного числа — 20 др.арк.; ціна — 16 крб. 73 коп. (з урахуванням 28 % податку на добавлену вартість).

Вихід першого випуску — кінець першого кварталу 1992 р.

Зацікавлені в передплаті на рік (півроку) мають внести 66 крб. 92 коп. (відповідно 33 крб. 46 коп.) переказом

на розрахунковий рахунок

№ 161308/345130 в Акціонерному банку ІНКО м.Києва МФО 322249.

Адреса: 252021 Київ 21, вул. Мечнікова, 18, вкласти в конверт копію платіжної квитанції та надіслати на адресу: 252001 Київ 1, вул. Трьохсвятительська, 4. Редакція часопису "Філософська і соціологічна думка".

Кожний випуск редакція надішле за зазначеною Вами зворотною адресою. Українське відділення редакції "Політологічних читань"