

Філософська рефлексія

ІСТОРІЯ ЕСТЕТИЧНИХ УЧЕНЬ:
ВНУТРІШНЯ МЕТОДОЛОГІЯ КУРСУ

Олексій ЛОСЄВ

Copyright © 1934; 2010

ПЕРЕДМОВА

Цей твір є обробкою курсу історії естетичних учень, який я упродовж багатьох років читав у Московській державній консерваторії та інших ВНЗ Москви і провінції. В його основу закладено *низку принципів*,* про які слід сказати завчасно, тому що багато з цього уявляється мені самому не завжди і не всюди сумісним та бездоганим.

I

Перш за все цей курс прагне бути на висоті сучасного стану науки як у значенні врахування всієї найголовнішої літератури з предмета, так і у сенсі обхвату його за змістом. Часто виклад предмета переходить навіть у самостійне дослідження з неминучою деталізацією і філологічними розвідками, яким, на думку більшості, не місце у загальному курсі. Отож, довелося затратити спеціальну дослідницьку увагу на *післяаристотелівську естетику*, яка, звичайно, майже зовсім не викладається, оскільки більшість інтерпретаторів після Аристотеля, минаючи стоїків, епікурейців, скептиків та еkleктиків, безпосередньо переходить до неоплатонізму. Неоплатонізм, зазвичай, теж подають дуже сумарно і, як сказав, наївно: ледве-ледве дають дещо із Плотіна, розказуючи про нього дві-три вульгарності і кілька сентиментальностей, хоча неоплатонізм існував три століття і дав, принаймні, п'ять абсолютно різних і дуже глибоких філософських шкіл. У цих випадках я часто йшов абсолютно непроторованими шляхами.

II

Водночас цей курс претендує якщо не на популярність викладу (часто таке завдання і не могло бути поставлене, та й не ставилося), то в усякому разі – на вільніший і менш сухий та академічний виклад. Таких цілей я і не міг не переслідувати, читаючи його не тільки

філософам за фахом, а й літературознавцям, суспільствознавцям, історикам, не говорячи вже про музикантів і художників. Я завжди хотів, щоб мій курс доходив і до цих працівників культури, не тільки до філософів. Мені, звичайно, вкажуть, що це завдання суперечить першому. Так, я і сам не раз відчував утруднення у пристосуванні своєї мови для тієї чи іншої публіки, конкретної аудиторії. І проте, маючи собі цей курс подумки, після того, як він уже давно опрацьований і написаний, я повинен зізнатися, що фактично переслідував у ньому і те, й інше: і спеціальне науково-філософське дослідження, і дохідливість його, тобто адаптації досить складного і важкого курсу до інтересів широкої публіки. Справа критиків роз'яснити, де це у мене вдалося, а де ні. Однак, не дивлячись на певну суперечливість, обидва завдання фактично ставилися і розв'язувалися мною, безумовно, на кожній лекції і в кожному розділі написаного курсу.

Скажу навіть більше: за самим своїм темпераментом я не міг відмовитися ні від того, ні від іншого завдання, й одразу гнався за обома зайцями. Вказавши на загальне місце *епічного світовідчужання* у системі античної культури, я не переходив прямо до досократиків та інших філософів. Я починав захоплюватися різними красивими деталями *гомерівської естетичної свідомості* і не жалів часу ні на тексти, ні навіть просто на анекдоти, сподіваючись, що саме анекдоти з Гомера набагато яскравіше

* Тут і далі курсив перекл. – А.Ф.

змалюють епос, та й не тільки епос, а й усю античність, ніж вишколено вчене та абстрактне викладення. Ретельно вивчаючи античних скептиків і, зокрема, Секста Емпірика, я не обмежувався аналізом джерел та адекватним викладом. Я тут же відчував у собі непереборну пристрасть до зіставлення із скептиками інших культур; і мимоволі напрошувалися цитати то з акуратного, виховано розсудливого Монтеня, то із психологічно розбещеного Анатолія Франса. Навіть у ненависному мені німецькому механістичному матеріалізмі середини минулого століття, у цій мертвій думці і мертвих відчуттях, я шукав інтимно-естетичні моменти. І я їх знаходив, – прочитайте, що пише про красу матерії Бюхнер у своїй колись знаменитій “Силі і матерії”. Легко було говорити про містицизм Плотіна, про романтику Новалиса або про міфологію Ріхарда Вагнера, хоча мої побратими по ремеслу зуміли згубити навіть ці, надто вражаючі, факти духовної культури. Але не легко було зрозуміти інтимно-естетичний досвід раціоналістів, логіцистів, усяких інтелектуалістів і природознавців; і не легко було висловлювати це так, щоб у студентів залишалося після занять щось живе і переконливе, що колись було моментом в історії і що примушувало людей мислити саме так, а не інакше. Тому для мене було дуже важливо, що Сократ перед смертю хотів займатися музикою, що Епікур відвідував храм, що Декарту постійно снилися чорні прірви, що Гегель називав своє логічне поняття “ніччо божественної містерії”, що Дарвін був церковним старостою, а Менделєєв – таємним радником і директором департаменту, що Кант займався онанізмом, а Байрон – педерастією. Ймовірно, багато чим ці “анекдоти” покажуться сторонніми і нецікавими в історико-філософській праці, але я повинен зізнатися: *часто, дуже часто я просто не міг подолати у собі цього інстинкту вічних зіставлень*; і вже не знаю, чи прагнення бути зрозумілим і живим розповідачем, або ще який інший метафізичний афект діяв у мені, але це – факт, факт моєї внутрішньої роботи, як би до нього не ставитися.

У цьому методі викладення історії філософії я завжди випробовував деяке тонке і солодке, а може навіть внутрішньо цинічне, відчуття, споріднене з тим, котре, імовірно, переживають багато акторів і музикантів, у котрих професія – *вічно не бути самими собою, а щось і когось зображувати*. Із плином років у мене чомусь виробилася звичка викладати філософські системи так, немов би я був їх автором і про-

пагандистом; і часто я просто забував, що моїми вустами говорить який-небудь Піррон, Мейстер Екгарт чи Спіноза. Ця звичка старого педагога вмовляти й зацікавлювати незалежно від цінностей самих об’єктів, часто шкодила мені, створюючи ворогів там, де для цього рішуче не було ніяких підстав. Особливо я страждав від випадкових відвідувачів моїх лекцій, тих гастролерів, у котрих настирність була часто обернено пропорційна їх здатності до навчання і старанності. Інший забреде, бувало, до мене на лекцію, де я викладаю якогось Тому Аквінського або Шефтсбері, і – о, жах! – що ж він чує?! Він чує проповідь католицтва і вихваляння папства, він чує славу-слав’я лордам і проповідь англійського дендизму. Піді потім доведь, що католицький аристотелізм тобі нудить і що лорди для тебе – головним чином лише етнографія. Щоправда, відпрацьовуючи ці лекції для друку, я багато що скоротив і зробив більш блідим, не таким “яскравим” (про що, звичайно, не можна не жалкувати). Але, сподіваюся, що навіть у цьому вигляді мій курс викликає немало непорозумінь. Перетворити, однак, його у тьмянний перелік загальновідомих у науці матеріалів я зовсім не вважав за можливе. Тоді не мало б сенсу його загалом друкувати.

Тим же самим прагненням до більшої засвоєваності курсу продиктована і ще одна його особливість. Я, звичайно, реферую основні твори цитованих авторів і даю з них обширні уривки, оскільки багато кого з цих авторів або зовсім не можна дістати, або потрібне знання багатьох мов. Крім того, зовсім і не обов’язково, щоб для освоєння курсу читач сам простудіював усі аналізовані тут твори. Зазвичай, студент повинен прочитати “Поетику” Аристотеля, але вже його “Риторику” треба відкласти до спеціального вивчення історії естетики. Добре прочитати з античної музики Псевдо-Евкліда і Плутарха (тим більше, що є хороші російські переклади), але було б безглуздо примушувати початківців, – нехай навіть тих, хто володіє стародавніми мовами, – читати трактат Аристіда Квінтиліана або Августинову “De musica”. Всі подібні твори я досить детально реферую. Для деяких (як, наприклад, для громіздкого Вітрувія або оратора Квінтиліана) я обмежуюся докладним переліком розділів відповідних трактатів. Якщо додати до цього обширні уривки, які я привожу і у своїх й у чужих перекладах, то можна сподіватися, що для неспеціалістів курс виявиться достатньо привласнювальним, май-

бутнім же фахівцям значно полегшить пошук та аналіз нових матеріалів. Тут теж я розійшовся із звичними викладачами цього предмета, які чомусь думають, що їх слухачі і читачі вже читали всіх авторів і залишається тільки їх аналізувати.

III

У такій великій і обширній праці, як пропонувані, було б дуже важливо дотриматися єдності і рівномірності у використанні наукових матеріалів і дати однаково самостійне висвітлення всіх піднятих тут проблем. Проте похвалитися цим я ніяк не можу. Причин для цього дуже багато. Перш за все низку проблем не було й підстав піддавати власному спеціальному дослідженню. Так, еволюцію поглядів А. Баумгартена я висловив за Bergmann'у; джерела для естетики Шефтсбері розглянуті головним чином за Weiser'у; для музичної естетики XVIII століття я старанно користувався Goldschmidt'ом. Що стосується першого тому, то і тут багато що довелося просто скопіювати. Так, історико-риторичний погляд на Горация наведений у мене за дослідженнями E. Norden'a і I. B. Нетушила; естетичні погляди Витрувія висловлені за Jolles і Watzinger'у; у відділі античного музикознавства я скористався колекцією текстів у H. Abert'a і перевів їх майже все цілком (утім, перекладати музично-теоретичні тексти з грецького теж не легка справа) з тими їх розділеннями, як вони там дані; для Філостратів і Кратеса я багато знайшов у роботі Jenssen'a. Зрозуміло, що скрізь видно, де я копіївав і де йшов повно самостійно.

Однак окремі проблеми довелося залишити без дослідження, хоча в останньому і була велика потреба. По-перше, неможливо для людських сил все дослідити самому на основі першоджерел. До того ж частина проблем відпала через неможливість скористатися результатами західної науки. Таких проблем виявилось немало. Немає змоги в Москві дістати "Codex Atlanticus" Леонардо да Вінчі і багатьох відродженців, естетику Вейсе, "In Plat. theolog" Прокла; немає більшості вольфіанців, повного Фр. Шлегеля; університетська бібліотека вирізняється повною відсутністю Гете, а консерваторна – античних музично-теоретичних текстів; у Ленінській свого часу книгосховище наполегливо відповідало мені, що нема навіть "Вістей Російської Академії наук" (за 200 років!), і т. д., і т. п. Така праця, як ця, тільки і могла бути написана тому, що я сам завжди збирав і виписував потрібну собі

літературу в свою бібліотеку. Проте, вочевидь, не можна придбати рішуче все. Саме цим пояснюється низка прогалин у моєму курсі, які, принаймні у теперішній час, навряд чи хто-небудь інший зможе заповнити в Москві.

Особливо жалкую я, що довелося відмовитися від ґрунтовного аналізу античного сприймання кольору. Існує з десятків досліджень із цього питання іноземними мовами, але всі вони виявилися для мене недоступними (крім роботи Jenny Kbnig і кількох дрібниць). Тому довелося просто відмовитися від первинних намірів, адже не здійснювати ж заново роботу зі спеціального обстеження декількох десятків античних авторів, коли ця робота вже давно виконана. Деякі спостереження у цій справі я все ж робив (наприклад, про кольори в Демокріта, Платона, Філострата дивись далі). Була в мене спокуса викласти і проаналізувати трактат Псевдо-Аристотеля "De coloribus", але це потребувало багато місця; і, якщо дозволять обставини, я це зроблю в іншому дослідженні.

Далі було недоцільно, хоча і логічно послідовно, характеризувати всі епохи з однаковим ступенем повноти у значенні загальної культури. Так, було абсолютно необхідно в курсі історії естетики дати характеристику і самого мистецтва, на підґрунті якого з'являлася його теорія. Однак небезпеки такого настановлення абсолютно очевидні. Давати цю характеристику в більш менш ясній і виразній формі – це означало б відходити від безпосередніх завдань курсу. Можна було б перетворити останній на історію мистецтва, літератури і духовної культури взагалі. Висловлювати ж естетичні вчення у відриві від естетичного досвіду дуже суперечило б моїм принциповим настановленням. Доводилося й тут обирати середню і майже завжди явно неоднорідну позицію. У цьому томі я прийняв за потрібне дати хоча б побіжну характеристику античної музики, тому що про неї в усіх найнеясніше уявлення. Але я не характеризував ні архітектуру, ні скульптуру, вважаючи, що студент-початківець, приступаючи до вивчення курсу історії естетики, вже стикався з цими популярними сферами наукових знань. Що ж до літератури, то її неможливо було не торкнутися, оскільки на її прикладі легше можна було б дати уявлення про античний естетичний досвід, не вдаючись до зовнішніх ілюстрацій і далеких від філософії аналогій. У теперішньому вигляді цей курс, проте, містить відносно самостійну характе-

ристику тільки Гомера, з доповненням деяких, уже набагато більш мізерних, зауважень про лірику і драму. Я вважав, що для характеристики того, що німці називають “класичним ідеалом”, потрібно було подати естетичну характеристику хоча б одного видатного поета. Я і вибрав Гомера. У мене є багатий матеріал з трьох великих трагик, але помістити сюди його я не наважився, оскільки тоді історико-літературний матеріал зайняв би стільки ж місця, скільки й історико-філософський. Стосовно післякласичного періоду, то і тут я визнав достатнім обмежитися загальними міркуваннями, не вдаючись в аналіз жодного великого поета. Про це можна сперечатися. Дати характеристику александрійської поезії, хоча б на Феокриті або Менандрі і римської – на ліриках і Вергілії, було б надзвичайно бажано, і я мав до цього сильний намір.

Так чи інакше, але той, хто після мене працюватиме над історією естетики, повинен буде взяти до уваги немало питань, відсутніх у моєму курсі, або тих, які не знайшли в ньому достатньо повного висвітлення. Підготовлювана в Інституті філософії Комакадемії зведена праця з історії естетичних учень повинна (звичайно, залежно від його центрального настановлення) буде багато в чому доповнити цей курс і навіть розробити його проблеми наново. Скажімо, якщо говорити про мистецтвознавчу сторону, то треба проаналізувати переклади текстів із музичної теорії від Аристоксена і Птолемея (авторів, зачеплених мною загалом досить слабо); дати більш ґрунтовну, ніж у мене, характеристику західних музикознавців – Боеція, Макробія і Марціана Капели; переглянути ще раз Вітрувія й окреслити і дати зведення його мистецтвознавчих проблем, ретельно відділяючи їх від інженерно-технічних; переглянути риторів (це, ймовірно, найнеобхідніше, тому що риторикою у цьому курсі я займаюся зовсім мало), витягуючи якщо не із старого багатотомного видання риторів у Walz'a, то хоча б з двотомного L. Spengel'я, численні естетичні міркування цих теоретиків ораторського стилю і вдаючись до їх огляду (таких думок я знаходив там цілий масив); зібрати думки античних авторів про колірне сприйняття й обов'язково проаналізувати (а ще краще – й перекласти) трактат “De coloribus”; використовувати Псевдо-Аристотелюві “Проблеми”, де міститься найцікавіший і найрізноманітніший матеріал з мистецтва й, передусім, з теорії музики; більш детально

висвітлити Діонісія Галікарнаського, Діона Хрїзостома, Квінтіліана, а також ще раз – і вже із спеціальною дослідницькою метою – переглянути Цицерона, Плутарха, Філостратів та епіграматиків. Для всіх цих авторів мною закладений фундамент у вигляді викладу з них найочевидніших естетичних текстів та їх елементарної характеристики. Проте не тільки можуть, а й повинні бути в них ще нові тексти, яких я недодивився або недооцінив і які, імовірно, примусять на них дивитися зовсім інакше, ніж це роблю я. В будь-якому разі тут роботи ще на декілька поколінь.

Стосовно філософсько-естетичних теорій то чи навряд виявиться яка-небудь неочікуваність у Платона чи Аристотеля після стількох досліджень і викладів. Але післяаристотелівська естетика ще може піднести немало неочікувань, оскільки я перший і розпочав її викладати всерйоз. Зокрема, мене надто бентежить Посідоній, хоч мода на нього, здається, проходить, і тепер уже не так виводять із нього весь пізніший еллінізм. Цим Посідонієм я ґрунтовно займався кілька років тому, володіючи досить вагомими матеріалами. Однак, оскільки ще більше я дістати не міг, то роботу довелося залишити; й дотепер у мене залишається в ньому багато неясностей, хоча із третіх рук можна здогадуватися про його винятково цікаву естетику. Стоїчні фрагменти Arnim'a та Usener'a корисно ще раз переглянути і після мене, адже й тут можуть бути неочікуваності. Із Філодема потрібно перекласти те, що найкраще збереглося в папірусах. Із скептиків, здається, слушно лишень проаналізувати “Проти риторів” Секста Емпірика, і то я можу запевнити, що аргументація тут доволі монотонна (як і скрізь у Секста Емпірика), і навряд чи можна що-небудь виловити інтересного. Нарешті, вимагає серйозного вивчення величезна, навіть невимірною сферою всього неоплатонізму. Тут цілі тисячі сторінок, до котрих не доходила жодна дослідницька рука протягом декількох століть.

Про нерозв'язані проблеми історії естетики в новій філософії буде сказано у другому томі. Воднораз до всіх неув'язок і нерівномірностей характеристики різних проблем я повинен ще додати свої біографічні обставини 1930–32 років, що привели до втрати значної частини мого наукового архіву, відновити яку неможливо ні за яких нових зусиль з мого боку. Відтак утворені від цього лакуни-прогалини заповнюватимуть уже інші дослідники.

IV

Тепер перейду до найважливішого – до **внутрішньої методології мого курсу**.

Найголовнішим, найцентральношим, найневід'ємнішим надбанням мого курсу є *діалектичний метод*. Поки не говоритимемо, яка це діалектика (про це далі). Але вона була *єдиним методом розуміння і розташування всього наукового матеріалу*. Я не слідував більшості істориків філософії, для яких такі категорії, як “античність”, “середньовіччя”, “відродження” та ін., були чимось саме собою зрозумілим. Я шукаю [спосіб. – А.Ф.] категорійно зрозуміти кожний із цих термінів і потім поставити у взаємозв'язок з'ясовані таким чином поняття. Годі й говорити, що така методологія вимагає масиву всяких роз'яснень і доказів, але, зазвичай, робити це у спеціальному творі з історії філософії зовсім не годиться. Це – предмет теоретичних розвідок. У цьому курсі я обмежився тільки найкоротшим *методологічним вступом*, що має на меті не доводити права діалектики, а швидше їх декларувати. Більше треба робити в іншому місці. Що ж до справжніх зауважень, то в них я хотів би тільки сказати про своє *інтимне ставлення до діалектики*, якій присвячені значною мірою й усі мої попередні твори і якою я займаюся вже багато років.

Повинен зізнатися, що діалектичний метод захоплював мене до повного ентузіазму. Який тільки може існувати у філософа ерос до своєї методології, він у мене існував до діалектики. Всім, кому треба, відомо, крім того, що я *любив саме чисту діалектику, суто логічну діалектику*, впиваючись нею всупереч часу, що визнавав не чисту, але матеріальну і навіть матеріалістичну діалектику. Це теж відштовхнуло від мене багатьох сучасників, котрі побачили у таких заняттях ідеалізм, схоластику і містицизм. Було б смішно, якби я доводив свою непричетність до того, другого і третього. Тут багато хто з моїх опонентів марно витрачав папір на докази стосовно мене істин, яких я сам ні від кого не приховував. Але все таки діалектика мала для мене завжди і цілком самостійне значення – це обставина, якої мої критики не могли або не зуміли зрозуміти.

Я із пієтетом викладав на всі лади якогонебудь Платонівського “Парменіда” і з насолодою оперував його тезами, *перетворюючи їх у найпричудливіші гірлянди думок*. І хто мене знає ближче, той, безсумнівно, підтвердить, що лєвова частка моїх давніх симпатій до неоплатонізму (а саме до Прокла) *залежала*

від пристрасті до чистої логіки, до оголеної віртуозності думки, перед якою бліднуть не лише логіцизм неокантіанців, але навіть сам Гегелівський панлогізм. Гегель не п'янів від доказів того, що минуле раніше не тільки теперішнього, а й сучасне йому і пізніше нього, а Платон цим повно втішався. Гегель не став би пристрастно доводити, що одне причетно собі і не причетно собі, що воно причетно іншому й водночас ні в якому розумінні не причетно нічому іншому, а Платон це доводив, й аргументував свої доводи не для софістики, а саме щоб знищити софістику, себто для цілей позитивної філософії. З цього погляду, *я завжди любив найтонші візерунки думки у раннього Фіхте*, про якого написав історико-філософський твір, порівнюючи його з неоплатонічною діалектикою. Ця сама позиція примусила мене любити Миколая Кузанського, із котрого я переклав найголовомніший трактат, що відкриває перспективу на всю нову філософію із висоти зрілого і Perezрілого середньовіччя, якому я також присвятив немало творів (на жаль, нині наполовину знищених).

Саме ця *любов до чистої думки* примувала мене зневажати багатьох філософів, у яких на першому плані була не чиста думка, а ті чи інші змістові настановлення. Так, я ніколи не любив англійських мислителів, хоча багато що в них (наприклад, описові методи у сфері їх учення про слова) було мені близьким. Скажімо, континентальний докантівський раціоналізм часто уявлявся мені філософською звироднілістю. Щоправда, марксистки потім навчили мене розуміти цю філософію як ідеологію новоявленої буржуазії. Але я зате зрозумів і те, чому саме така філософія була потрібна цій самій новоявленій буржуазії.

Я думаю, що більш спокійне ставлення до мене призведе і до більшого розуміння моїх філософських домагань: треба зрозуміти цей відсторонено діалектичний ерос; адже ним жив не тільки я, маленький філософ у Радянському Союзі, ним жили і багато філософів усе-світньо-історичного значення. *В найважчі хвилини життя, коли я позбавлявся всілякої підтримки й утіхи, одна тільки чиста думка зміцнювала мене і не дозволяла втрачати останньої рівноваги*.

Із плином років усе ж цей ерос став у мені значно слабшати. Уважний читач міг й раніше помітити в моїх працях обмежувальні настановлення. Так, у найпедантичнішій “Діалектиці художньої форми” (1928), де викладення ведеться тріадами, я заявляю, що ці *тріади є*

значною мірою тільки метод викладу і що вони зовсім не обов'язкові, що в інших відношеннях краще *тетрактиди*. У своїй останній праці "Діалектичні основи математики" я застосовую метод *пентади*. Словом, тут завжди я мислив більшу широту для методу і для викладу. Спокуси гегельянства я дуже добре знаю. Й у Гегеля я настільки ж навчався, наскільки з ним завжди й боровся. На сьогодні тріадійний виклад здається мені найвним. Крім того, в роки найбільшого захоплення діалектикою (1922–30) я відчував усе більшу і більшу потребу у вступі до філософської методології враховувати також усі життєві настановлення, що доходила до проповіді деякого зорового розуму і містичного тіла та що дала, врешті-решт, злочасну "Діалектику міфу", видану в 1930 році. Таким чином, *банкет чистої смислової діалектики* відбувався у мене при звуках вельми аналогічної музики; і почасти я сам не міг зрозуміти, чи занурений я у холодну електрику Прокло-Гегелівських діалектичних тонкощів, чи причетний до пристрасного бачення Ареопагіто-Шеллінгівської міфології.

Сьогоднішній курс, що створювався в 1920-і роки, несе на собі нездоланний відбиток минулих діалектичних захоплень. Змінювати його настільки, щоб діалектика ніде не випирала на перший план, це означало б відмовитися від його публікації на багато років. Це означало б створити щось зовсім нове, що в мені зараз ще дуже далеко від дозрівання. Тому я залишаю всі свої схеми без зміни, як вони були вироблені свого часу в результаті дуже довгих, вельми ретельних і субтильних, пошукувань. Однак, оскільки значна частина тексту писалася в 1932–34 роках, то я вже мав неодноразову нагоду вносити і нові настановлення у зміст курсу, хоча загальну його структуру я і не міг змінювати. Тому в багатьох місцях він, імовірно, справить подвійне враження. Відсторонено діалектичні настановлення чергуватимуться з безпосередньо життєвими характеристиками. Але краще буде залишити його у тому вигляді, як він тепер склався, не вносячи в нього обов'язково монотонну методологію. Хай він буде живим пам'ятником живих пошукувань філософа, тому що й згадана відносна подвійність глибоко обґрунтована в моєму теперішньому відчутті життя, і в ній є своя історична значущість.

V

Нарешті, саме собою виникає запитання про відношення пропонованого курсу до *марк-*

систської методології. Я вважаю для себе негідним ганебно ховатися закутками, як це роблять багато моїх побратимів по ремеслу і перу, і відмовлятися від постановки питань, які все одно – хочеш чи не хочеш – стоять, навіть якщо їх у дану хвилину ніхто і не ставить. У вирішенні цих питань я не хочу нікого ні в чому переконувати, завіряти і заклимати. Декілька тисяч сторінок філософських творів, мною надрукованих, до яких нині додається справжній великий курс, – це такий об'єктивний матеріал, в оцінці якого вже не допоможуть ніякі крики і ніякі вигуки. Чи захищати ці роботи, чи їх спростовувати, вони всерівно є *факт цілого філософського життя*, яке автор несе із собою, поки живий, як би до нього не ставилися. Недарма деякі середньовічні філософи навчали, що *навіть Бог не може бути зробити небувшим*. Тому мені залишається, не захищаючись і не виправдовуючись, віднести до своїх власних творів із звичного для мене історико-філософського погляду і допомогти своїм критикам у їх суто історичних оцінках. Автор писав і думав в оточенні соціалістичної країни, в доквіллі марксистськи мислячого і проживаючого суспільства, і все це протягом 17 років. Яке ж насправді об'єктивне взаємовідношення цих двох несумірних явищ – *слабкої філософської індивідуальності, котра загубилася в неосяжному морі комунізму, але мислячої самотійно, і цілої нової епохи, що швидко і могутньо створює нову і небувалу культуру?* Чи було тут що-небудь загальне, або це є механічне зіткнення двох стихій, які несумісні ні в якому значенні і можуть тільки знищити одна іншу? Щоб не розпливатися, обмежимося *сферою філософської методології*.

Почнемо із загального. Що сказати про діалектику, яка проводилася мною в усіх творах і яка відіграє у цьому курсі головну роль? Я думаю, слушно сказати, що *ця діалектика відноситься виключно до сфери реалістичної філософії*. Інше питання, який це реалізм? Але це, поза всяким сумнівом, реалізм. Якщо під ідеалізмом розуміти суб'єктивізм, то такий ідеалізм, безумовно, був завжди мені чужий. Не можна придумати для мене більшого ворога, ніж суб'єктивістська філософія. Прагнучи бути максимально чесним, я можу сказати те, що *часто діалектика подобалася мені ще і сама собою – як чисте мистецтво думки*. Але прошу також бути чесними і до мене: чисте мистецтво думки, хай ми навіть назвемо його акробатством, нехай

порівнюватимемо його із мистецтвом циркових ексцентриків, зовсім ще не є ні суб'єктивізм, ні ідеалізм. Так я ще й не знаю, що особливо поганого в акробатах та ексцентриках. Недавно я відвідав Московський мюзик-хол: я був у захопленні від велосипедиста, що роз'їжджав на одному колесі і тримався тільки на одній жердині висотою декілька метрів; від гімнастів, з яких один стояв догори дригом біля іншого, а третій – ногами на ногах другого, причому всі троє утворювали одну загальну правильну вертикальну лінію, та ін. Невже це теж суб'єктивісти та ідеалісти? Я, принаймні, одержав від цього велике художнє задоволення, хоча це мистецтво і не має нічого загального з Есхілом, Данте і Ріхардом Вагнером. Отже, *найбільший злочин в діалектиці*, який я іноді, зважаючи на слабкості характеру, допускав, – *це тільки жонглювання антиноміями*. Вочевидь це відомий акробатизм, про який нічого особливо канючити, раз він повсюдно прийнятий у Союзі. Але і цей злочин у чистому вигляді був порівняно рідкісний, адже аніскільки не заважав ніякому реалізму, а тільки іноді додавав йому специфічного характеру.

Тим не менше користь від звички діалектично бачити і мислити була для мене винятково велика. Нехай будуть заперечувати у мене цінність однобокого педантизму, надлишкового схематизму і любові до класифікації та настирної архітектоники. Я вже сказав, що це був хоч і великий, але все ж тільки період мого філософського життя. Я сам знаю, яка могла б бути діалектика без педантизму, але із суворістю самого життя, без схематизму, проте із живим і проникненим фізіономізом. Однак цю *діалектику не можна створити ні за нічийм замовленням*, хоча б і за своїм власним. *Її творить саме філософське життя*. Але донині й старі методи органічно сприйнятої діалектики сутнісно принесли мені велику користь. “Жонглювання антиноміями” часто примушувало мене бачити те, чого інші зовсім не бачили або, бачачи, боялися формулювати, побоюючись упасти в суперечність. Так, в образі Сократа я розглянув синтез ентузіазму та іронії, а в класичному ідеалі – синтез анархізму і невинності, стихійного й наївного; Платон і неоплатонізм виблискують для мене однаково інтимністю і безобразністю, екстазом і холодністю, матеріалізмом і містицизмом. Візьмемо Новий час. Невже художня індивідуальність Ліста не є поєднання циклопізму і сатанізму, з одного боку, і сентиментальності,

грайливості – з другого? Невже естетична сутність циганщини не є відчай і захоплення одночасно, а фокстрот чи не є синтез бадьорого маршу і розгульного, безвільного томління, енергійної і технічно тонкої мускулатури американського розуму і мліючого, бездомно блудного, цинічного анархізму? *Ця діалектика примусила мене бачити трепетливу суперечність у кожному життєвому пориванні; і я ще й зараз вважаю, що тим, хто не може зрозуміти діалектики, треба прочитати не Гегеля, а Чехова, передусім його п'єси “Ведмідь” і “Пропозиція”*. Тому для мене неможливо відмовитися від діалектики, хоча й треба скоротити її схематизм та розвинути її фізіономіку і виразність.

Далі, *діалектика*, що застосовувалася мною, є *обов'язково історизм*. Мало було просто реалізму. Це був *обов'язково історичний реалізм*. Згадуючи свою багаторічну боротьбу з марксистами, я у більшості випадків можу зараз приписати походження цієї боротьби – як би дивно це не здавалося – саме антиісторизм тотально численних марксистів. Я тут не називатиму імена і не цитуватиму твори, але найчастіше серед моїх ворогів під прапором марксизму виступали найзапекліші механісти, всі ці замасковані фізики, фізіологи, психологи та економісти. Звичайно, немає нічого поганого в тому, що фізик займається фізикою. А коли відчуваєш, що цей фізик таємно займається ідолопоклонством перед своєю фізичною матерією; коли знаєш, що цей економіст всю історію готовий звести на фізіологічні потреби людини, то тут не допоможуть ніякі клятви перед радянською політичною системою. В наші дні дуже легко заявляти про свою відданість комунізму і найлегше ляяти царів і попів. Але коли починаєш продумувати “марксизм” усіх цих заклинателів, то виявляється, що їм і не снився ніколи справжній історизм, який би дійсно трактував *соціальне буття як специфічне*. Тут часто нападали на мене не тому, що я ідеаліст, а тому, що самі позбавлені відчуття специфічності історії і самі не є сутю марксистів.

Не приступаючи поки що до обговорення характеру обстоюваного мною історизму, доречно чітко встановити самий його факт. Для мене не має ніякого буття більш реального, ніж історичне. *Жодну логічну ідею, жодну художню форму, жодну наукову теорему я не можу зрозуміти поза історією*. У цьому розумінні я йду набагато далі за багатьох марксистів. Так, більшість останніх вважає,

наприклад, математику і механіку вічним і непорушним буттям; я ж переконаний, що механіка Ньютона, рівно як і система Коперника, є специфічно класова ідеологія буржуазії, заснована на досвіді ізольованого індивідуалізму і раціоналістичної метафізики. Те й інше як немислиме для феодалізму, так і повинне відпасти, якщо остаточно загине капіталістична культура. Більшість марксистів *абсолютизує* так звані “закони природи”, тоді як для мене вони *просто стиль епохи*, тобто врешті-решт той чи інший класовий стиль. Більшість марксистів апелює у релігійних питаннях до того, що “довела наука”, тоді як, на їх же власну думку, наука вся – буржуазна і доводить те, що вигідно пануючому класу. В такому разі, запитаю я, чи не дуже високе місце відводиться “доказам”, запозиченим із природознавства, і чи не краще тут просто апелювати до влади і волі пролетаріату, а не до науки, яка завжди є служницею того чи іншого класу? І т. д., і т. п. У розповсюдженні історизму на всі пласти культури я, поза сумнівом, йду далі за багатьох марксистів; і тут швидше можна боятися у мене перебільшень, ніж зменшень.

Вочевидь *важливий перш за все сам принцип історизму*. Із плином років – і, звичайно, під колосальним впливом революції – я звик нюхати і сприймати соціальну атмосферу найвищих і найідеальніших творів духовної культури. Слухаючи Баха, хіба тепер я можу відділяти його від бадьорого, впевненого, то прагматичного, а то готового впасти в неочікувану романтику світського інтелектуалізму XVII століття? Хіба не навіює ситістю паризького рантьє від музики Дебюссі і Равеля? Хіба не є музика Сергія Прокоф'єва живоописанням душі західного післявоєнного капіталізму, в котрого глибина поєднана із пустотою, бездушність з оптимізмом та апокаліпсис із фокстротом? Невже Бергсон зі своєю будуарною інтуїцією і Гуссерль зі своїм “утриманням” від “фактів” непоєднуються разом як дуже сите, черстве, самовдоволене, незацікавлене, внутрішньо ні у що не віруюче, капризне і безособово-анархічне міщанство, котре не знає ніякого ні фізичного, ні духовного голоду, але у той же час те, яке владарює, будучи міцно захищеним? Якщо звернутися до пропонованого курсу історії естетики, то я ніде не уникав випадку якщо не проаналізувати, то принаймні згадати про *соціологічну природу того чи іншого явища*. Так, в античності Гомер поданий у мене як витвір аристократичного рицарства, як класичний ідеал, тобто як творіння переважно

демократичних Афін, елінізм – як епоха всезростаючого імперіалізму і т. ін. За це я буду всіляко боротися, як би і що би не заперечував я окремим марксистам. І все ж, якщо ваша ласка поставитися до мене добросовісно, то треба визнати як неспростовний факт: *з іменем Лосєва неподільно пов'язано найгостріше відчуття історії. Все, що було, є і що буде, все, що загалом може бути, конкретним стає лише в історії.*

Однак саме тут і виникає найсерйозніше питання. Подібно до того, як мало одного релігізму, так само мало й одного історизму, однієї *історичної діалектики*. Який історизм тут мається на увазі? Чи є це історичний матеріалізм, або це що-небудь зовсім інше? Чи не назвати це, наприклад, історичним ідеалізмом? Спробуємо розібратися і в цьому.

VI

Про *ідеалізм* радянським філософам потрібно було б уже давно написати спеціальне термінологічне дослідження. У цьому назріла найнасушніша потреба. Давно пора перетворити це слово з нерозчленованого вигуку в тверде і ясне поняття. *Ідеалізм я відрізняю від метафізики*: найблискучіший приклад ідеаліста, але не метафізика – Гегель. Ідеалізм, далі, треба відрізнити від релігії: старі, дофашистські неокантіанці – ідеалісти, але вони переважно не тільки не містики, а навіть справжні атеїсти. *Ідеалізм не є суб'єктивізм*: існує скільки завгодно об'єктивних ідеалістів (такий весь антично-середньовічний ідеалізм). *Ідеалізм не є спіритуалізм*: Плотін постає проти стоїчного пневматизму, Шеллінг – проти віталізму. *Ідеалізм не є психологізм*: достатньо вказати на Гуссерля, котрий узагалі заперечує всілякий психологізм, і на неокантіанців-марбуржців.

Що ж таке ідеалізм? Якщо виходити із самого терміна, то *ідеалізм є вчення про ідеї*, а оскільки взагалі всі філософи так чи інакше навчають про ідеї, то *ідеалізм* краще розуміти як *вчення про саморозвиток ідей*. Отже, все питання полягає в тому, як розуміти самі ідеї і як розуміти їх саморозвиток. Щодо останнього ми вже встановили, що єдиною формою тут є *діалектичний саморозвиток*. Отож запитання можна ставити тільки про характер самої діалектики. Якщо приписувати мені переважання логічного саморозвитку ідеї (оскільки публіка під ідеєю завжди розуміє перш за все логічну ідею), то ні попередні мої твори, ні цей курс не тільки не відносяться до такого ідеалізму, але до такого ідеалізму я

завжди переживав відкрито вороже почуття. У цьому сенсі всі мої симпатії перебувають на боці матеріалізму, хоча і тут мені хотілося б витримати чесність думки: від матеріаліста я відрізняюся тим, що *стихія матеріальності ніколи не позбавляє у мене ідею її іманентно-телеологічного розвитку*. Всяка логічна ідея занурена у глибини матеріальності і значною мірою нею визначається. Але, як би вона нею не визначалася, її завжди можна виокремити з конкретного історичного процесу і розглянути у її власному процесі. З того, що математика існує тільки в історії, аж ніяк не означає, що я не можу диференціювати та інтегрувати без знання історії. Математика має свою власну – математичну – закономірність, хоча її і не можна відірвати від загальносоціальної закономірності. Це ж стосується й іманентної закономірності в мистецтві, філософії, релігії і т.п. Всі ці нашарування історичного процесу мають *внутрішню специфічну закономірність, внутрішню іманентну телеологію*, хоча і всі вони міцно зв'язані завжди в одне ціле. Якщо марксизм є вчення про те, що саморозвивається тільки одна матерія, а все інше є тільки механічний довісок, що не містить у собі ніякого іманентно-телеологічного саморозвитку, то в цьому я відрізняюся від марксистів, тут я – ідеаліст.

Отже, *я визнаю саморозвиток загальноісторичної ідеї і заперечую абсолютність, одиничність саморозвитку як лишень однієї логічної ідеї*, так і лишень однієї матерії. Але що це таке “загальноісторична” ідея? Тут треба внести ясність у розмірковування й не обмежитися загальними термінами. В.І. Ленін навчав про саморозвиток, про саморух класів. Оскільки цей саморух мислився ним діалектично, то питання, природно, в нас може стояти тільки про класовість. Саморух класу є його боротьба за своє існування, за своє *самоствердження*. Запитується: яке саме місце займає класова боротьба в моїй історичній діалектиці? Відповісти на це запитання означає домогтися вже повної або вичерпної ясності.

Питання все ж не в тому, що моя *історична діалектика* доходить до класової структури суспільства. Вона, звісно, доходить. Класова структура суспільства і його виробничі відносини для мене – те тіло, без якого неможливо розпізнати ніякої душі, той облік, у якому відобразилося духовне єство суспільства, та анатомія і фізіологія, без якої не можна вивчити організм. А раз я зв'язав усю античність із рабовласництвом, феодалізм – із кріпацт-

вом, протестантизм – із капіталізмом, то всілякі розмови про те, доходжу я чи ні до виробничих відносин, повинні самі собою припинитися. Річ не в тому. Вона у тому, що *в моїй саморозвивальній ідеї є визначальним – виробничі відносини чи структура духу*. По-іншому: буття визначає свідомість чи навпаки?

Передусім треба встановити такий факт. Я настільки багато разів викарбовував у своїх книгах, що *для мене не має ні просто ідеї, ні просто матерії, не має ні тільки одного єства, ні тільки одного явища, що всіляке єство завжди так чи інакше є, а явище є завжди так чи інакше прояв*, що повторювати і доводити це ще раз абсолютно немає підстав. Я беру *виробничі відносини тільки як прояв духу даної культури і духовну стихію даної культури*, себто тільки як єство виробничих відносин. Те й інше – неподільні сторони одного і того ж, одного і того ж типу даної культури. Так, пластичний стиль античної культури я вивів із рабства, а рабство описав фізіономічно – як прояв скульптурного єства античного духу. Один і той же тип, облік, душа (або як хочете називайте) культури охоплює і підпорядковує собі і все зовнішнє в ній, включаючи виробничі відносини, і все внутрішнє в ній, обіймаючи релігію і філософію. І, таким чином, якщо ставити питання теоретично-категорійно і принципово філософськи, то **я не можу сказати ні того, що буття визначає свідомість, ні того, що свідомість визначає буття, але повинен зауважити, що і те й інше – тільки абстрактні сторони одного і того ж живого тіла культури**. Якщо марксизм є вчення про те, що саме буття визначає свідомість, то у цьому відношенні я вимушений визнати себе ідеалістом. Між буттям і свідомістю існує зовсім не причинно-силовий і не речовий зв'язок, а діалектичний. Останній не є просто взаємодія речей (це було б механіцизмом), як, щоправда, він – це й суто взаємодія логічна (про це сказано вже досить повно).

Можна (і треба) це питання ставити не лише категорійно і принципово філософськи, а й практично-життєво, емпірично, фактично. Чи можу я сказати, що емпірично, фактично і життєво (якщо брати не філософські категорії, а живих людей) тільки буття визначає свідомість, а свідомість ніякого буття не визначає? Якщо принципово філософськи саме питання про це взаємне визначення не мало для мене значення і, отже, не могло бути поставлене,

то емпірично-життєво я повинен констатувати, що *не лише буття визначає свідомість, а й свідомість визначає буття*. Там я казав: “ні – ні”, тут же кажу: “і – і”. Те, що буття людей, тобто їх реальне життя, у тому числі й умови праці та розподіл продукту, сильно діє на їхню свідомість і воно реально від цього залежить, – тут сперечатися не приходиться. Але, з іншого боку, я запитую: якщо водночас і свідомість не визначає буття, то як же обстоюється те, що марксизм є вчення не тільки про пізнання дійсності, а й про її перетворення? Якщо свідомість не визначає буття, то як *можлива революція*, знищуюча одне “буття” і продукує інше? Як тоді можливі великі особистості вождів, котрі, вочевидь, ідуть напролом проти всіх, а фактично цим самим уможливають нову соціальну епоху? Кажуть, що їх підготувало середовище. Проте я запитую не про умови їхньої діяльності, а про їх принципову оцінку в історії. Нехай вони діють на готовому підґрунті, але чи можливо їх назвати великими творцями нової епохи, або ж тоді вони ніякого нового буття не визначають і нічого великого в них немає? Однак якщо навіть брати людей звичайних, то я ніколи не можу примусити себе подавати справу так, що все довкола діє і прагне, і лише людина є якась дубова кувалда, котра ні на яке буття і ніяк не діє. Та й самі виробничі відношення кимось же створюються, вочевидь як не конкретними людьми? Вони передбачають, що є живі люди, адже *не існує насправді виробничих відносин поза людьми і не діють вони на останні лише зовні та механічно*. Якщо марксисти навчають, що практично-життєво тільки буття визначає свідомість, а останнє ніколи нічого не визначає, то й тут я вимушений визнати себе ідеалістом.

Далі, можливий ще й третій аспект того ж самого питання – аспект *етичний* або, якщо бажаєте, зоологічний. Решта, хто висуває вчення про визначеність свідомості буттям, хочуть сказати, що людина у своєму житті залежить від нижчих сфер – фізичної, біологічної і психічної, що вона, як і тварина, повинна їсти, пити, спати, захищатися, вбивати і т. ін., що вся ця “життєва” сфера і є у неї “визначальною”. Що це значить? Якщо домовити цей погляд до кінця, то для мене це означало б тільки те, що всі люди негідники, шахраї, злочинці або, принаймні, безпросвітні лицеміри та егоїсти, що ніяке ідеальне прагнення, ніякі вищі відчуття їм не властиві. Один професор консерваторії, котрий сла-

виться там, за іронією долі, за марксиста, саме так і розуміє визначальність свідомості буттям: “Все, Олексій Федорович, залежить від черева. І музика – теж”. І тут же він наводив для прикладу середньовічних трубадурів, котрі створили свої твори через тодішнє безробіття. Жерти ж справді дуже хотілося. Звідси й пісні про Прекрасну Пані. Я б сказав, що, не дивлячись на повну неграмотність таких суджень, життєво я швидше міг би побачити в них щось правильне, тому що лицемірством, егоїзмом і здирством дійсно життя буває переповнено вище за будь-яку розумну міру. Однак вивести таке міркування в абсолютний принцип немає ніякої можливості. Буває, хоч і рідко, дієва ідейність у людському житті, буває і самопожертвування. Тільки тринадцятирічний нігіліст, який не має ніякого досвіду в житті, може не бачити ідеального підґрунтя у сім’ї і шлюбі, в державі і політиці тощо. Я думаю, *справжній революціонер у цьому розумінні саме ідеаліст, а не матеріаліст*. Такий матеріалізм дуже погано приховує своє міщанське, воістину дрібнобуржуазне, бездарне походження.

Але є ще один, уже четвертий, аспект даної тези. Можна розуміти визначеність свідомості буттям у тому сенсі, що свідомість не можна відривати від буття, що *буття є живе тіло, виражена субстанція свідомості, що без буття ніякої свідомості взагалі не існує*. Іншими словами, цю тезу слушно розуміти як критику суб’єктивізму в широкому розумінні слова. Суб’єктивний ідеаліст навчав про те, що йому відома тільки його власна свідомість і що категорія буття, хоча вона і потрібна, все ж витікає лише з аналізу самої свідомості. Всупереч цьому об’єктивіст навчає, що буття ні з якої свідомості не витікає, що воно існує абсолютно самостійно, що, навпаки, свідомість виводиться з нього. Тут, щоправда, легко збитися на механіцизм, а відтак і на суб’єктивізм. Коли це “виводиться”, то розуміють речово, намагаючись, наприклад, білок створити із початкових елементів, або стверджуючи, що свідомість є властивість високоорганізованої матерії. Це знову не є суб’єктивізм, оскільки справжній суб’єктивізм визнає свідомість за таку ж об’єктивність, як і саме буття. Отож, мовиться тільки про діалектичне виведення – приблизно так (але тільки зразково), скажімо, як і в Гегеля весь діалектичний процес розпочинається із “буття”, а “єство” і “поняття” виникають згодом. “Згодом” неможна розуміти причинно-речово і хронологічно, хоча б фактично свідомість тільки так і

виникала, тобто саме згодом, у високоорганізованих формах матерії. Якщо враховувати цю діалектичну антиномію буття і свідомості й розуміти визначеність свідомості буттям як проповідь об'єктивізму, то я неподільно і беззастережно раз і назавжди й нескінченно марксист та матеріаліст.

Отже, *у саморозвиткової історичної ідея я бачу її дух і бачу її тіло – виробничі відносини*. Допоки дух не проявився і не виявився у своєму власному специфічному тілі, до тих пір я не знаю ніякого духу. Тіло здійснює, реалізує, уперше робить наявним внутрішній дух, уперше його виявляє буттєво. *Свідомість лише тоді свідомість, коли вона справді є, тобто коли вона визначається буттям*. Цей діалектичний саморозвиток духу і є остання відома мені реальність. Економіка робить спеціальну ідею виразно суцєю. Дух, котрий не творить своєї специфічної економіки, є або ще ненароджений, або вмираючий дух.

VII

Але навіть і цей суб'єктивізм вимагає для себе немало роз'яснень. Щоб він не був пласким, його треба ще розвинути і зробити виразним.

Візьмемо найвеличніший приклад. У пропонуваному курсі читач знайде характеристику так званого класичного ідеалу, тобто ідеалу епохи V століття, що панував у Греції. Античний спосіб виробництва є рабство. Якби я не розумів у вказаному суб'єктивістському значенні, що буття визначає свідомість, то я міг міркувати тут двояко. Перш за все я б виводив античну пластику з економіки безпосередньо, речово-причинно. Це означало б, що ніде і ні в чому я нічого вже не бачив би, окрім виробничих відносин, іменованих рабством. Зевс Фідія був би зображенням експлуатації рабів, Парфенон мав би своїм змістом пригноблення трудящих мас і т. д. Цей вульгаризм, проте, у нас уже обговорювався і нами знехтуваний; це зовсім не об'єктивізм, оскільки він вбиває справжню об'єктивність класичного ідеалу. Залишається ще один шлях для проведення принципу “буття визначає свідомість”. Це – суто логічне виведення класичної скульптури із рабства. Воно вже незрівнянно спроможніше і цікавіше з погляду об'єктивізму; і варто говорити не про його помилковість, а швидше про його недостатність.

Цей найпростіший висновок, звичайно, є всеціло логічний. Але все його значення у тому й полягає, що він – це не тільки логічний

висновок, а висновок, здобутий на основі вищевказаного розуміння принципу “буття визначає свідомість”. Отож:

а) ми могли б провести логічну дедукцію, і реально цьому висновку могло б нічого не відповідати. Скульптурність справді характерна для античного генія. Але, наприклад, з тих же підстав можемо дедукувати відповідну художню теорію. Насправді ж виявляється, що античність зовсім не виробила для себе адекватної художньої теорії, а мала тільки сузір'я технічно формалістичних концепцій. Відтак наше виведення скульптурності античного генія із рабства не є суто логічним ще й тому, що цьому суперечать факти античної духовної культури. Так само не можна думати, що кожному факту цієї культури обов'язково відповідає економічний корелят, хоча переважна більшість марксистів думає саме так. Хай укажуть мені економічний корелят для умовних періодів у грецькій мові або для домажорної гами, хоча це зовсім не значить, що тут взагалі немає ніякого зв'язку. Тут я теж безпросвітний ідеаліст – утім, разом з Марксом, який пише у творі “Критика політичної економії” (1931, с. 79) таке: “Стосовно мистецтва відомо, що певні періоди його розквіту не відповідають загальному розвитку суспільства, а отже й розвитку матеріальної основи останнього, що становить немов би скелет у його організації. Скажімо, прикладом тут є греки порівняно із сучасними народами, або Шекспір”. І далі Маркс доводить, що деякі найвищі форми мистецтва – наприклад, епос – тільки і можливі на дуже низькому ступені суспільного розвитку. Таким чином, логічна дедукція скульптури із рабства потрібна, але вона повинна бути коректована вже позалогічними фактами самої духовної культури Греції. Іншими словами, *рабство визначає скульптурну природу античного духу не логічно, а символічно*. Скульптурність – символ рабовласницьких відносин у сфері духу. Це відбувається тому, що зв'язок між “буттям” і “свідомістю” у соціальному житті зовсім не просто логічний, але набагато складніший. Марксисты, котрі розуміють цей зв'язок безпосередньо логічно, не мають ніякого уявлення про соціальне життя і замінюють соціологію абстрактною раціоналістичною метафізикою. Щодо філософії, наскільки я спостерігаю, можна навіть сказати, що найтонша, найсистематичніша і найглибша, філософія виникає якраз в епохи економічного спаду.

б) далі, однієї логіки мало тут ще й тому, що чиста логіка зовсім не вказувала б на переважання скульптурних інтуїцій у сфері античної духовної культури. Потрібно спочатку знати, що саме буття визначає свідомість, тобто що саме рабство було фундаментом античної культури, і тільки тоді дедукція пластики дасть нам упевненість у такому ж фундаментальному значенні і пластики для античного духу. Тут теж з'являється позалогічний момент, що визначає смислову значущість і найлогічнішою дедукції.

в) нарешті, щоб остаточно помістити логіку на своє місце, тобто перетворити її із відстороненого зв'язку понять у якусь внутрішню картинність, у вказаній дедукції скульптурного генія з рабства ми повинні пам'ятати ще ось що. Раніше зробили логічний висновок, без якого нікуди не ступиш навіть кроку вперед. Але логіка оперує і з логічними категоріями. Чи є *рабство* і *скульптура* логічні категорії? Поки ми їх виводили одну з іншої, вони, звичайно, були такими. Але самі-то собою чи суть вони логічні категорії? Ні! Буття визначає свідомість! І тому ні те, ні інше, самодостатньо узяті, не є сфера логіки. Тоді що ж таке рабство? Що таке буття пластичне? Якщо пластичне буття не є логічне, то яке ж воно? Так! Воно і не логічне, і не речове, і не духовне, і не матеріальне, але – пластичне. *Логіка* в даному разі є *тільки один з видів нашої інтерпретації*. До пластики ми могли б підійти не логічно, а, наприклад, естетично, морально, релігійно, економічно. До пластики і до рабства могли б підійти інтелектуально, розсудливо, емоційно, вольовим чином. Чи означає це, що саме рабство і сама пластика є щось моральне, розсудливе, емоційне і т. п.? У жодному випадку! Пластичне буття є тільки пластичне, і більше нічого. Завжди у філософів і нефілософів є схильність “зводити” одне на інше. Зводити-то ми теж зводили, але виявляється, що буття пластичне і водночас ні на що не зводиться, що воно – це просто те, що є, і більше нічого. Тоді що означає, ось це “воно є”. Якщо принцип визначальності свідомості буттям зрозуміємо так, що буття є буття, а свідомість не є буття, то цим схибимо не тільки проти діалектики, а й проти історичної дійсності. Буття є буття, але *свідомість теж є буття, воно теж існує, рівно як і кожному буттю обов'язково властива потенційна й адекватна йому свідомість*. Уже той простий факт, що буття є буття, вказує на те, що буттю властиве якесь значення,

а саме означене буття – що в ньому вже є протилежність суб'єкта і предиката, і що в умовах абсолютного реалізму цей предикат приписується суб'єкту не нами, не якимись випадковими суб'єктами, не якимось початком, зовнішнім до нього, але тільки ним же самим собі самому, тобто що він, *суб'єкт, існує не тільки граматично, а й онтологічно, що він сам для себе і суб'єкт, й об'єкт*.

Отже, “буття визначає свідомість” не у тому розумінні, що свідомість не є буття і справжнє буття діє на нього тільки ззовні (це – механічний і суб'єктивно-ідеалістичний дуалізм), але якраз у зворотному сенсі: *свідомість теж є буття. Буття визначає свідомість, але свідомість осмислює буття. А оскільки, окрім буття, нічого немає, то, отже, буття осмислює само себе, вочевидь по-різному і в різних своїх нашаруваннях і в той же час абсолютно самототожне*. Це розуміння принципу відразу позначиться і на наших дедукціях: пластичність античного генія вже не втратить своєї специфіки і матиме для нас цілком самостійне значення, хоча ми вивели її тільки логічно, а речово вона викликана рабовласництвом.

VIII

Щоб дати більш чітку формулу концепції, що розвивається тут, скажемо так. Рабство (як певний тип виробничих відносин, коли людина кваліфікується як товар) визначає собою духовну культуру античності. Подане “визначення” ми перш за все розуміємо: 1) суто логічно; це – найперше, хоча ще дуже абстрактне тлумачення скульптурності античного духовного життя; 2) застосовуємо принцип “буття визначає свідомість” до початкової послідовності нашого висновку – до рабства; тут скульптурність повинна кваліфікуватися як фундаментальна особливість античного духу, оскільки так розумілося і саме рабство; 3) вказаний принцип докладаємо до тієї нової сфери, для якої зробили наш висновок, адже буття тут теж визначає свідомість; тоді одержуємо, що мистецтво залишається специфічно художнім, філософія – специфічно філософською, наука – науковою (наприклад, астрономія – астрономічною), релігія – релігійною і т. д., не дивлячись на визначеність усіх цих нашарувань рабством; яким властива своя специфічна іманентна телеологія; 4) нарешті, вказаний основний принцип має бути вжитий не тільки до початкового пункту нашого висновку і до його кінцевої мети, а й до самого його

процесу. Відтак і наше виведення скульптурності із рабства повинне теж не тільки бути якоюсь “свідомістю”, але і “буттям”, і це “буття” покликане його визначити як сферу “свідомості”. Тоді виходить, що наша скульптурність не є зміст усіх пластів культури (хай хоча б навіть вони і залишалися у собі специфічними; специфічність сама собою аніскільки не заважала б голому переважанню змісту). Однак обстоювана нами *скульптурність* – це *метод побудови кожного такого нашарування*, стиль взаємовідношення специфічних для нього категорій, духовно-виразна символіка, що дана не як зовнішньо-сюжетний його зміст, а як метод і стиль усього можливого змісту.

Звідси очевидно, що, наприклад, *учення про ідеї Платона* за своїм змістом не є вчення про скульптуру, але, зберігши у собі скульптурний стиль, воно *конструює ідею як статую*; воно також навчає про абсолютно-єдине, тому що це задано статуарною незруйновністю буття; воно будує космос з його музично-пластичними сферами і т. ін. Навіть якщо б Платон ні слова і не сказав про рабство, і за змістом своєї філософії був би абсолютно далекий від усяких соціально-економічних учень, ми все ж таки були б зобов’язані сказати, що Платон породжений рабовласницьким суспільством. І навпаки, він міг би скільки завгодно філософувати про рабство і навіть захищати його, але ми всерівно не мали б ще права говорити, що його насправді породило античне рабство.

Костянтин Леонтьєв, скажімо, захищав кріпацтво, проте сам він є породження не тільки візантійсько-російського “феодалізму”, але, ще і набагато більшою мірою, і європейського індивідуалізму та “буржуазного” романтизму. І якщо ми візьмемо новоевропейську математику, то капіталізм позначився тут не в тому, що математики стали за змістом вибирати певні проблеми економіки, але в тому, що замість старого, споглядального геометризму з’явилася абстрактна аналітична геометрія і вічно квітучий аналіз, що рветься вперед у пізнанні нескінченно малих [величин. – А.Ф.].

У західній філософії загублено відчуття тіла: у цьому весь трагізм багатьох марксистів, котрі вчилися не стільки в Маркса, який уособлював досвід вже іншої культури (у тих же західних філософів). До плоті і крові європейця увійшло нерозуміння живої і таємної долі людського тіла; тому і незрозуміло приховане значення *соціального тіла*, тобто виробничих відносин, для всієї сфери духу. Дійти до такої вульгарності, щоб поба-

чити у тілі тільки фізико-хімічні процеси, міг тільки дуже абстрактний, винятково бездарний, відірваний од живого життя, дух. Таке розуміння тіла є його приниження і хула на нього; воно викликано ненавистю до тілесності. І нехитро, що таке тіло безсиле виразити що-небудь духовне, а якщо воно, залишаючись таким, і виражає що-небудь, то ясно, що цим є дуже *вульгарна і плоска свідомість*. Не так розумів К. Маркс економіку, яка для нього була виразом духу в усіх його глибинах. Тіло духовно виразне, внутрішньофізіономічне, буттєво-символічне. Хто знає безпросвітну працю на фабриці, той повинен розуміти, які криються за цим прогалини духу в капіталістичній системі і яка безодня духовного саморозтління принесена в історію світовою міщанкою – буржуазією.

Тому і для мене виробничі відносини не є тільки і суцільно виробничі. Щоб перейти з однієї духовної стадії на іншу, треба змінитися фізично. Ось у чому я бачу значення *великого принципу, що буття визначає свідомість*. Зазвичай так думав західноєвропейський філософ: світогляд – сам по собі, а тіло моє – саме собою. І справді, якщо під світоглядом розуміти суму млявих абстракцій, то це міркування до деякої міри справедливе, хоча і тут за самим стилем світогляду завжди можна дізнатися про життя відповідного тіла. Проте якщо брати світогляд сутнісно, то я не можу відірвати його від складу крові, від статевих функцій, від роботи шлунку, від життя організму в цілому. Інакше дівчина може скільки завгодно ставати повією, не побоюючись ніякого впливу від цього на своє духовне здоров’я; і можна взагалі жити і поводитися як бажано, і це ніяк ні на що не вплине. Чи мудро, що при такому погляді й виробничі відносини перетворилися б на випадковий зовнішній довісок духовної культури, де ніякої свідомості в ній не знайдено?

IX

Отже, підсумовуючи, я скажу наступне.

Для мене остання конкретність – це історична ідея, у якій наявний її дух, котрий саморозвивається, значення-смысл, свідомість і є її тіло, себто соціально-економічна дійсність. У процесі цього саморозвитку остання визначає першу сферу, але задає її не речово-причинно і не логічно-дедуктивно, не економічно, не етично, не психологічно (і тим більше не індивідуально-психологічно), а фізіономічно-виразно і символічно-буттєво. Поки “свідомість” не визначилася “буттям”,

вона ще не має реальної долі. Але коли вона стало тілом, то й зажила реальним життям; і тільки цим визначилася його остаточна доля-участь. *Тіло* – виразно, фізіономічно, символічно – *служить свідомості і духу*. Будучи абсолютним фактом у собі, саме тіло, проте, має єдину функцію визначати і маніфестувати всі приховані глибини свідомості і духу. В цьому відношенні якщо не самий діалектичний матеріалізм, який значно відстав від революції, то *сама революція була для мене великою філософсько-життєвою школою. Революція набагато багатше, цікавіше, глибше, філософичніше, величніше її схематичних і часто застарілих теорій*. Кожний дрібний чекіст і сільський комісар обдарованіший і глибший за цілі тисячі занудних Деборіних та Аксельрод.

Можливо, варто ще насамкінець указати на одну сферу, яка, поза сумнівом, полегшує розуміння морфологічно-виразного об'єктивізму, що розвивається тут, навіть для тих, хто став би чинити опір своїм нерозумінням. Ця сфера – мистецтво. Що воно таке? *Мистецтво – це така сфера виразності, де все внутрішнє стало зовнішнім, і де все зовнішнє є внутрішнє*. Ви дивитеся на полотно, на фарби, які ще недавно валялися в магазині і ніякого мистецтва не являли собою. І ви дивитеся на це своїми суто фізичними очима. Але, виявляється, ви побачили зовсім не полотно, а *людську душу*, зовсім не кольори і тіні, а *найскладнішу долю людського життя*. Те, що було невидиме, що кимось переживалося в найпотаємніших куточках душі, ви тепер, завдяки мистецтву, побачили своїми фізичними очима. *Ви дивитеся фізично на фізичні речі, але бачите внутрішньо і внутрішні пагони духу*. Коли грав скрипаль, то фізично це було так, що якийсь невідомий вам механізм водив волоссям кінського хвоста якою-небудь баранячою, бичачою жилкою і міхуром. Але хіба це ви чули? *Ви чули стогони страждаючої душі*, ви споглядали долю людини, котра поневолена або щойно звільнена, ви розуміли із середини його подвиг, його героїзм, його силу або, навпаки, його відчай, надрив, знемогу. Якою ж вульгарністю треба володіти, щоб в музиці побачити тільки фізико-механічні факти і, врешті-решт, сказати, що ясно почуте кожним не є реальність?! Адже якщо чесно говорити про реально почуте, то в художній грі це, звичайно, ніяк не кінські хвости і не бичачі жили і навіть не коливання повітряних хвиль (про що ми могли б і зовсім не знати без шкоди для музики, а якщо знаємо, то зов-

сім не з музики), але *реально почуте в музиці – це саме дух, душа, ідея, смисл і внутрішня людська доля. Звідси мистецтво – сфера, де все внутрішнє і духовне досягається фізично, тілесно, а все матеріальне стало ідеєю і духом*.

Тепер уявімо лише собі, що перед нами не картина, а жива істота і життя із такою структурою буття. Уявімо собі, що життя духу перед нами не зображується тільки, але насправді реально існує, що весь цей картинний синтез внутрішнього і зовнішнього не просто намальований і приносить ізольовано художнє задоволення, не театр і не естрада, але – найповніше повсякденне життя. Коли така істота і таке життя будуть уже не тілом і не духом, а тією *середньою сферою, де дух досягається фізично як тіло, котре стало смислом*. Ось саме це буття і є те, що виникає, коли “буття визначає свідомість”. “Визначає” – це значить перетворює його в ту структуру, де вона перестала бути внутрішнім і стала видимим фізично та досягнутим [духовно. – А.Ф.]. Саме цю сферу і мав на увазі К. Маркс, коли говорив, що “чуттєва річ” стає у соціальному житті “чуттєво-надчуттєвою”, “відображуючи людям суспільний характер їх власної праці у вигляді речових властивостей самих продуктів праці”. У соціальній сфері також можна сприйняти все зовнішнє як лишень зовнішнє, але це не лише не науково, це (і тут приховане набагато більше зло) – підло, це – внутрішньо бездарно, це – мізерно, це – недоумкуватість. Тоді й виходить, що виробництво – само собою, а духовна культура – сама собою, що тільки пасивно ковтає у себе це зпідліле, бездумне виробництво. Для нас *виробничі відносини – своєрідний художньо-соціальний метод прояву духовного життя людства*. Позбавити їх цієї виразної об'єктивності – всерівно, що розмірковувати про музичну п'єсу, не виконуючи її на інструменті і не розглядаючи нот. Це так само, як замість живої картини з її полотном і фарбами тільки мисленнево уявити собі її віддалену ідею.

Ось у якому розумінні буття визначає свідомість.

Х

Після всього сказаного надаю моїм критикам змогу оцінювати моє ставлення до марксизму. Наскільки я сам був здатний до аналізу своїх робіт, я його тут накреслив. Не важко бачити межі схожості і відмінності. І хай інші підводять баланс, від якого я тут, звичайно, відмовляюся. Мені тільки важко

було оперувати цими заношеними термінами “ідеалізм” і “матеріалізм” без здорового їх розчленування й надягати на себе той чи інший ярлик з неясним змістом, хоча і з розпаленими емоціями та заклинаннями.

Годі й говорити про те, що намічене вище *настановлення* є тільки початок і перший крок до з'ясування всієї окресленої проблематики. Найбільше, вочевидь, вони зможуть свідчити тільки про деяку *тенденцію світогляду*, але аж ніяк не про його більш-менш повний вираз. Але вже і цю тенденцію важко втиснути у вузькі рамки загальновідомих систем і поглядів. *Що ж зі мною робити, якщо я не відчуваю себе ні ідеалістом, ні матеріалістом, ні платоніком, ні кантіанцем, ні гуссерліанцем, ні раціоналістом, ні містиком, ні голим діалектиком, ні метафізиком, якщо навіть те, що всі ці протиставлення часто здаються мені найвніми? Якщо вже обов'язково потрібен якийсь ярлик і вивіска, то я, на жаль, можу сказати тільки одне: я — Лосєв!* Все

інше буде неминучою натяжкою, спрощенням і спотворенням, хоча і не так важко уловити тут риси довгого шереху філософських систем, гаряче сприйнятих свого часу і перероблених колись у молодому і сприйнятливому мозку. Не можна, проте, наперед наказати собі стати тим чи іншим філософом. Це вирішує життя; і тут стан мозку, склад крові, фізичне тіло і соціальні обставини мають набагато більше значення, ніж які-небудь розпорядження, хоча б і свої власні.

Але що ж тоді саме життя? *Саме-то життя — це безглуздя, хоча в ньому є метод.* І життя філософа — між безглуздя і методологією.

О.Л.

16 грудня 1934 року.

Друкується у повному обсязі за виданням:
Путь. — 1993. — №3. — С. 234–251.

Переклад з російської
проф. Анатолія В. ФУРМАНА.

Надійшла до редакції 27.08.2010.

КНИЖКОВА ПОЛИЦЯ



Чистому серцем. Пам'яті Василя Доманицького.
— Черкаси: Видавець Ю. Чабаненко, 2010. — 174 с.

До збірника ввійшла книжечка “Чистому серцем”, упорядковані Сергієм Єфремовим і єдиний раз видрукувана 1912 року на пошану видатного вченого-енциклопедиста Василя Доманицького (1877–1910), а також “Додатки”, до яких включено публікації з газет “Рада” і “Діло” за 1910 рік — резонанс на смерть В. Доманицького і кілька матеріалів сучасників.

Видання здійснюється до 100-річчя з часу смерті В.М. Доманицького й адресується широкому колу читачів.