

Іван ДЗЮБА,  
академік Національної академії наук України

## МАЙБУТНЄ АБО БУДЕ ЛЮДСЬКИМ, АБО ЙОГО НЕ БУДЕ

*Гуманітарні виміри наукового поступу. Історичний аспект<sup>1</sup>*

Останнє місце посідають тривоги і шоки від приголомшливих відкриттів наук та здобутків технологій. Їхнім незмірним, очевидним і загально визнаним благам супутні дедалі очевидніші небезпеки. При чому тут маємо цікавий парадокс: загрози, які лякають людство, пов'язані з деякими напрямками наукових експериментів, але недобра тінь падає немовби на всю науку, а суспільства, режими, уряди в цій тіні зручно ховаються. Здатність чи нездатність науки як вищої форми інтелектуальної діяльності бути людяною, етичною, екологічною стає предметом гострих і амбівалентних обговорень. Це тест, який історія пропонує науці. Здавалося б, нічого схожого в історії людства ще не було. Але це не зовсім так. Звичайно, ще ніколи людський розум чи людське глупство і фанатизм, які завжди привласнюють плоди науки, не мали такої можливості, як нині, знищити все життя на планеті й засмітити космос відходами своєї самознищувальної енергії. Однак питання про співвіднесення добра і зла в науковому поступі завжди хвилювало людину. На цю тему в далекому і недалекому минулому було висловлено багато зболених і суперечливих думок філософського і етичного характеру, які можуть бути не лише цікавими, а й повчальними для нас, особливо коли належать вони великим мислителям людства. (Оминаємо, звичайно, нескінченні анафеми науці від релігійних, ідеологічних та інших обскурантів.) Це величезна тема, я візьму з неї лише кілька епізодів. Гадаю, не буде потреби коментувати актуальність відповідних мотивів: вона очевидна, не раз такі слова могли б бути сказані або й мовляться і сьогодні.

Кінець шістнадцятого століття, сімнадцяте століття. Тривають великі географічні відкриття, що супроводжуються варварською колонізацією цілих континентів. У самій Європі це доба політичних переворотів, соціальних і технічних революцій, духовного піднесення та ідейної боротьби. І водночас доба докорінного історичного зламу в розвитку природничих наук. За надзвичайно короткий історичний період відбувається по всьому широкому

<sup>1</sup> Статтю підготовано на основі доповіді на відкритті Фестивалю науки в Києві 14 травня 2009 року.

фронту людського знання перехід — зумовлений бурхливим економічним розвитком, підготовлений вченими-практиками і філософськи-методологічно обґрунтований насамперед Френсісом Беконем — від схоластичних розумувань та алхімічних проєктів, висміяних ще Беном Джонсоном, до систематичного експериментального дослідження природи. Декартові «методичні сумніви», Спінозине «очищення інтелекту», Беконове розвінчування «ідолів» прокладали шлях строгому науковому мисленню і, здавалося, вже не залишали місця мракобіссу. У своїй знаменитій праці «Про гідність і множення наук» Ф.Бекон закликав відкинути «хибні і фантастичні уявлення стосовно явищ природи» і запропонував «поділ усього людського знання на історію, поезію і філософію відповідно до трьох інтелектуальних здібностей: пам'яті, уяви, розсудку». Далі, згідно з ним, «історія ділиться на природничу і громадянську. В природничій історії розглядаються явища і факти природи, в громадянській — діяльність людей». В громадянській історії він окремо виділяє науки і мистецтва. Для нас тут особливо цікава думка Бекона про те, що «історія мистецтв має для природничої філософії вищою мірою важливе й основоположне значення» і що така природнича філософія, яка не поринає «в туман високомовних і витончених спекуляцій, але дійово допомагає людям у подоланні труднощів та незгод життя», зможе, «поєднуючи спостереження різних наук», не тільки здобути «нові результати», але й «запалити такий яскравий смолоскип, що освітлює шлях до подальшого дослідження причин суцього та відкриття наукових істин, який ще ніколи й ніде не загорявся».

Його передбачення збулося. І якщо Джон Локк ще про час свого навчання в Оксфорді говорить розчаровано: «Світ наповнений книгами й диспутами; книги множуються без збільшення знання», — то в кінці свого життя він уже не називає свою добу інакше, як «освічений вік», котрий «нелегко задовольнити» і в який ще важче відзначитися.

Становище природничих наук до XXII ст. історик фізики Розенберг характеризує так: «...Експериментального методу в той час ще не існувало (...) Фальшивим висновкам не доводилося боятися дослідної перевірки (...) В той час повний збіг філософської теорії з прямим досвідом понижував її гідність, а розбіжність між ними нікого не бентежила».

Але вже пролунав заклик до «звільнення від книг» (Везалій). Вже Хуан Уарте, незалежно від Бекона, висунув критерій практики, санкція якої звільняє від суперечок і додаткових доказів, а в своїй книзі «Дослідження здібностей до наук» заглибився в психологію і етику наукової праці. Вже Гарвей може сказати: «Не за допомогою читання книг, іншими написаних, а за допомогою численних вівісекцій, спираючись на факти, відкрив я відправи серця та його роль у тілі тварин». А невдовзі Бенедикт Спіноза, вивершуючи традицію боротьби з марновірством і вивищуючи науку, напише: «Чудо, хай воно буде протиприродне чи надприродне, є чистим абсурдом». А Джамбаттіста Віко запевняє, що розвиток науки веде до встановлення демократії в суспільствах.

Бекон не марно обіцяв перетворити життя силою науки, збагатити й піднести суспільство. Наука набирає фаустівського характеру. Майже одночасно з'являються праці Бекона, Декарта, Кеплера, Галілея; працюють Ньютон, Локк, Лейбніц, Спіноза, Декарт, Мальбранш, Ян Амос Коменський, Джамбаттіста Віко, Гук, Толанд, Гартлі, Гільберт, Гарвей, Бойль, Гюйгенс, Торічеллі, Гуго Гроцій, Паскаль, Кампанелла, Гассенді, Коллінз, Тіндаль та інші; в літературі — Мольєр і Свіфт, у музиці Гендель і Бах, у живопису Рубенс і Рембрандт. Вік геніїв! Мав рацію Локк: нелегко було в такий вік відзначитися! (Здається, Бертран Рассел сказав, що якби в той час було знищено сто вчених, то нині світ мав би інакший вигляд. Але: хіба ж не знищували? Та зупинити життя розуму не могли!)

Засновуються все нові й нові академії, університети, наукові осередки: «Академія рисахооких» у Римі (1609), «Академія дослідів» у Флоренції (1657), Лондонське королівське товариство (1663), Грінвічська обсерваторія (1675), створено телескоп (Галілей, 1608), перший барометр (1642). Ставляться досліди, назбираються факти, робляться важливі відкриття, що становлять епоху в розвитковій людській думки. І хоча 1633 року суд інквізиції в Римі змусив великого Галілея стати на коліна і зречтись коперніківської «єресі», поступ науки зупинити не могла навіть церква. Наука вже забезпечила людству великий прогрес, а надії на неї покладаються ще більші. Таким увіходить світ у XXIII століття, яке у свою чергу примножить цей поступ, показуючи розквіт експериментальних наук, філософії, породивши блискучу плеяду просвітителів і енциклопедистів.

І ось посеред цього тріумфу науки й прогресу цивілізації лунає пристрасний голос застереження: «Народи, визнайте, нарешті, що природа хотіла убезпечити вас від наук, як мати, котра вириває небезпечну зброю з рук своєї дитини; що всі таємниці, які вона переховує від вас, не є чимось іншим, як стражданнями, від яких вона вберігає вас; і що труднощі, притаманні освіті, — одне з немалих її добродійств. (Майже історія з райським яблуком, від якого Господь оберігав Адама і Єву. — *І.Дз.*) Люди спотворені, вони були б ще гірші, якби мали нещастя народитися вченими (...) Якщо наші науки суєтні за переслідуваною ними метою, то ще небезпечніші вони викликуваними результатами. Поставши з марноти, вони в свою чергу її підтримують... Відповідайте ж мені, славетні філософи, ви, хто навчив нас взаємного тяжіння тіл у просторі; відношення шляхів, одночасно проходжуваних планетами при своєму обертанні; точок сходження, нахилу і повороту кривих ліній... того, які світила можуть бути населеними; незвичайного походження деяких комах; відповідайте мені, кажу я, ви, котрі дали нам стільки дивних відомостей: якби ви ніколи не навчили нас усього цього, чи збільшилась би наша кількість, чи погіршилось би наше урядування, чи менше б нас боялися, чи зменшилось би наше процвітання, наша зіпсутість?»

Це була відповідь на запитання Діжонської академії, з яким вона звернулася до філософів (1750 рік): чи сприяло відродження наук і мистецтв поліпшенню звичаїв. Відповідь Руссо набрала форми дисертації, яку Діжон-

ська академія преміювала, попри певні незгоди, і видала. (Треба сказати, що академії й університети радо провадили тоді публічні диспути та різні обговорення. Хоч загалом із свободою наукової думки було далеко не все гаразд: звичайною практикою, принаймні у Франції, було публічне спалення єретичних та філософських праць за ухвалою Генеральної Ради; на спалення були засуджені «Філософські листи» Вольтера, «Думки щодо витлумачення природи» Дідро, пізніше «Еміль» самого Руссо, «Про розум» Гельвеція та багато іншого. Тож виступ Руссо із запереченням корисності наук і мистецтв у такій атмосфері міг здатися досить амбівалентним.)

Голос Руссо, тоді ще молодого літератора, відомого лише в колах «Енциклопедії», пролунав як грім з ясного неба. Але багатьом сучасникам той грім здався цирковою хлопавкою. Глузували, ображались, спростовували. І не зразу помітили, що народився новий і великий морально-філософський дух, закорінений в усій історії цивілізації і готовий до власного довгого життя в різних і суперечливих обличчях.

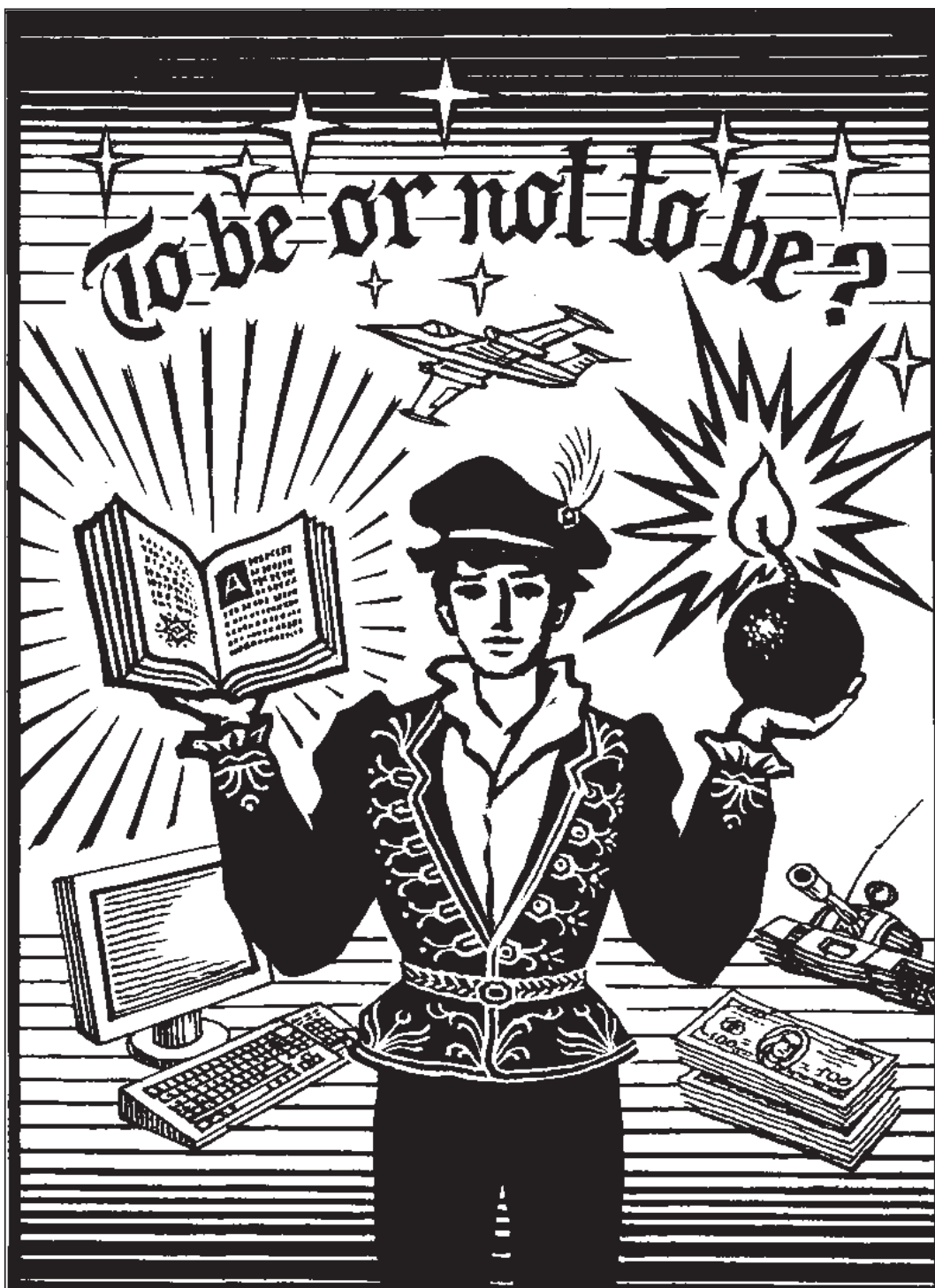
А втім, треба сказати, що у Руссо були великі попередники, хоч і стриманіші в своїх застереженнях. Ця тема обговорювалася ще в «Перських листах» Монтеск'є. По-своєму підійшов до неї Паскаль, говорячи про розрив між знанням і благом людей. Він відзначав і неухвагу науки до реального життя людини як духовного суб'єкта, жартома кажучи, що боїться математиків, які можуть «перетворити його в теорему». (Так само Джамбаттіста Віко повставав проти дедукції, за якою філософи не добачали людини). Водночас Паскаль, на відміну від Руссо, який вважав незіпсуту природу людини доброю, і від Гоббса, який вважав її, навпаки, злою, виходив з того, що природна людина має вади, але може ставати ліпшою завдяки вихованню й освіті (втім, ролі виховання і Руссо надавав великого значення). Пізніше сенсацію викликав Манделівль, аналізуючи антагонізм між матеріальними і моральними факторами цивілізації, яка, на його думку, не може існувати без вад своїх членів.

Але цікаво, що друзі Руссо з кола енциклопедистів не підтримали його виступу. Ухилився від дискусії і Кондільяк, який на початку своєї наукової кар'єри багато чим був зобов'язаний Руссо. Розходження між Руссо і його сучасниками-філософами стосувалися й інших питань — наприклад, теорії природного права, яку Гоббс, Спіноза і Локк розуміли інакше, ніж він. Суперечки ж у колах самих енциклопедистів стосувалися багатьох питань — від розуміння колізії між природністю й цивілізацією до теорії пізнання. Зокрема, парадокс (саме цей термін і саме в цьому випадку вживали і Дідро, і Руссо) полягав у тому, що просвітителі й енциклопедисти всі надії поклали на розвиток наук, у силу яких вірили, але водночас бачили людину як природну істоту, апелювали до розумності природного стану речей, знищеного прогресом. Є версія, ніби саме Дідро подав Руссо ідею отієї першої праці, за яку той одержав премію Діжонської академії. Однак пізніше він полемізує з Руссо: «Не красні мистецтва розбестили звичаї і не науки зіпсували людей». При-

чина не в самій цивілізації, а в її спотворенні. Та навіть спотворена цивілізація краща, ніж природний (дикий) стан: Дідро віддає перевагу «витонченій вадливості, вбраній у шовкову сукню» перед «тупістю й жорстокістю у звіриній шкурі». При цьому часто суперечить самому собі: у зауваженнях до «Мандрів» Л.Бугенвіля, який здійснив кругосвітню подорож, суспільство таїтян розглядає як багато в чому взірцеве, хоч і з застереженнями.

Ще один парадокс у тому, що Руссо не меншою мірою, ніж на природну сутність людини, орієнтувався і на її суспільну сутність. Саме йому належить знаменитий «Суспільний договір» і саме його ідеями надихалося багато діячів Великої французької революції. Своїми демократичними і революційними поглядами він випереджав своїх друзів-енциклопедистів, і не в останню чергу через те стався його розрив з «Енциклопедією» (1757). До речі «дисертація» Руссо не зводилася до протиставлення простоти і чеснот первісних віків — зіпсутості й безчестю своєї доби, і не на науку й мистецтва самі собою покладав він відповідальність за її вади, — головну причину бачив у зневажливому ставленні до них державної еліти, як би ми тепер сказали. «...Хай першокласні вчені дістануть при дворі почесний притулок, хай вони дістануть там єдину гідну їх нагороду: можливість сприяти своїм впливом щастю народів, яких вони навчають мудрості; лише тоді побачать люди, на що здатні чеснота, наука і влада, збуджувані духом благородного змагання і діючи у згоді на добро людського роду. Але доти, поки, з одного боку, буде тільки влада, а з другого — тільки пізнання і мудрість, вчені мало коли думатимуть про великі речі, владарі робитимуть добрі вчинки ще рідше, а народи будуть усе такими ж вадливими, зіпсутими і нещасними». Але не ця його теза опинилася в центрі дискусій про вплив наук і мистецтв на суспільство.

На жаль, французьким просвітителям і енциклопедистам невідомі були праці їхнього сучасника, великого італійця Джамбаттісти Віко, який, попри релігійно-міфологічні елементи в своєму вченні, фактично заклав основи філософської антропології і багато зробив для розуміння історії народів у їхньому піднесенні й занепаді (передбачивши пізніші теорії історичних циклів). Цікаво, як би відгукнулися вони на його вчення про еволюцію людської природи в історії та про три види цієї природи: «поетичну», яка «приписувала тілам буття Божественних одухотворених субстанцій», а водночас була дикою й нелюдською; другу — «героїчну», коли герої приписували їй уже не божественне буття, а лише божественне походження; третю — «розумну, людську», яка визнає своїми законами «совість, розум і обов'язок». Віко дорікав ученим за неувагу до людської особистості, якої вони не бачили за своїми абстракціями. Цікаво, що майже через три століття аналогічний закид зробив Е.Гуссерль у своїй книзі «Криза європейських наук і трансцендентальна феноменологія» (1936), вбачаючи гріх європейської науки від часів Галілея в тому, що вона перетворила людину в «голий науковий факт», оминувши головні проблеми її екзистенції.



Малюнок Володимира ГУРИ

Але вернімося до Руссо, власне, до його трактату про науки й мистецтва, бо взагалі його ідеологія і творчість незмірно ширші. Він зазнавав критики і справа, і зліва, якщо висловлюватися сучасною термінологією. Серед тих, хто гостро виступив проти нього, був і оригінальний мислитель-соціолог, один із найцікавіших ранньокomuністичних письменників, Мореллі. У своєму «Кодексі природи» він писав: «Одна академія поставила вченим запитання: чи сприяло відродження наук та мистецтв поліпшенню звичаїв? (...) Я гадаю, що ця знаменита корпорація вирішила покепкувати, присудивши премію сміливому софістові, який відповів на запитання негативно, і що він сам хотів насміятися з розуму, прийнявши за псущтя звичаїв ту справедливу зневагу, з якою навчили нас науки та мистецтва ставитися до різних нісенітниць. За псущтя звичаїв він прийняв те, що вади стали не такими брутальними, що фальшу поменшало, що стало менше тієї дикої і набундюченої похмурості, яка, неволячи людину, дає їй право осуджувати інших, що стало більше невимушеності й вільноти в життєвих взаєминах. Він не помітив чи випустив з уваги, що коли науки й мистецтва, викорінюючи варварство, намножуючи наші втіхи, в певних відношеннях ніби пробуджували жадобу, то діється це не тому, що цим знанням самим собою притаманні були такі лиходійні властивості, а тому, що вони, на нещастя, опиняються змішаними з трійлом усякого морального розтління, яке заражає все, до чого не доторкнеться» (Мореллі має на увазі ненависну йому приватну власність як джерело всіх бід людства).

Думка про те, що в поширенні зіпсутості й вад винні не науки й мистецтва, а самий суспільний лад, заснований на приватній власності, упереджує пізніші погляди соціалістичних мислителів, але ще далека від розуміння складної сукупності суспільних відносин. Але що найцікавіше: критикуючи і висміюючи Руссо, Мореллі сам виходить з досить подібної до руссоїстської характеристики глибокої зіпсутості сучасного йому суспільства («сумний стан розуму», принципів, законів моралі, по суті всієї цивілізації взагалі — причому виходить з природно-раціоналістичних критеріїв: за зразок сучасному йому людству він ставить дикі племена, які ще не відхилилися від «законів матері-природи»). І тільки крайнє захоплення своїм рецептом рятування людства (шляхом ліквідації приватної власності — в утопічно-спрошенському дусі — та дріб'язково-тиранічної регламентації суспільного і приватного життя) завадило йому побачити в Руссо свого спільника, принаймні в цьому, умовно кажучи, «антицивілізаційному» настановленні, хоч воно і мало в обох неоднаковий сенс.

У всякому разі, тогочасна філософія й література дають багато матеріалу, який показує, що непримиренний виступ Руссо проти фальшу цивілізації менше мав спільного із замилюванням у патріархальщині та з ходячими в усі епохи, в кожній на свій манер, сентиментальними сентенціями про втрачений рай та золотий вік, про те, що розпуста нашого часу, якої не знано раніше, добром не скінчиться, — але був породжений справді неприродним і трагічним становищем людини в світі, в суспільстві.

І хай хоч як помилявся Руссо в оцінці науки, мистецтва, цивілізації, хоч як спростовано його присуди і в учених трактатах, і самим історичним процесом, але незаперечним лишається інше — і важливіше: те, що драматичний протест Руссо акумулював у собі давні тривоги за долю людства, мав глибокий позитивний застережний зміст і покликав необоротні зміни в духовному житті Європи.

Цей крик сумління при вигляді нівечення природної людської істоти, цей біль душі при вигляді браку відповідей на головні питання совісті, при вигляді моральних і душевних втрат, яких зазнає людство на шляху поступу і якими платить за здобутки, — були почуті і знайшли потужний відгук серед найвеличніших розумів і сердець людства. Крізь увесь дев'ятнадцятий вік зоріє живий ряд цих світочів людства, які берегли живоплід людської совісті від чобота офіційного прогресу і розжеврювали людську душу на холодних вітрах буржуазного промислу.

Оборона людини, нарікання на притлумлення її нездоровим суспільством, тривожні голоси про її здрібнення, опошлення, виродження, заклики до оздоровлення, до плекання цільності, гідності й величі, потрясання смолоскипом ідеалу перед міщанською стихією, як і навпаки — захист «сірої» людини перед чавунною стопою державного «ідеалу», все це були — об'єктивно — різної форми, різного характеру і різної цінності свідчення про ненормальність, антилюдяність буржуазного, капіталістичного суспільства, і в своїй сукупності вони дають проти нього багатющий матеріал, — як і засвідчують немалі зусилля в позитивному розвитку людської духовності, в духовній інтенсифікації людини, в напруженні її внутрішніх ресурсів.

Від радянських часів ми призвичаїлися ті філософські категорії, що характеризували нелюдяність тодішнього буржуазного світу — «відчуження праці», «відчуження людини», «товарний фетишизм», «нелюдяні сили» та ін., — пов'язувати з Марксом і Енгельсом (оскільки саме вони дали найглибшу критику капіталізму, найбільш стрункий і всеохопний аналіз його структури), — однак елементи вказаних категорій були і в раніших мислителів. До ідеї відчуження, скажімо, підійшли ще Руссо, Гете, Шіллер, а Гегель докладно розвинув її.

Ідея Канта про самоцінність людини («Про людину ... як про вищу істоту вже не можна питати, для чого (*quod in finem*) вона існує. Її існування містить у собі вищу мету») — нині здається простою і samozрозумілою. На риторичному рівні, звісно. Свого ж часу вона мала реальний зміст і була мужньою не лише філософськи, а й політично — як заперечення різного роду теологічних і державних претензій на людину. Цей кантівський постулат явив цілу добу в гуманізмі, підводячи до визнання не тільки рівності й рівноцінності людей, а й права кожної людини на повноту буття і повноту самовиявлення як її найвищий обов'язок перед природою. На це останнє якось мало звертається уваги, — тим часом Кант, постулюючи самоцінність людини, водночас уявляв її і як засіб природи в її нескінченному розвитку й розгортанні: «Ми завжди буваємо тільки метою для невизначеної кінцевої мети»; всі випробування лю-



дини і людства «все-таки супроводжуються розвитком природних задатків у людському роді, і при цьому мета природи досягається, хоч це і не наша мета».

Є, здавалося б, суперечність між цими двома ідеями: самоцінність людини — і людина як засіб природи. Але ж задумом природи щодо людства мислиться його розвиток і розгортання, здійснення «морально-доброго» як родової досконалості, а це відповідає моральному призначенню особистості як «останній меті нашого існування» і прагненню до «культури душевних сил».

Але Кант говорить і про глибокий суспільний дискомфорт у цьому процесі зростання «культури душевних сил»: «Умілість не могла б розвинути в людському роді якимось інакше, як не під впливом нерівності між людьми, бо більшість людей, не потребуючи для того особливих спонук, механічно працює над потребами життя й забезпечує зручності та дозвілля для інших, які займаються не такими невідкладними справами, справами культури, науки і мистецтва і які тримають перших у стані пригнічення, суворої праці та мінімальної втіхи...»

Ця думка внутрішньо споріднена з виступами Руссо і Толстого проти наук, мистецтв і цивілізації, оскільки розвиток здібностей і витонченість смаків обранців досягається за рахунок основної, експлуатованої маси людності, приреченої на темноту і злиденність існування..

Одна з найграндіозніших ідей морального відродження людства та піднесення його до ідеалу належить Шіллеру. В моральному настрої, в початковому й кінцевому пунктах критики цивілізації вона має спільне з Руссо, але різниться від нього в пропонованих шляхах і засобах досягнення мети; тут Шіллер ближчий то до Канта (з яким дуже споріднений), то до Лессінга й Дідро.

«Тут здичавіння, там розслабленість: дві крайності людського занепаду, і обидві поєднуються в тому ж самому відтинку часу», — так характеризує він соціально-культурні суперечності європейських суспільств. Або: «Освіта глузду, якою не без підстав хваляться вищі стани, в загальному так мало облагороджує помисли, що швидше виправдовує розбещеність своїми вченнями».

(Нам з вами неважко оцінити довготривалу справедливість цієї думки!)

Однак Шіллер не обмежується такою загальною характеристикою, — він докладно аналізує «дух часу», в якому велич суспільства тримається на нікчемності окремої людини. «Звідки ж це невігідне співвідношення індивідів при вигодах цілого роду?» — питається він, немовби повернувши іншим боком думку Канта про те, що випробовування особистості обертаються розвитком природних задатків усього людського роду. — «Чому кожен окремий грек міг бути представником своєї доби, а окрема сучасна людина не зважить на це?» І Шіллер дає історично-соціальний аналіз життя, аналіз суспільно-політичного механізму, в якому «опинилися роз'єднаними держава і церква, закони і звичаї; втіха відділилася від роботи, засіб від мети, зусилля від винагороди. Вічно прикута до окремого малого уламку цілого, людина сама стає

уламком; вічно чуючи одноманітний шум колеса, яке вона сама приводить до руху, людина не здатна розвинути гармонію своєї істоти, і, замість того, щоб виразити людяність своєї природи, вона стає лиш відбитком свого заняття, своєї науки...»

Щоправда, в результаті цього розвивається суспільство, але — «невже... призначення людини полягає на тім, щоб заради певної мети зневажити саму себе?» Це вже прихована полеміка з Кантом.

За філософсько-етичною глибиною і драматизмом, з якими змальовано становище людини в феодально-капіталістичному суспільстві (а тепер ми можемо сказати, що це ще більшою мірою стосується сучасних суспільств) і показано духовні втрати людства, обlamування, вивітрювання і знелюднення людини, регрес людського, ціною якого оплачується голосний і ефектовний державний прогрес, — Шіллерові «Листи про естетичне виховання людини» мало мають собі рівних і до сьогодні.

Де ж вихід із такого тяжкого занепаду й дегуманізації? Шіллер не покладає надій на суспільство й державу, оскільки вони самі до цього стану допровадили. Політичні рухи, реформи й революції, на його думку, також не принесуть кардинального вирішення проблеми доти, поки ймовірні раціонально-етичні, громадсько-політичні зусилля не будуть підготовлені перетворювальною дією на окрему людину і на всю націю глибокого естетичного виховання силою мистецтва. Саме воно, і тільки воно, на думку Шіллера, повинно цілющо доповнити, виправити обікрадену, zdeформовану людську душу, дати людині повноту духовного буття — і водночас згармонізувати, облагородити й надихнути вищим змістом суспільство. Разом з тим у його концепції мистецтва й естетичного виховання закладене потужне і, можна сказати, революційне спрямування: «Будівля маячні і сваволі впаде, вона вже впала, як тільки ти впевнений у тому, що вона захиталася; але вона повинна сколихнутися всередині самої людини, не тільки в зовнішніх її виявленнях».

У концепції Шіллера мистецтво значною мірою втрачає свою кантівську суверенність і актуальніше підпорядковується людині, потребі розгортання її духовності. Під цим оглядом ближчі до Шіллера, ніж до Канта, і деякі інші великі мислителі, які присвятилися охороні людської совісті і людського покликання. Задля духовного здоров'я людини одні з них офірували все своє життя служінню мистецтву, інші ж, навпаки, жертвували й самим мистецтвом, накликаючи на нього погибель як на джерело зла й зіпсутості.

Тут цікаво зіставити двох чи не найбільших моральних пророків ХІХ століття — Джона Раскіна і Льва Толстого. Живучи в одну й ту саму добу, але в протилежних краях Європи, серед засадничо відмінних, а проте чи не одаковою мірою несправедливих суспільств, вони виробили великі за своїм характером і впливом, із схожими слабкостями, вчення; прожили багато в чому схожій життя, прагнучи на собі перевірити і справдити свої принципи («Я тут дбаю про перебудову світу, а слід би почати з самого себе», — так сформулю-

вав Раскін проблему, яка постала і перед Толстим), — і зверталися до народу з проповідями, в яких лунали однакові скарги й нарікання, але пропонувалися неоднакові поради й заклики.

Джон Раскін дав разючу критику англійського суспільства. Він засуджує капіталістичне виробництво, товарні відносини, багатство, гроші, технічні здобутки. Адже головне завдання «капіталістичного вчення» (його вислів) — збільшення кількості предметів обміну, незалежно від їхньої корисності чи шкідливості. Ця економічна практика, освячена економічною наукою, — фальшива. Завданням же істинної економічної науки, вважає Раскін, повинно бути збільшення кількості здорових і щасливих людей. Цим і тільки цим можуть славитися нації та держави, а не розмірами свого ринку, розмахом комерції, казковими гешефтами, технічними та науковими досягненнями. Насправді ж діється навпаки, і нація тамує в душі сором та ганьбу, споглядаючи виснажених голодом чоловіків та безплідних від злиднів жінок. Але й не в голоді ще найбільше зло. Багаті гублять душі бідних, відмовляючи їм у знанні, чеснотах, притлумлюючи їхню совість, позбавляючи їх духовного життя.

Розглядаючи здобутки і втрати людства в результаті капіталістичного прогресу, Раскін приходить до гіркого висновку: цивілізація будується на послідовному нищенні Краси, а нищення Краси — це є нищення людськості, самозаперечення людства. «З кожним днем мальовничість наших жител, нашого вбрання, наших свят, наших полів, краса нашого посуду і навіть нашої зброї зникає з життя і залишається тільки на сцені театрів або зберігається в музеях. Залізничі швидше, ніж будь-коли, допроваджують нас до найбільш вражаючих своєю красою місць земної кулі, та перш ніж вони дадуть нам можливість помилуватися цими місцевостями, вони спотворять їх своїми насипами й тунелями. Вони за кілька годин переносять нас углиб наших старих провінцій, надаючи нам нібито можливість подивляти патріархальні звичаї і старовинні строї, але раніше за нас вони встигли доставити туди журнали, які витравили ці звичаї, і ввести французькі моди, що замінили національну ношу. Готелі, рясно розсіяні по мальовничих місцевостях, дикою красою яких ми раніше милувалися, надають нам, щоправда, можливість зручно жити посеред скель та лісів, але для того, щоб їх побудувати, довелося висадити в повітря ці скелі, а для їх утримання розчистити ліси. Кожна нова залізниця, що проходить, як морщ, по обличчю батьківщини, позбавляє її частини краси. Наші старі мальовничі міста змінюються, наші ріки загачуються греблями і забруднюються. Ті з нас, хто живе зором, хто дістає вищу втіху від споглядання ліній і барв, з кожним днем більше й більше позбавляються видив, що захоплювали їхніх батьків, і змушені залишати батьківщину, щоб далеко од неї відшукувати ті виняткові місця, яких наші інженери ще не перетворили в бульвари, і те населення, яке ще не нарядилося в уніформи...»

Може, це претензії естета, які не мають ціни перед потребами поступу? Може, завдяки втраті якоїсь такої естетові краси зростають добробут і вигоди життя — те, що ми назвали б тепер «матеріальними благами»? Але де той

добробут і де здоров'я нації? З кожним днем зростає рівень злочинності і брутальнішають звичаї... «Наші міста являють собою пустелі з ткацькими верстатами замість палаців, а в народі, тим часом, немає одягу; ми закіптюжили нашим димом листя англійських лісів, а народ умирає з холоду; наші порти кишать торговельними кораблями, а народ мре з голоду...» Чи дано щось замість знищеної архітектури, замість лісових птахів і польових квітів? Чи дали людям обіцяне щастя взамін відібраних традицій, звичаїв, віри, краси?

Ці Єреміїні жалі могли б здатися ретроградними, якби ж не такий довгий був «список» цих великих ретроградів. І запропонована Раскіном програма порятунку (плекання Краси, «релігія краси» — це помимо соціальної філантропії та утопічних принципів перебудови промислового виробництва) видалася б не тільки нереальною, а й жалюгідною, якби не знати, що Краса в Раскіна — поняття таке широке й дійове, що обіймає всю тілесну й духовну природу людини і рівнозначна щастю. Це не банальне: «краса врятує світ» — трюїзм, що виродився в шоу-конкурси елітних дівчат. Отже, коли це утопія, то утопія велична і благородна, істинно гуманістична, на відміну від багатьох інших. Вона варта того, щоб її цінні елементи зберігали своє значення на майбутнє — особливо враховуючи широку практичну розробленість програми Раскіна та її пристосованість до життя реально-побутової людини, в чому її відмінність від концепції Шіллера (про яку сам Шіллер зізнавався: «Мої ідеї, почерпнуті більше з одноманітного спілкування з самим собою, ніж із багатого життєвого досвіду або з читання, не стануть зрікатися свого походження...»).

Критика Раскіном буржуазної цивілізації була значною мірою підготовлена аналогічною багато в чому критикою його співвітчизника Карлейля, який уподібнював сучасних «слуг мамони» біблійному Каїнові і розкривав їхній соціальний гріх. Друга мішень Карлейля — здрібнілість, мізернішання, плебейзація людини, вульгарна утилізація життя. Тут він багато в чому попереджає і Толстого, і Достоевського, і Ібсена, і Ролланів ідеалізм періоду «Жан-Крістофа», оскільки всім їм була ненависна філософія позитивізму і практика міщанської пародії на людину, і оскільки кінець XIX століття ще посилив ті конфлікти й проблеми загальногуманістичного характеру, що так гостро поставлені були в середині століття.

І чи випадкове те, що через кілька десятиліть після Карлейля і Раскіна дуже схожі слова й проповіді (але з ще більшим драматизмом релігійно-етичного і «вселюдського» мотивів) залунали в російській літературі.

«Уверяют, — каже у Достоевського старець Зосима, — что мир чем далее, тем более единится, слагается в братское общение тем, что сокращает расстояния, передает по воздуху мысли. Увы, не верю таковому единению людей. Понимая свободу, как приумножение и скорое утоление потребностей, искажают природу свою, ибо зарождают в себе много бессмысленных и глупых желаний, привычек и нелепейших выдумок... Спрашиваю я вас: свободен ли такой человек?»

И не дивно, что вместо свободы впали в рабство, а вместо служения братолюбия и человеческому единению впали, напротив, в отъединение и уединение... А потому в мире все более и более угасает мысль о служении человечеству, о братстве и целостности людей и воистину встречается мысль сия даже уже с насмешкой...» («Братья Карамазовы»).

Або ось інша сторона цієї проблеми:

«Спешат, гремят, стучат и торопятся для счастья, говорят, человечества! Слишком шумно и промышленно становится в человечестве, мало спокойствия духовного», — жалуется один удалившийся мыслитель. «Пусть, но стук телег, подвозящих хлеб голодному человечеству, может быть лучше спокойствия духовного», — отвечает тому победительно другой, разъезжающий повсеместно мыслитель, и уходит от него с тщеславием. Не верю я, гнусный Лебедев, телегам, подвозящим хлеб человечеству! Ибо телеги, подвозящие хлеб всему человечеству, без нравственного основания поступку могут прехладнокровно исключить из наслаждения подвозимым значительную часть человечества, что уже и было...» («Подросток»).

Сокровенні сумніви самого Достоевського, його сарказм і часом злоба відчутні в сотнях реплік і полемік його героїв, у болісній іронії: «Нынче век либеральный, век пароходов и железных дорог»; «Что Бога-то жалко? Химия, брат, химия»; або в славній лайці Дмитра Карамазова на адресу вчених-«хіміків»: «Ух, Бернарды! Много их расплодилось!»; «Ух, карьеру они мастера!» Звичайно, голос трохи озлобленого на інтелігентну або зайняту якоюсь працею частину людства невдалого офіцера російської армії Дмитра Карамазова був би не дуже авторитетним, якби ж не та властивість письма Достоевського, що він свої власні суперечливі думки часто висловлював голосами найрізноманітніших своїх персонажів, особливо ж тих, які були частиною його самого. А велика його нелюбов до тих, кого називав «хіміками» і «Бернардами» — безсумнівна і озивалася в його творах багатоманітно, ідучи, можливо, і від його ворожості до покоління російських «нігілістів» типу Базарова та пізніших «бомбістів»..

Та ось послухаймо об'єктивнішого генія, яснополянського мислителя в сені його слави, Льва Толстого, почуймо інший тон, інші слова:

«Все, что мы называем культурой, наши науки, искусства, усовершенствования приятностей жизни, — это попытки обмануть нравственные требования человека; все, что называем гигиеной и медициной, — это попытки обмануть естественные, физические требования человеческой природы»; всі успіхи наук «до сих пор не улучшили, а скорее ухудшили положение большинства, т.е. рабочего». Чи це не голос Руссо? До речі, Толстой називав Руссо одним із великих учителів людства — як і нашого Сквороду з його зосередженістю на внутрішній людині..

Назву справжньої науки, на думку Толстого, можна було б дати лише тій, яка вивчає, «в чем назначение и потому истинное благо каждого человека и всех людей. Эта-то наука и служила руководящей нитью в определении зна-

чения всех других знаний...» Поки не знаємо свого призначення, сенсу й мети життя, всяке інше знання марне... «Без науки о том, в чем назначение и благо человека, не может быть никакой науки, и потому без этого знания все остальные знания и искусства становятся, как они и сделались у нас, праздною и вредною забавой». Тут можна було б обережно заперечити Толстому або, принаймні, прокоментувати його слова. Власне, та гіпотетична «справжня» наука, про яку чи про брак якої він говорить, існує принаймні з часів античності і зветься вона: етика. Ось яке визначення дав їй автор -енної з численних праць під цією назвою Гассенді, мовби упереджуючи Толстого: «Частина філософії, що трактує про природу... була б цілком марною, якби вона не сприяла досягненню мети життя, а це і є предмет етики». Етика навчає, як слід жити в цьому світі.

Але тут мусимо додати — повертаючись до пасажу Толстого: на питання про те, в чому призначення людини, сенс і мета життя, впродовж усієї історії людства давали відповіді різні релігії та філософії — кожна свою. Жодна з цих відповідей не здобула загального визнання. Тож уявімо, як довго ще людство мало б чекати появи чи легалізації цієї єдиної справжньої науки, що давала б право на існування всім іншим, поки що несправжнім... Не кажучи вже про те, як могла б постати та справжня наука про людину без участі багатьох несправжніх... Тобто, мав рацію Бекон: потрібен обмін спостереженнями і знаннями різних наук, їхня взаємодія.

Звичайно, зазначені мотиви далеко не вичерпують усіх ідей Толстого і Достоевського, що стосуються цивілізації та наук у ній, як наведені цитати і репліки не окреслюють меж самих цих мотивів у їхніх творах.. Але, здається, вони засвідчують, що ці мотиви в обох письменників не є, як це часто думають і трактують, суто російським явищем, а є тільки російською модифікацією, навіть трохи запізненою, одного з головних спрямувань загальноєвропейської думки, одного з найболючіших моментів європейського духовного життя у нову добу (а ми ж узяли тільки кілька постатей, стількох полишивши — від Гюго до Роллана!).

Оскільки предметом свого виступу я обрав деякі уроки минулого, то вже не буду говорити про наш час, тим більше, що його проблеми в усіх на очах. Можна лише сказати, що сумніви, оскарження й застереження наших попередників не те щоб не були почуті, але якось ніби змаліли перед тим, що принесло 20 століття з його двома світовими війнами, геноцидами, голокостами, голодоморами, ядерними протистояннями.

Альберт Ейнштейн писав 1945 року: «Фізика знаходяться сьогодні в становищі Альфреда Нобеля, який винайшов найпотужнішу вибухову речовину свого часу — піроксилін. Нобель призначив премію за боротьбу за збереження і досягнення миру. Сьогодні фізика, які сприяють виготовленню найстрашнішої і найнебезпечнішої зброї всіх часів, відчувають схоже почуття відповідальності, інакше кажучи, почуття вини». Але людству не стало від того легше і безпечніше.

У 20 столітті завершилося підпорядкування науки державі — геополітиці великих держав. Фантазмагорійним символом цього підпорядкування могла б бути праця великих учених у концтаборах і «шарашках» на державу, яка їх туди милостиво помістила, або участь в експериментах над приреченими в'язнями. Але й робота в упривілейваних таємничих центрах над пошуком найефективніших засобів масового знищення людності відрізняється від державних шарашок тільки ступенем комфортності й забезпеченості. Та й поза цим, за умов економічної залежності науки від держави, — важко як ніколи говорити про свободу і відповідальність ученого. Але водночас як ніколи гостро відчувається потреба в цій відповідальності і потреба в цій свободі. А водночас і в етичному контролі вченого над собою. Бо стимули до злочинного використання можливостей науки дає не тільки політика держав, а й фанатизм чи марнославство окремих учених. Адже знаємо, що коли навіть держава забороняє небезпечні досліді з непередбачуваними для долі людства наслідками, то такий учений шукає свій шанс в іншій державі, де такі досліді не заборонені. Де тут свобода і де відповідальність?

Тому нині у всьому світі і наукова, і культурна громадськість так багато уваги приділяють етичним і філософським проблемам наукового і технологічного поступу. (Тут я оминаю іншу не менш важливу і також майже апокаліптичну тему — професійну працю на пониження духовності, якою зайнятий бізнес у сфері масової інформації та масової культури.)

Гуманітарний вимір наукового поступу — неунікнений і неминучий, бо він закладений у самопізнанні людини. Кожен крок у освоєнні, у пізнанні світу — це і крок у пізнанні місця людини в світі, а отже — і самовизначення людини. Це творення не лише людського життя, а й ноосфери. Кожне велике практичне або наукове відкриття дарує нові можливості, надії, страхи, збуджує уяву, виводить на поверхню приховані комплекси людини і змушує шукати способи подолання їх. Так було з опануванням вогню, відкриттям колеса, ідеєю геліоцентризму, дарвінівською ідеєю еволюції, теорією відносності, квантовою революцією, відкриттям ядерної енергії... Тепер людство осмислює перспективу свого буття чи небуття у віртуальному світі, у світі інтернетних мереж, біомолекулярної революції, клонування, у постбіологічному світі моделювання електронними системами розумових, нервових і психічних процесів з усіма можливими наслідками для змін суб'єктності у життєтворенні, з розумними машинами як імовірними наступниками людини в світовій еволюції. Вже всерйоз обговорюється поняття: постлюдство, не кажучи про постгуманізм. Але ж усе це чиниться в межах людської діяльності та людської свідомості, і вийти поза них немає можливості. Тож людський, гуманітарний вимір залишається визначальним.

Інша річ, що нині відчувається пересиченість і втома як від тріумфів на шляху поступу, так і від апокаліптичних прогнозів; є, сказати б, розчарування і в розчаруваннях. Це ускладнює проблему етичних оцінок, але не знімає її. Майбутнє або буде людським, або його не буде.