

Філософська думка

[6 1976]

**ДО УВАГИ ПРОПАГАНДИСТІВ І СЛУХАЧІВ
ТЕОРЕТИЧНИХ СЕМІНАРІВ СИСТЕМИ
ПАРТІЙНОГО НАВЧАННЯ**

На сторінках журналу «Філософська думка» друкуються статті на допомогу пропагандистам і слухачам теоретичного семінару з теми: «Актуальні проблеми теорії і політики КПРС у світлі рішень XXV з'їзду партії». У цьому номері публікуються статті: «XXV з'їзд КПРС і актуальні проблеми розвитку історичного матеріалізму», *Марценюк С. П.* — «XXV з'їзд КПРС про особу розвинутого соціалізму»; *Сохань Л. В.* — «Соціально-психологічний і моральний клімат, сприятливий для розвитку людини».

З М І С Т

XXV з'їзд КПРС і актуальні проблеми розвитку історичного матеріалізму	3
Марценюк С. П. (Чернігів) — XXV з'їзд КПРС про особу розвинутого соціалізму	9
Характерні риси соціалістичного способу життя	
Сохань Л. В.—Соціально-психологічний і моральний клімат, сприятливий для розвитку людини	18
<hr/>	
Кримський С. Б.—Ідейне джерело творчого досвіду діалектико-матеріалістичної філософії. (До 60-річчя «Філософських зошитів» В. І. Леніна)	29
Проблеми взаємозв'язку науки і практики	
Іванов В. П.—Гносеологічний аспект спадкоємності людського досвіду	42
Методологічні проблеми спеціальних наук	
Ткаченко О. М.—Поняття особистості в науково-категоріальному апараті психології	55
Озадовська Л. В.—Аналіз рівнів об'єктивності теоретичного знання у сучасній фізиці	66
Наукові повідомлення	
Костюк В. М. (Одеса) — Етика Канта і сучасна логіка	74
Критика буржуазної ідеології	
Табачковський В. Г.—Метафізичне обмеження предмета філософії як вияв кризи сучасного ідеалізму	82
Кошарний С. О.—Суперечності феноменологічної філософії Е. Гуссерля та сучасний ірраціоналізм	94
Любвицький Я. В.—Критика абсолютного ідеалізму Т. Еліота	105
Шлайфер Н. Ю. (Дніпропетровськ) — Відносини між народами в кривому дзеркалі американської філософії протестантизму	113
Рецензії	
Черкасова С. І., Комунаров С. М.—Про структуру, функції і типологію продуктивних сил	120
Ільченко О. Є.—Людина — найвища цінність соціалістичного суспільства	122
Безпальчий В. Ф.—Науково-технічна революція і діяльність особи	124
Колодний А. М.—Релігія як соціально-історичний феномен	127
Показник статей, вміщених у журналі «Філософська думка» 1976 року	132
Наші автори	136

СОДЕРЖАНИЕ

XXV съезд КПСС и актуальные проблемы развития исторического материализма. *Марценюк С. Ф.* (Чернигов) — XXV съезд КПСС о личности развитого социализма. ХАРАКТЕРНЫЕ ЧЕРТЫ СОЦИАЛИСТИЧЕСКОГО ОБРАЗА ЖИЗНИ. *Сохань Л. В.* — Социально-психологический и моральный климат, благоприятный для развития человека. ♦ *Крымский С. Б.* — Идейный источник творческого опыта диалектико-материалистической философии. (К 60-летию «Философских тетрадей» В. И. Ленина). ПРОБЛЕМЫ ВЗАИМОСВЯЗИ НАУКИ И ПРАКТИКИ. *Иванов В. П.* — Гносеологический аспект преемственности человеческого опыта. МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ СПЕЦИАЛЬНЫХ НАУК. *Ткаченко А. Н.* — Понятие личности в научно-категориальном аппарате психологии. *Озадовская Л. В.* — Анализ уровней объективности теоретического знания в современной физике. НАУЧНЫЕ СООБЩЕНИЯ. *Костюк В. Н.* (Одесса) — Этика Канта и современная логика. КРИТИКА БУРЖУАЗНОЙ ИДЕОЛОГИИ. *Табачковский В. Г.* — Метафизическое ограничение предмета философии как проявление кризиса современного идеализма. *Кощарный С. А.* — Противоречия феноменологической философии Э. Гуссерля и современный иррационализм. *Любимый Я. В.* — Критика абсолютного идеализма Т. Элиота. *Шлайфер Н. Е.* (Днепропетровск) — Отношения между народами в кривом зеркале американской философии протестантизма. РЕЦЕНЗИИ. *Черкасова С. И., Коммунарков С. Н.* — О структуре, функциях и типологии производительных сил. *Ильченко О. Е.* — Человек — высшая ценность социалистического общества. *Беспальчий В. Ф.* — Научно-техническая революция и деятельность личности. *Колодный А. Н.* — Религия как социально-исторический феномен. УКАЗАТЕЛЬ СТАТЕЙ, ПОМЕЩЕННЫХ В ЖУРНАЛЕ «ФІЛОСОФСЬКА ДУМКА» В 1976 ГОДУ. НАШИ АВТОРЫ.

CONTENTS

The 25th. Congress of the CPSU and Urgent Problems of the Historical Materialism Development. *Martsenjuk S. F.* (Chernigov) — The 25th Congress of the CPSU on the Personality of Developed Socialism. CHARACTERISTIC FEATURES OF THE SOCIALIST MODE OF LIFE. *Sokhan' L. V.* — Sociopsychological and Moral Climate Favourable for Development of Man. ♦ *Krymskij S. B.* — An Ideological Source of Creative Experience of Dialectico-Materialistic Philosophy. (On the 60th Anniversary of "Philosophical Records" by V. I. Lenin). PROBLEMS OF SCIENCE AND PRACTICE INTERRELATION. *Ivanov V. P.* — Gnoseological Aspect of the Human Experience. METHODOLOGICAL PROBLEMS OF SPECIAL SCIENCES. *Thachenko A. N.* — Category of Personality in the Scientific and Categorical Apparatus of Psychology. *Ozadovskaja L. V.* — Analysis of Objectivity Levels of Theoretical Knowledge in Modern Physics. SCIENTIFIC COMMUNICATIONS. *Kostjuk V. N.* (Odesa) — Kant's Ethics and Modern Logic. CRITICISM OF BOURGEOIS IDEOLOGY. *Tabachkovskij V. G.* — Metaphysical Limitation of the Philosophy Subject as a Manifestation of Crisis in Modern Idealism. *Kosharny S. A.* — Contradictions of Phenomenological Philosophy of E. Husserl and Modern Irrationalism. *Ljubivij Ja. V.* — Criticism of Absolute Idealism of T. Eliot. *Shlajfer N. E.* (Dnepropetrovsk) — Relations Among Peoples in Distorting Mirror of American Philosophy of Protestantism. REVIEWS. *Cherkasova S. I., Kommunarov S. N.* — On Structure, Functions and Typology of Productive Forces. *Il'chenko O. E.* — The Man as a Highest Value of Socialist Society. *Bespal'chij V. F.* — Scientific and Technological Revolution and Activity of the Personality. *Kolodnyj A. N.* — Religion as a Socio-Historical Phenomenon. INDEX OF ARTICLES PUBLISHED IN THE JOURNAL "FILOSOF'S'KA DUMKA" FOR 1976. OUR AUTHORS.

XXV з'їзд КПРС

і актуальні проблеми розвитку історичного матеріалізму

Двадцять п'ятий з'їзд КПРС є історичною віхою на шляху до комунізму. У його документах яскраво відображена своєрідність того періоду, який переживає нині наше суспільство, сформульовані нові, висунуті життям завдання, визначені основні напрями й цілі внутрішньої і зовнішньої політики Радянського Союзу. Синтезуючи багатий досвід соціалістичного й комуністичного будівництва, акумулюючи колективну творчу думку партії, з'їзд вказав шляхи дальшого розвитку суспільства зрілого соціалізму, дав зразки глибоко наукового аналізу корінних проблем сучасного суспільного розвитку.

Накреслюючи нові завдання комуністичного будівництва, КПРС спирається на марксизм-ленінізм як на свою теоретичну основу, завдяки якій забезпечується науковий підхід до визначення політики партії в усіх галузях суспільного життя. Розкриваючи перед нашим суспільством широку історичну перспективу, визначаючи основні напрями соціально-економічного, політичного й духовного розвитку на багато років уперед, даючи змогу правильно орієнтуватися у міжнародних подіях, марксизм-ленінізм перебуває у нерозривному зв'язку з революційно-перетворюючою практикою, постійно спрямований на творче осмислення закономірностей і особливостей сучасної суспільної дійсності в усій складності і багатогранності її виявів.

Партія надає першорядного значення дальшому розвитку марксистсько-ленінської теорії. Виходячи з ленінського положення про те, що «політична лінія марксизму... нерозривно зв'язана з його філософськими основами»¹, КПРС розглядає творчий розвиток марксистсько-ленінської теорії як необхідну умову виконання поставлених у партійній Програмі завдань створення матеріально-технічної бази комунізму, удосконалення суспільних відносин, формування нової людини, як умову дальшого розвитку соціалістичного способу життя.

Піклування партії про дальший розвиток марксистсько-ленінської теорії відбилося у матеріалах XXV з'їзду Комуністичної партії Радянського Союзу, у тій увазі, яка приділяється питанням марксистсько-ленінської філософської науки і, зокрема, актуальним проблемам історичного матеріалізму.

Партія високо оцінює значення історичного матеріалізму, його методологічну роль в ефективній творчій розробці всього комплексу соціально-теоретичних питань, що їх висуває сучасне суспільне життя, назрілі завдання комуністичного будівництва. Як підкреслюється у редакційній статті газети «Правда» «Високий обов'язок радянських філософів», нині «виняткової актуальності набувають проблеми марксистсько-ленінської соціально-філософської теорії — історичного матеріалізму»². Епохальні зміни у житті людства, спричинені перемогою і зміцненням світового соціалізму, успіхами міжнародного комуністичного й робітничого руху, величні й відповідальні завдання комуністичного будівництва, на виконання яких спрямовані нині зусилля радянських людей, — усе це вимагає дальшого розвитку загальнотеоретичних основ суспільствознавства, соціологічного узагальнення і філософсько-

¹ Ленін В. І. Повне збір. тв., т. 17, с. 392.

² «Правда», 1975, 19 септембра.

го осмислення закономірностей сучасного суспільного життя і суспільного розвитку. Історичний матеріалізм дає єдино правильні загально-теоретичні й методологічні орієнтири для глибокого комплексного вивчення цих актуальних проблем.

Високі вимоги до соціальної теорії, що їх висуває суспільство розвинутого соціалізму, велика роль безпосередньої продуктивної сили, роль, яку дедалі більше освоює сучасна наука,— усе це свідчить про те, що нині існує потреба у значному поліпшенні якості і піднесенні ефективності наукових досліджень, удосконаленні їх організації. «Подібно до того,— зазначає Генеральний секретар ЦК КПРС товариш Л. І. Брежнев,— як у промисловості й сільському господарстві ми не можемо тепер зробити буквально кроку вперед без допомоги новітніх досягнень науки, так і в нашому суспільному житті розвиток науки — необхідна база для прийняття рішень, для повсякденної практики. Партія завжди підтримувала й буде підтримувати новаторський, ленінський підхід до вивчення складних суспільних явищ, зусилля наших теоретичних кадрів, спрямовані на розвиток суспільної теорії, на творчий аналіз дійсності»^{2а}. Партія скеровує радянських філософів на дальшу розробку фундаментальних питань історичного матеріалізму, необхідну для правильного розуміння цілісної картини сучасного суспільного життя, для глибокого наукового узагальнення досвіду соціалістичного і комуністичного будівництва, поглиблення наших знань про закономірності і сучасні тенденції розгортання світового революційного процесу.

Надаючи великого значення розвитку соціальної філософії, «партія спрямовує радянських філософів на підготовку концептуальних праць, що розвивають історичний матеріалізм і як загальносоціологічну теорію, і як соціально-філософське знання»³, закликає філософів і соціологів принципово, по-новаторському розробляти нові актуальні питання наукової теорії. Як підкреслює член Політбюро ЦК КПРС Перший секретар ЦК КП України товариш В. В. Щербицький, «кожен новий етап комуністичного будівництва висуває все більш відповідальні завдання, зв'язані з дослідженням закономірностей розвитку суспільства. Вивчення шляхів будівництва матеріально-технічної бази комунізму, вдосконалення суспільних відносин, виховання нової людини — це найважливіше завдання вчених-суспільствознавців. Після XXIV з'їзду КПРС посилилась їхня увага до розробки актуальних проблем теорії і практики комуністичного будівництва...»⁴. В цілому підвищився ідейно-теоретичний рівень суспільствознавчих праць. Філософи й соціологи республіки успішно розробляли загальнотеоретичні проблеми прогнозування суспільних явищ і процесів, питання взаємозв'язку соціального пізнання й суспільної практики. Помітних зрушень досягнуто в аналізі загальносоціологічних аспектів теорії управління соціальними процесами, у дослідженні взаємовпливу соціального й науково-технічного прогресу, закономірностей розвитку радянського суспільства у період будівництва комунізму.

Разом з тим здобутки філософів і соціологів нашої республіки можуть бути набагато вагомішими. Як зауважив товариш В. В. Щербицький, «розмах, глибина наукових досліджень ще не повною мірою відповідають завданням суспільної практики»⁵. У минулий період філософи «більше досліджували проблеми діалектики як логіки і тео-

^{2а} Брежнев Л. І. Ленінським курсом. Т. 2. К., 1972, с. 58.

³ «Правда», 1975, 19 сентября.

⁴ Матеріали XXV з'їзду Комуністичної партії України. К., 1976, с. 37.

⁵ Там же, с. 38.

рії пізнання, але менше вивчали діалектику різних сфер об'єктивної дійсності. В результаті послаблені вивчення діалектики суспільного розвитку і розробка методологічних проблем суспільних наук, недостатньо здійснюється філософський синтез новітніх даних суспільствознавства»⁶. Дбайлива, планомірна робота філософів і соціологів для дальшого розвитку загальносоціологічної теорії, збагачення нашого соціально-філософського знання є запорукою успішного подолання згаданих недоліків.

Серед таких актуальних проблем чільне місце посідають питання, що стосуються діалектики сучасної епохи, загальних і специфічних законів суспільного розвитку, природи суспільних відносин, складної картини відображення соціальних явищ і процесів у суспільній та індивідуальній свідомості.

Відповідальним, інтегруючим завданням є дальша розробка теорії соціального пізнання, всебічне вивчення органічного взаємозв'язку соціального пізнання із суспільною практикою. Аналіз цієї складної проблематики дає змогу відтворити у теорії широку картину взаємодії багатьох сторін сучасного суспільного розвитку, дослідити взаємний вплив різних галузей суспільного життя, дати вагоме теоретичне обґрунтування практики комуністичного будівництва, що розгортається у нашій країні.

Розробляючи теорію соціального пізнання і дії, представники історичного матеріалізму дбають і про удосконалення методологічних засад теорії. Партійне завдання — «разом з ученими інших гуманітарних спеціальностей створити... цілу галузь досліджень методологічних питань суспільних наук»⁷⁻⁸ — зобов'язує філософів соціального профілю, що працюють в Українській РСР, ще активніше розгорнути роботу по дальшому розвитку методології соціальних досліджень.

XXV з'їзд вказав на необхідність поліпшити якість дослідження проблем розгортання сучасної науково-технічної революції, оптимізації екологічного балансу, управління демографічними процесами. Розробка цих проблем, як відомо, триває вже кілька років і дала чимало наукової інформації, однак потрібно зазначити, що її соціально-філософське осмислення ще не завжди відповідає сучасним вимогам. Так, марксистсько-ленінська теорія НТР має повніше враховувати специфічність процесів її розгортання в рамках різних соціально-економічних систем, глибше, детальніше вивчати органічний взаємозв'язок між закономірностями соціального й науково-технічного прогресу, ті соціальні передумови, які забезпечують розгортання науково-технічної революції.

Вельми важливим завданням, що постало останніми роками, зокрема у зв'язку із значним зростанням технологічного потенціалу людства, прискоренням сучасного науково-технічного прогресу, є ґрунтовний науковий аналіз відношення між природою і суспільством, вивчення основних тенденцій взаємодії людини з природним середовищем, передбачення перспектив їх майбутнього розвитку.

Неодмінною умовою усіх цих досліджень є, насамперед, аргументований аналіз історичних переваг соціалістичного суспільного ладу як такого, з яким пов'язане майбутнє світової цивілізації, прогрес науки й техніки, всебічний і гармонійний розвиток людини. «Ми підійшли зараз до такого рубежу,— підкреслив у своїй промові на ювілейній сесії АН СРСР товариш Л. І. Брежнев,— коли на весь зріст поста-

⁶ «Правда», 1975, 19 сентября.

⁷⁻⁸ «Правда», 1975, 19 сентября.

ло питання про генеральні напрями дальшого техніко-економічного розвитку, про вироблення на тривалий строк стратегії науково-технічного прогресу. Будуючи комунізм, ми повинні якомога ясніше уявляти, яким буде виробничий апарат майбутнього суспільства»⁹. Саме у цьому в кінцевому підсумку полягає головна причина того пильного інтересу, що його виявляє до згаданих проблем марксистсько-ленінська соціально-філософська теорія.

Дальший розвиток теорії створення матеріально-технічної бази комунізму, на важливості якої наголосив XXV з'їзд КПРС, потребує й значного поглиблення теорії суспільно-економічної формації. Протягом минулих років цій ділянці історичного матеріалізму не завжди приділялася належна увага,— отож, завдання дальшого її розвитку є нині особливо актуальним і відповідальним. Всебічно враховуючи досягнутий рівень історичних знань, аналізуючи новітній хід соціального прогресу, особливості розвитку сучасних соціальних процесів, гостро й аргументовано розвінчуючи буржуазне й ревізіоністське спотворення цієї корінної проблеми марксистсько-ленінського вчення про суспільство, філософи й соціологи у співдружності з представниками інших суспільних наук мають істотно поглибити й розвинути далі вчення про суспільно-економічні формації і передусім про закономірності становлення комуністичної формації.

Теорія суспільно-економічної формації розкриває об'єктивну логіку розвитку суспільства в цілому, слугує основою для порівняння особливостей соціального розвитку в окремих країнах. У ній, з одного боку, безпосередньо конкретизується знання про загальні закономірності суспільного розвитку, з другого ж — вона вичає цілу низку більш вузьких проблем історико-матеріалістичної теорії. Тому для успішного розвитку теорії формації слід поглибити наші знання про ряд істотних компонентів формації — зокрема про особливості дії рушійних сил суспільного розвитку, формування об'єктивних умов і впливу суб'єктивного фактора, про типи і критерії суспільного прогресу, закономірності політичної організації суспільства, діалектику розвитку суспільних відносин і особливо відносин між класами. Слід далі розвивати теорію класів, класових відносин, класової боротьби, всебічно враховуючи новітню розстановку класових сил у країнах капіталу, посилення антимонополістичної боротьби, сучасні особливості формування союзу робітничого класу з іншими верствами трудящих, загальні тенденції розвитку світового революційного процесу. Позитивна розробка цих проблем, успіх у нашій наступальній боротьбі проти ворожої ідеології тісно пов'язані і зі своєчасним викриттям «модернізованих» варіантів апології капіталізму, з розвінчанням буржуазно-ліберального і сектантсько-догматичного, ревізіоністського перекручення марксизму-ленінізму, з критичним аналізом спроб наших ідейних супротивників спекулювати на недостатній дослідженості деяких аспектів сучасного суспільного життя.

У республіці має ще ширше розгорнутися дослідницька робота, пов'язана з оцінкою перспектив розвитку міжнародних відносин, взятих у їхній цілокупності, з аналізом особливостей розвитку спільностей різної природи і масштабу — класів, націй, народів. Вивчення історично-закономірного становлення і розвитку тенденції до мирного співіснування, дослідження її чинників — і передусім всебічний науковий аналіз її глибинного зв'язку з дальшим зміцненням світового соціалізму, який став нині визначальним фактором суспільного розвитку,— ці

⁹ «Правда», 1975, 8 октябрия.

питання соціально-філософської теорії набувають нині надзвичайної актуальності. Як підкреслив у доповіді на XXV з'їзді КПРС товариш Л. І. Брежнев, історичні успіхи світового соціалізму стають нині все вагомішими, зростання його могутності — все відчутнішим, вплив країн соціалізму на хід світових подій — дедалі сильнішим. «Разом з розвитком кожної соціалістичної нації, зміцненням суверенітету соціалістичних держав все тіснішими стають їх взаємозв'язки, виникає все більше елементів спільності у їх політиці, економіці, соціальному житті, відбувається поступове вирівнювання рівнів розвитку. Цей процес поступового зближення країн соціалізму цілком певно проявляється нині як закономірність»¹⁰. Дослідження цієї закономірності, вивчення діалектики розвитку світової системи соціалізму, тих фундаментальних якісних зрушень, які відбуваються у сучасному світі під впливом теорії і практики соціалізму, належать до першочергових завдань історичного матеріалізму.

Практика комуністичного будівництва у нашій країні ставить на порядок денний, як підкреслив товариш Л. І. Брежнев, творче дослідження теоретичних питань розвинутого соціалізму, закономірностей його переростання в комунізм, розкриття механізму їх дії і використання¹¹. Шлях до пізнання — це глибоке наукове вивчення всієї сукупності проблем, пов'язаних з дальшим розгортанням комуністичного будівництва. За накресленнями партії філософи і соціологи нашої республіки працюватимуть у десятому п'ятиріччі над великим комплексом питань, що стосуються діалектики розвитку суспільства зрілого соціалізму, удосконалення його соціально-класової структури і політичної організації, закономірностей його переростання в комунізм. «Наші вчені-суспільствознавці, — зазначив товариш В. В. Щербицький у промові на Загальних зборах АН УРСР, — покликані більш активно і цілеспрямовано аналізувати такі суспільно-політичні процеси, як зближення і зміцнення єдності класів і соціальних груп, націй і народностей нашої країни, закономірності розвитку радянського народу як нової історичної спільності людей. Треба забезпечувати вироблення науково обгрунтованих рекомендацій у галузі формування світогляду і виховання трудящих...»¹². Слід поглибити наші знання про історично закономірний процес становлення нової людини, про розвиток соціалістичного способу життя як однієї з найважливіших передумов її формування.

Виняткова увага науковців до проблем розвитку соціалістичного способу життя зумовлена актуальними завданнями практики комуністичного будівництва, ідеологічної роботи, сучасним розвитком марксистсько-ленінської теорії.

Дослідження закономірностей соціалістичного способу життя — відповідальне завдання, поставлене партією перед радянськими суспільствознавцями. Ключовим моментом у цьому комплексному дослідженні є створення ґрунтовної теорії розвитку соціалістичного способу життя, проблематика якої слугує засобом конкретизації марксистсько-ленінського вчення про суспільство і людину стосовно практики комуністичного будівництва в нашій країні.

Загальносоціологічні основи цієї теорії розробляються представниками історичного матеріалізму, зусилля яких зосереджуються нині на вивченні таких фундаментальних аспектів, як аналіз статусу самої ка-

¹⁰ Матеріали XXV з'їзду КПРС, с. 6.

¹¹ Див.: Там же, с. 240.

¹² «Вісник Академії наук Української РСР», 1975, № 12, с. 7—8.

тегорії «спосіб життя людей», вивчення тих форм відносин між людьми, які вона фіксує, з'ясування її ролі у пізнанні законів, структури, функціонування і розвитку суспільства, визначення методологічних засобів для зображення класового характеру способу життя суспільства, наукового дослідження докорінної протилежності соціалістичного і капіталістичного способів життя.

Масштабність і новизна завдань нинішнього п'ятиріччя, велич історичної перспективи розвитку сучасного реального соціалізму — усе це вимагає мобілізації зусиль радянських вчених-суспільствознавців, глибокого усвідомлення ними тих вимог, що їх ставить до марксистсько-ленінської філософії і соціології Комуністична партія.

Висока партійна оцінка теоретичної роботи накладає на філософів і соціологів нашої республіки ще більш відповідальні обов'язки. Керуючись рішеннями XXV з'їзду КПРС і XXV з'їзду КП України, настановами і вказівками партії, співробітники Академії наук Української РСР, кафедри історичного матеріалізму Київського університету, працівники філософських кафедр вузів республіки мають докласти усіх зусиль для того, щоб значно піднести якість і ефективність теоретичних розробок, далі розгорнути наукове пізнання нових явищ у суспільному житті, ґрунтовно узагальнювати досвід радянського народу в соціалістичному й комуністичному будівництві, озброювати трудящих знанням марксистсько-ленінської теорії, глибоким розумінням політичної лінії КПРС, тих величних завдань, які поставлені XXV з'їздом Комуністичної партії Радянського Союзу.

* * *

В передовій статті розглядаються актуальні проблеми розвитку історичного матеріалізму, висунуті в матеріалах XXV з'їзду КПРС.

XXV з'їзд КПРС про особу розвинутого соціалізму

У матеріалах XXV з'їзду КПРС проблема розвитку особи соціалістичного суспільства посідає одне з центральних місць. І це закономірно, адже суспільство розвинутого соціалізму зосереджує головну увагу на максимальному задоволенні матеріальних і духовних потреб людини, на розвитку її здібностей та обдарувань. Рішення з'їзду, здійснення грандіозної програми соціального розвитку незаперечно свідчать, що Комуністична партія докладает максимум зусиль для формування гармонійної особистості — активного творця нового суспільства.

Перемога Великої Жовтневої соціалістичної революції і побудова розвинутого соціалізму в СРСР створили об'єктивні умови для всебічного розвитку людини. Наслідком цих глибинних суспільних перетворень є виникнення нової історичної спільності людей — радянського народу і нового типу особи — радянської людини.

Генеральний секретар ЦК КПРС тов. Л. І. Брежнев на XXV з'їзді КПРС відзначив, що радянська людина — найважливіший підсумок шляху, пройденого нашою країною за роки Радянської влади. «Людина, яка зуміла, завоювавши свободу, відстояти її в найтяжчих боях. Людина, яка будувала майбутнє, не шкодуючи сил і йдучи на будь-які жертви. Людина, яка, пройшовши всі випробування, сама неспізнано змінилась, поєднала в собі ідейну переконаність і величезну життєву енергію, культуру, знання і вміння їх застосовувати. Це — людина, яка, будучи палким патріотом, була і завжди буде послідовним інтернаціоналістом»¹. Відданість справі комунізму, висока трудова і соціально-політична активність, мужність, витривалість, душевна щедрість, обдарованість, розум, почуття патріотизму і пролетарського інтернаціоналізму — такі чудові риси, що характеризують радянський народ. «Радянський народ — це справді великий, героїчний народ!»², — було підкреслено на XXV з'їзді нашої партії.

Конкретна особа соціалістичного суспільства є носієм загальних рис, притаманних нашому народові. Водночас вона має риси, властиві певній спільності людей — класові, нації, народності, колективу. Вона також втілює багато рис, що характерні для сучасної епохи загалом. Крім того, їй властиве і те суто індивідуальне, унікальне, що відрізняє її від інших людей.

Всією сукупністю соціальних рис і кожною з них окремо особа розвинутого соціалізму якісно відрізняється від особи попередніх суспільно-економічних формацій, так само як і комуністична формація, першою фазою якої є соціалізм, докорінно відрізняється від усіх експлуататорських суспільств. Адже чим глибші соціально-економічні перетворення, тим істотніше змінюється і сама людина. Соціалістична революція скасувала приватну власність на засоби виробництва, ліквідувавши тим самим основу для експлуатації людини людиною і соціальної нерівності, вперше в історії знищила класовий антагонізм і успішно здійснює формування соціальної однорідності.

¹ Матеріали XXV з'їзду КПРС. К., 1976, с. 98.

² Там же, с. 99.

Етапові розвинутого соціалізму відповідає єдиний соціалістичний тип особи, що належить до однотипної соціальної структури, яку складають робітничий клас, колгоспне селянство і трудова інтелігенція.

Важливу рису особи розвинутого соціалізму становить і те, що ця особа є представником великої і дружної сім'ї народів СРСР. Розв'язання національного питання на основі соціалістичної перебудови суспільства не лише забезпечує національну рівність, а й гарантує людині, кожній нації і народності рівні життєві можливості, створює всі умови для самореалізації і самовдосконалення. Спільність життєвих інтересів, єдність мети і завдань комуністичного будівництва згуртували народи в єдину сім'ю, як ніколи зміцнили у кожного трудівника почуття радянського патріотизму й соціалістичного інтернаціоналізму.

Однією з важливих рис особи розвинутого соціалізму є почуття загальнонаціональної гордості. Для радянської людини чуже й огидне будь-яке чванство щодо інших народів. «Загальнонаціональна гордість радянської людини — це величезне, містке, багатоще за своїм змістом почуття, — зазначає товариш Л. І. Брежнев. — Воно глибше і ширше від природних національних почуттів кожного зокрема з народів, які складають нашу країну. Воно увібрало в себе все найкраще, що створено працею, відвагою, творчим генієм мільйонів і мільйонів радянських людей»³. У нашого народу сформувалися нові спільні риси соціально-психологічного складу, єдиний радянський характер, соціалістична самосвідомість.

Особа розвинутого соціалізму — це представник сучасного соціалістичного трудового колективу, основного осередку життєдіяльності і самоутвердження особи. У колективі відбувається диференціація й інтеграція людей, розвиток і вдосконалення їх здібностей, інтересів, нахилів і виявлення людської індивідуальності загалом. Поряд з цим формується дедалі більша спільність інтересів. У процесі спільної праці і спілкування розкриваються всі духовні потенції та сутнісні сили особи. У колективі, у творчій праці відбувається активний процес соціалізації особи. Вона засвоює колективний досвід, успадковує його, вбирає кращі моральні риси і якості, а свій трудовий і життєвий досвід, набуті знання передає іншим. Моральне вдосконалення особи у колективі є закономірністю розвитку нашого суспільства.

Процес формування нової людини соціалістичного типу відбувається нині, на відміну від усіх попередніх епох, цілеспрямовано, під виховним впливом Комуністичної партії і Радянської держави. Великим творчим внеском у справу комуністичного виховання є рішення XXV з'їзду КПРС. Тов. Л. І. Брежнев у доповіді на з'їзді відзначив, що у роботі партії «питання ідейного виховання людей, проблеми формування нової людини — гідного будівника комунізму займали велике місце»⁴.

XXV з'їзд КПРС розробив програму і визначив основні напрями комуністичного виховання трудящих. «Справу комуністичного виховання, як і всю свою революційно-перетворюючу діяльність, — підкреслив тов. Л. І. Брежнев, — КПРС буде на міцному фундаменті марксистсько-ленінської теорії. Марксизм-ленінізм — це єдина надійна основа для розробки правильної стратегії і тактики»⁵.

³ Брежнев Л. І. Про п'ятдесятиріччя Союзу Радянських Соціалістичних Республік. К., 1973, с. 60.

⁴ Матеріали XXV з'їзду КПРС, с. 80.

⁵ Там же.

На основі аналізу практики партійних організацій був чітко визначений шлях підвищення ефективності ідейно-виховної роботи. «Це — комплексний підхід до постановки всієї справи виховання, тобто забезпечення тісної єдності ідейно-політичного, трудового і морального виховання з урахуванням особливостей різних груп трудящих»⁶.

Комплексний підхід у формуванні особи має три основні аспекти. По-перше, врахування всієї сукупності економічних, соціально-політичних і духовних факторів, які впливають на розвиток людини. По-друге, розгляд процесу виховання як формування гармонійно розвиненої особи. По-третє, ставлення до особи не як до «пасивного об'єкта», а як до активного суб'єкта процесу виховання, який прагне до самовдосконалення, самовиховання, самоствердження і соціальної активності.

Рішення XXV з'їзду КПРС свідчать про те, що вся економічна стратегія партії, здійснення соціальної програми підвищення матеріального і культурного рівня життя народу спрямовані на благо людини, бо тільки високорозвинуте індустріальне виробництво здатне такою мірою підвищити продуктивність праці, щоб забезпечити всі можливості для духовного розвитку всіх членів соціалістичного суспільства. Голова Ради Міністрів СРСР тов. О. М. Косигін на XXV з'їзді КПРС відзначив, що як внутрішня, так і зовнішня політика партії «служить найблагодороднішій і найгуманнішій меті — побудові комуністичного суспільства»⁷, якому властиве «повне і вільне розкриття всіх здібностей людини, її творчих сил...»⁸

Застосовуючи комплексний підхід у вивченні розвитку особи, можна виділити такі чинники, що впливають на її формування: 1) об'єктивні фактори макроструктури суспільства — соціалістичні виробничі відносини, загальнонародна соціалістична держава, належність до того чи до того класу або соціальної групи, нації, соціально-професійної групи; 2) суб'єктивні надбудовні фактори макроструктури: засоби масової інформації, художня література, мистецтво, наукова і популярна література; 3) елементи мікроструктури — партійна організація, комсомольська, профспілкova та інші громадські організації, сім'я, трудовий колектив, а також неформальні групи і міжособові стосунки.

Всі вони не рівноцінні за своїм впливом на особу — є серед них визначальні, є похідні. У процесі виховання потрібно враховувати всю складність і взаємозв'язок цих факторів, уміти, як учив В. І. Ленін, виділити головну ланку в тій чи тій конкретній ситуації. Дієвість всіх цих факторів зумовлюється цілеспрямованою і різнобічною виховною діяльністю Комуністичної партії, роботою державних і громадських організацій.

Головним компонентом комплексного підходу у формуванні особи є ідейно-політичне виховання. Суть його полягає у виробленні стійких ідейно-політичних переконань людини, що ґрунтуються на міцному фундаменті марксизму-ленінізму. До них належать: глибоке розуміння генеральної лінії нашої партії, її внутрішньої і зовнішньої політики, відданість справі партії і активна боротьба за втілення її в життя. Визначаючи критерії ефективності ідеологічної роботи, тов. Л. І. Брежнев підкреслив: «Мірило успіху політичного виховання мас, звичайно, конкретні діла. Комуністична ідейність — це сплав знань, переконання

⁶ Там же, с. 83.

⁷ Там же, с. 172.

⁸ Там же, с. 171.

і практичної дії»⁹. У самовідданій праці, активній громадській діяльності, у високій моральній поведінці яскраво виявляється комуністична ідейність радянських людей.

XXV з'їзд КПРС визначив такі головні напрями ідейно-виховної роботи партійних організацій: формування у широких мас трудящих комуністичного світогляду, комуністичного ставлення до праці, виховання радянського патріотизму, почуття загальнонаціональної гордості за свою Вітчизну, соціалістичного інтернаціоналізму, посилення боротьби з пережитками минулого у свідомості і поведінці людей, утвердження комуністичної моралі, наступальна боротьба проти буржуазної ідеології, антикомунізму, ревізіонізму і опортунізму різних гатунків і відтінків. Основними засобами ідейно-виховної роботи є політична освіта, система народної освіти і професійної підготовки, економічна освіта, засоби масової інформації і пропаганди, наука, література і мистецтво, культурно-освітні заклади. XXV з'їзд партії поставив завдання підвищити виховну роль, дієвість і ефективність впливу на людину цих ланок партійної роботи в масах.

Посідаючи провідне місце в ідейному вихованні, політична освіта забезпечує масове вивчення марксизму-ленінізму, як зазначалося на XXV з'їзді КПРС, становить найважливішу особливість розвитку суспільної свідомості на сучасному етапі. Марксизм-ленінізм озброює людину знанням об'єктивних законів суспільного розвитку, націлює на комуністичне перетворення дійсності, допомагає людині знайти своє місце у виконанні завдань, що стоять перед нашим суспільством. Нині, як зазначив тов. Л. І. Брежнев, головна увага в ідеологічній роботі повинна бути спрямована на поглиблене вивчення рішень XXV з'їзду партії¹⁰. Центральний Комітет КПРС прийняв постанову «Про завдання партійної освіти в світлі рішень XXV з'їзду КПРС», у якій відзначив, що глибоке засвоєння матеріалів з'їзду кожною радянською людиною є неодмінною передумовою втілення у життя великих завдань комуністичного будівництва. У постанові підкреслюється, що особливу увагу у пропаганді рішень з'їзду слід приділити перетворенню набутих знань в активну життєву позицію людей, керівництво до дії у розв'язанні актуальних проблем розвитку нашого суспільства. Ідеї з'їзду, які зрозуміли і з глибоким задоволенням сприйняли мільйонні маси, «дедалі більше,— як підкреслив у своїй промові в Алма-Аті 3-го вересня 1976 року тов. Л. І. Брежнев,— стають матеріальною силою, могутнім прискорювачем усього нашого розвитку»¹¹.

Навіть найпередовіша ідеологія ефективна лише тоді, коли втілюється у конкретних справах. На XXV з'їзді Комуністичної партії України тов. В. В. Щербинський підкреслив, що «критерієм ефективності всіх виховних заходів є зростання ідейної зрілості, соціальної активності трудящих, що виявляється насамперед у свідомому ставленні до праці, до громадського обов'язку, в самовідданій боротьбі за втілення в життя політики партії»¹².

От чому невід'ємною складовою комплексного підходу до формування нової людини є трудове виховання. Його потрібно розуміти як науково обгрунтовану цілісну систему оволодіння передовими принципами виробництва і практичними трудовими навиками, вироблення

⁹ Там же, с. 85.

¹⁰ Там же, с. 83.

¹¹ «Радянська Україна», 1976, 4 вересня.

¹² Матеріали XXV з'їзду Комуністичної партії України. К., 1976, с. 66.

комуністичного ставлення до праці, прагнення розкрити у праці свої знання і творчі сили.

Трудове виховання міцно пов'язане з активною участю радянських людей у будівництві комунізму, з розвитком комуністичних засад в економічному, суспільно-політичному, громадському житті. Воно найбільш дійове і ефективне лише тоді, коли перебуває в нерозривній єдності з ідейно-політичним вихованням, коли разом з матеріальною винагородою і моральним заохоченням за продуктивну працю широко використовуються різноманітні засоби ідеологічного впливу на людину.

В основі праці повинна лежати велика моральна мета, комуністична ідейність, адже праця в радянському суспільстві набула високого морального смислу, є формою самоствердження особистості. Тільки у праці людина може відчути себе справжнім будівником нового життя, творцем суспільної дійсності. Тов. В. В. Щербицький на XXV з'їзді Компартії України підкреслив, що «працю у нас піднесено на рівень найвищих моральних цінностей. Саме в праці найповніше виявляється гідність радянської людини. Наше суспільство оцінює кожного громадянина насамперед за його вкладом у загальнонародну справу. Це — найсправедливіша і найгуманніша оцінка»¹³. За соціалізму саме праця визначає місце людини у суспільстві, є основою її громадського визнання. Найбільшою мірою втілює цю відмітну рису праці за соціалізму соціалістичне змагання.

Участь у соціалістичному змаганні формує у людини почуття господаря своєї країни, дозволяє їй усвідомити свою роль як суб'єкта великих історичних перетворень. Л. І. Брежнев на XXV з'їзді КПРС відзначив, що «наочний результат тісного злиття політичного і трудового виховання — нинішнє піднесення соціалістичного змагання»¹⁴. Воно спрямоване на успішне перетворення в життя історичних рішень XXV з'їзду КПРС, розв'язання основних завдань розвитку народного господарства СРСР в десятій п'ятирічці. Своєю участю у змаганні радянські люди демонструють не лише високий трудовий ентузіазм, а й свою політичну зрілість і відданість справі комунізму. Соціалістичне змагання залучає людину до повноцінного і багатогранного життя в трудовому колективі, підносить соціально-політичну активність особи, її моральний рівень.

Підкреслюючи величезне значення соціалістичного змагання у комуністичному вихованні трудящих, тов. Л. І. Брежнев у доповіді на XXV з'їзді сказав: «Змагання справляє глибокий вплив на господарську практику, на громадсько-політичне життя країни, на моральну атмосферу. Всемірно розвивати і далі соціалістичне змагання, рух за комуністичне ставлення до праці — такий наш загальний бойовий лозунг»¹⁵.

Втілюючи у життя рішення XXV з'їзду КПРС, трудящі Радянського Союзу широко розгорнули соціалістичне змагання за підвищення ефективності виробництва і якості роботи, за успішне виконання планів п'ятирічки. В результаті наполегливої праці мільйонів радянських трудівників піврічний народногосподарський план на 1976 рік по обсягу реалізації продукції, зростанню продуктивності праці і випуску більшості найважливіших видів виробів був перевиконаний. Реалізовано продукції на 4 мільярди карбованців більше, ніж передбачалося планом. Приріст промислового виробництва порівняно з від-

¹³ Там же, с. 67.

¹⁴ Матеріали XXV з'їзду КПРС, с. 85.

¹⁵ Там же, с. 86.

повідним періодом минулого року становив 5 процентів при річному плані 4,3 процента. Забезпечено даліше зростання економіки країни, підвищення матеріального і культурного рівня життя народу¹⁶. З великим трудовим піднесенням працювали трудівники села. Глибоке розуміння лінії XXV з'їзду, на якому зернове виробництво було названо вирішальною ланкою сільського господарства, дістало вираження у патріотичному починанні землеробів — дати країні хліб понад народногосподарський план і більше, ніж записано у взятих зобов'язаннях. І битва за хліб була успішно випрана завдяки самовідданій праці трудівників села і міста. «Як доля врожаю, так і економічний розвиток країни в цілому залежать від трудової активності багатомільйонних мас,— зазначив тов. Л. І. Брежнев у своєму виступі в Алма-Аті,— від того, як працюють всі комуністи, вся партія»¹⁷.

Велике місце у комплексному вихованні посідає моральне виховання. Його сутністю є насамперед формування у людини рис активного будівника комунізму. «Ніщо так не підносить особу,— зазначив тов. Л. І. Брежнев на XXV з'їзді КПРС,— як активна життєва позиція, свідоме ставлення до громадського обов'язку, коли єдність слова і діла стає повсякденною нормою поведінки. Виробити таку позицію — завдання морального виховання»¹⁸.

Комуністичне будівництво спирається на свідому, цілеспрямовану і творчу діяльність всього народу, кожної людини. Широке залучення усіх трудящих до творення нових, комуністичних суспільних відносин — умова досягнення великої історичної мети. Надзвичайно важливим у процесі дальшого розгортання трудової і суспільно-політичної активності особи є даліше зміцнення і розвиток соціалістичної демократії. «Вдосконалення нашої соціалістичної демократії,— зазначив тов. Л. І. Брежнев,— ми розуміємо, насамперед, як неухильне забезпечення дедалі ширшої участі трудящих в управлінні всіма справами суспільства, як дальший розвиток демократичних основ нашої державності, як створення умов для всебічного розквіту особи. В цьому напрямі партія працювала і працюватиме далі»¹⁹.

Моральне виховання партія підпорядковує формуванню в особи соціалістичного суспільства тих кращих людських якостей, які дістали втілення у моральному кодексі будівника комунізму — відданість справі комунізму, любов до соціалістичної Батьківщини, працелюбність, висока громадянська свідомість, колективізм, гуманізм, чесність, почуття радянського патріотизму і соціалістичного інтернаціоналізму.

XXV з'їзд рішуче засудив ще наявні відхилення від соціалістичних норм моралі, які суперечать самій суті нашого ладу: користолюбство, приватновласницькі тенденції, хуліганство, бюрократизм, байдужість до людини. «В боротьбі з такими явищами,— зазначено на XXV з'їзді КПРС,— необхідно повною мірою використовувати і думку трудового колективу, і критичне слово преси, і методи переконування, і силу закону — всі засоби, які є в нашому розпорядженні»²⁰.

Діалектична єдність ідейно-політичного, трудового і морального виховання виявляється в тому, що вони перебувають у взаємозв'язку і взаємодії, взаємно проймають і збагачують одне одне. Домінуючу роль у цій єдності відіграє ідейно-політичне виховання, через те що

¹⁶ Див.: «Радянська Україна», 1976, 25 липня.

¹⁷ «Радянська Україна», 1976, 4 вересня.

¹⁸ Матеріали XXV з'їзду КПРС, с. 87.

¹⁹ Там же, с. 96.

²⁰ Там же, с. 87.

політичні погляди в концентрованій формі відображають матеріальні, економічні відносини зрілого соціалізму. Політичне виховання забезпечує наукове розуміння політики, стратегії і тактики Комуністичної партії, сутності морального і трудового виховання. У моральному і трудовому вихованні в свою чергу втілюється політична лінія поведінки і трудової діяльності людини.

Неприпустимим є однобічний підхід у виховній роботі, коли з поля зору випадає конкретна людина і береться до уваги колектив загалом (кількісний, екстенсивний підхід) або, навпаки, об'єктом виховання виступає окрема особа чи ізольована група поза зв'язком із колективом (так званий дифузний підхід). Потрібне поєднання і раціональне використання різноманітних форм і методів виховної роботи, піднесення їх ефективності. Наприклад, у роботі з віруючими масові заходи сполучаються з індивідуальним впливом, враховується сила колективу, громадської думки. Належність людини до певної соціальної спільності, тієї чи тієї суспільної чи професійної групи, її вік, стать, індивідуальні особливості — все це має значення у виховній роботі.

Велика увага приділялася на з'їзді питанням розвитку науки, культури, освіти і мистецтва, адже вони значною мірою впливають на духовний розвиток особистості. Науково-технічна революція, що розгорнулася нині, висуває великі вимоги до освітнього, професійного рівня трудівника, робить обов'язковою умовою розвитку виробництва неперервність освіти, постійне поновлення знань і здобуття нових навичок. У зв'язку з цим тов. Л. І. Брежнев на з'їзді зазначив: «Комуністичне виховання передбачає постійне вдосконалення системи народної освіти і професійної підготовки. Це особливо важливо тепер, в умовах науково-технічної революції. Вона надає іншого, ніж раніше, характеру праці, а значить, і підготовці людини до праці»²¹. Потрібне дальше вдосконалення всієї загальноосвітньої системи, особливо середньої школи. «Важливо прищеплювати вміння самостійно поповнювати свої знання, орієнтуватись у стрімкому потоці наукової і політичної інформації»²², — підкреслив на XXV з'їзді КПРС тов. Л. І. Брежнев.

На з'їзді був відзначений вагомий внесок літератури і мистецтва соціалістичного реалізму у загальнопартійну, загальнонародну справу будівництва комуністичного суспільства. Постанова значних суспільних проблем, художнє втілення теми подвигу радянського народу у Великій Вітчизняній війні, питань моралі, боротьби за мир і соціальний прогрес — усім цим мистецтво сприяє вихованню і підтриманню кращих якостей людини. «Талановитий твір літератури чи мистецтва, — відзначив у своїй доповіді тов. Л. І. Брежнев, — це національне надбання. Ми добре знаємо, що художнє слово, переливи барв, виразність каменю, гармонія звуків надихають сучасників і передають нащадкам пам'ять серця і душі про наше покоління, про наш час, його турботи і звершення»²³.

Десята п'ятирічка знаменує собою новий етап у формуванні особи комуністичного типу. Він характеризується тим, що буде зроблено значний крок у комплексному розв'язанні основних завдань будівництва комунізму, відбудеться послідовний розвиток усіх рис і якостей, характерних для особистості на етапі зрілого соціалізму, дістануть розвитку і поширення паростки рис і якостей особи комуністичного

²¹ Там же, с. 86.

²² Там же.

²³ Там же, с. 90.

суспільства, в ході комуністичного виховання зникатимуть пережитки минулого в свідомості і поведінці людей. Цей процес — складова частина дальшого розвитку нашого способу життя, його основних якісних і кількісних характеристик.

В «Основних напрямках розвитку народного господарства СРСР на 1976—1980 роки» передбачається «дальше зближення рівня добробуту і культури, умов праці і побуту різних соціальних груп радянського суспільства, жителів міста і села»²⁴. Партія накреслила нові ефективні шляхи прискореного розвитку і вдосконалення усіх сторін соціалістичного способу життя, зміцнення радянського демократизму, розширення соціальних завоювань. Ще більше зміцніють економічні і культурні зв'язки між союзними республіками і районами СРСР. Рациональне розміщення продуктивних сил в рамках єдиного господарства нашої країни, дальший прогрес союзних республік у всіх галузях матеріального будівництва, науки і культури служиме досягненню ще більшої морально-політичної єдності і дружби народів нашої багатонаціональної країни, інтернаціоналізації радянського способу життя.

Увесь процес виховання в нашому суспільстві спрямований на формування всебічно розвиненої особи, на подолання тих негативних рис, що лишилися у деяких людей від минулого. Причому у центр уваги поставлене створення таких соціальних умов, які б сприяли формуванню і розгортанню творчих сил людини, збагаченню її духовного потенціалу, вихованню в неї прагнення до самовдосконалення і самоутвердження. У класово-антагоністичних формаціях це прагнення гальмується експлуататорськими класами, особа позбавлена умов для всебічного розвитку. За соціалізму гармонійний розвиток особистості є метою і головною турботою суспільства.

Розвинутий соціалізм сприяє узгодженості людини з самою собою і з суспільством. Якщо в класово-антагоністичних формаціях існує внутрішній конфлікт між прагненням людини до всебічного розвитку і умовами експлуататорського суспільства, що стримують цей розвиток, то соціалістична революція розв'язала цей конфлікт. Соціалізм забезпечує всебічну реалізацію людських сил і здатностей.

Зростання соціальної активності особи зрілого соціалістичного суспільства — результат її справжньої свободи, ліквідації відчуження, властивого капіталістичному світові. Експлуататорський лад породжує і культивує у людини почуття самотності, незначущості і мізерності. Соціалізм підносить і звеличує людину, залучає її до активного творення суспільних відносин. Свобода людини в умовах соціалізму є закономірною дійсністю, в якій вона формує себе і своє буття у згоді із своєю людською сутністю і своїми потребами. Свобода, демократія і соціальна активність особи виступають як єдине ціле у системі суспільних відносин. Перехід до комуністичного самоуправління — реальний шлях до здійснення повної соціальної свободи і максимальної активності особи. «Зростаюча творча ініціатива трудящих, виховане партією почуття відповідальності за загальну справу — це, в кінцевому підсумку, вирішальний фактор успіху нової п'ятирічки, всіх наших перемог у боротьбі за комунізм»²⁵, — підкреслив у доповіді на XXV з'їзді тов. О. М. Косигін.

Формування нової людини є об'єктивною закономірністю і невідмінною складовою становлення комуністичного суспільства. Досвід СРСР

²⁴ Там же, с. 243.

²⁵ Там же, с. 171.

у справі комуністичного виховання і формування нової людини має міжнародне значення, він творчо використовується у братніх країнах соціалізму. Особа епохи розвинутого соціалізму втілює його сутність як найгуманнішого суспільства на землі. Дальший всебічний і гармонійний її розвиток — головна мета діяльності КПРС. «...Діяльність нашої партії,— відзначив тов. Л. І. Брежнев на з'їзді,— її прагнення спрямовані на те, щоб зробити все необхідне для блага людини, в ім'я людини. Саме ця найвища, гуманна мета партії ріднить її з народом, з'єднує її з усіма радянськими людьми міцними, нерозривними узами»²⁶.

* * *

В матеріалах XXV с'їзда КПСС проблема розвитку личности социалистического общества занимает одно из центральных мест.

Етапу развитого социализма соответствует новый социальный тип личности, качественно отличный от личности всех предшествующих общественно-экономических формаций. Это — личность, воплотившая в себе идейную убежденность, высокую социально-политическую активность, культуру, знания, нравственность, черты интернационалиста, патриота своей Родины.

Новый человек формируется в ходе развития социалистического общества, в процессе осуществляемого Коммунистической партией и Советским государством коммунистического воспитания. XXV с'їзд КПСС указал, что путем, обеспечивающим эффективность воспитательной работы, является комплексный подход к делу воспитания, тесное единство идейно-политического, трудового и нравственного воспитания с учетом особенностей различных групп трудящихся.

²⁶ Там же, с. 98.

Л. В. СОХАНЬ

Соціально-психологічний і моральний клімат, сприятливий для розвитку людини

Одним з головних підсумків переможного шляху, пройденого нашою країною за роки Радянської влади, є новий, соціалістичний спосіб життя людей, який являє собою найвищий із типів їх соціальної життєдіяльності, що існували досі в історії. У Звітній доповіді ЦК КПРС XXV з'їздові партії тов. Л. І. Брежнев підкреслив: «Атмосфера справжнього колективізму і товаришкості, згуртованість, дружба всіх націй і народів країни, які міцніють день у день, моральне здоров'я, яке робить нас сильними, стійкими,— такими є яскраві грані нашого способу життя, такими є великі завоювання соціалізму, що увійшли в плоть і кров нашої дійсності»¹.

Одна з величезних переваг соціалізму полягає в тому, що він формує новий тип людських відносин. Вперше в історії в центрі уваги суспільства стає людина, всебічний розвиток її особистості. «Соціалістичний лад — лад колективістський, і його гуманізм — це гуманізм для мільйонів людей праці. У цьому виражається суть соціалізму, який звільняє людину від експлуатації, від усякого поневолення, від невпевненості у завтрашньому дні, відчуженості і роз'єднаності між людьми, необхідності служити гарматним м'ясом в агресивних авантюрах імперіалізму і реакції. У соціалістичному суспільстві робиться все, щоб людина ніколи, ні за яких обставин не почувала себе кинutoю напризволяще, щоб вона жила в атмосфері доброзичливості, оточена піклуванням держави, суспільства, колективу, товаришів»².

Спосіб життя як певний тип життєдіяльності людей, зумовлений історично-конкретною системою суспільних відносин, має вирішальне значення для духовного, морального і фізичного розвитку членів суспільства. К. Маркс і Ф. Енгельс відзначили: «Яка життєдіяльність індивідів, такі і вони самі»³. Отже, соціально-психологічному і моральному кліматові, який формується в суспільстві і справляє значний вплив на розвиток особистості, належить велике місце у структурі способу життя людей.

У дослідженні соціально-психологічного і морального клімату як суспільного явища потрібно виходити з методологічного принципу марксизму-ленінізму, що вимагає, як зазначив В. І. Ленін, «відшукувати корені суспільних явищ у виробничих відносинах..., зводити їх до інтересів певних класів...»⁴ Керуючись цим принципом, основоположни-

¹ Матеріали XXV з'їзду КПРС. К., 1976, с. 98.

² Див.: Пономарев Б. XXV съезд КПСС и его международное значение.— «Проблемы мира и социализма», 1976, № 5, с. 5.

³ Маркс К. і Енгельс Ф. Твори, т. 3, с. 19.

⁴ Ленін В. І. Повне зібр. творів, т. 1, с. 496.

ки наукового комунізму довели, що невід'ємними рисами способу життя буржуазного суспільства, яке базується на приватній власності на засоби виробництва, є антигуманність, аморалізм, індивідуалізм, несприятливий для розвитку людської особистості морально-психологічний клімат.

Органічною властивістю соціалістичного способу життя є реальний гуманізм. У своїй багатогранній діяльності, спрямованій на розвиток і вдосконалення всіх сторін соціалістичного способу життя, Комуністична партія надає особливого значення створенню здорової соціально-психологічної і моральної атмосфери в суспільстві, в кожному колективі, утвердженню поважливого і турботливого ставлення до людини, духу справжньої товариськості, вихованню у членів суспільства вимогливості до себе і до інших.

Протягом останніх років в радянській суспільствознавчій літературі опубліковано низку праць, в яких розглядаються питання про соціально-психологічний і моральний клімат як середовище життєдіяльності особи⁵. Чимало з них базуються на конкретних соціальних дослідженнях. Ведуться розробки системи соціального регулювання зазначеного суспільного явища⁶.

Формування певного соціально-психологічного і морального клімату суспільства зумовлюється типом суспільно-економічної формації. Цей клімат, який найперше характеризують соціальні відносини між людьми, складається найбільш ефективно, є продуктом реальної життєдіяльності людей. «...Дійсними людьми в їх дійсних стосунках, — писали К. Маркс і Ф. Енгельс, — створено емпіричні відносини, і вже потім, заднім числом, люди ці відносини конструюють, зображають, уявляють собі, зміцнюють і виправдують...»⁷

У літературі зроблені спроби дати наукове визначення соціально-психологічного і морального клімату. Ю. О. Шерковін, наприклад, вбачає його специфіку в тому, що він складається з особливостей сприйняття людини людиною, їх взаємної комунікабельності, взаємно випробуваних кон'юнктивних (об'єднуючих) або диз'юнктивних (роз'єднуючих) почуттів, оцінок і думок, готовності до певного реагування на слова і вчинки інших⁸.

Більшість дослідників до змісту поняття «соціально-психологічний клімат» включає насамперед засоби поведінки людей у системі суспільних відносин, їх соціальні зв'язки і стосунки. Ця система соціальних зв'язків і реальна соціальна поведінка людей складається відповідно

⁵ Голубева Н. В., Кузьмин Е. С. Опыт изучения производственных коллективов. Сб.: Социология в СССР, т. 2. М., 1965; Валентинова Н. Г. Влияние взаимоотношений в трудовом коллективе на повышение интереса к труду. — «Вопросы философии», 1966, № 6; Свенцицкий А. Л. Социально-психологический климат производственного коллектива как объект исследования. Сб.: Социальная психология и социальное планирование. Л., 1973; Шерковин Ю. А. Социально-психологический климат. В кн.: Социальная психология. М., 1975 та ін.

⁶ Див.: Русалинова А. А. Применение метода групповых оценок в социально-психологических исследованиях. В кн.: Экспериментальная и прикладная психология. Л., 1971, с. 22—27; Новиков В. В. Психологический климат трудового коллектива и методы его регулирования. В кн.: Социальные факторы повышения эффективности труда на предприятиях промышленности и транспорта. М., 1973, с. 165—168; Гусева Л. С. Социально-психологический климат коллектива — фактор повышения производительности труда. Там же, с. 169—171; Вавилов Ф. П., Филатов Д. В., Шеминов В. Н. Проблемы формирования благоприятного психологического климата в производственном коллективе промышленного предприятия. Там же, с. 171—177. Научно-техническая революция. Личность, деятельность, коллектив. К., 1975.

⁷ Маркс К. і Енгельс Ф. Твори, т. 3, с. 211.

⁸ Див.: Шерковин Ю. А. Социально-психологический климат. В кн.: Социальная психология, с. 113.

до певних норм, правил, потреб, завдань діяльності, які так чи так відбиваються у свідомості людей у вигляді ідей, поглядів, почуттів, настроїв, спонуки волі. Тому поняття «соціально-психологічний клімат» вбирає як факти реальної соціальної поведінки і соціальних зв'язків індивідів і суспільних груп, так і феномени свідомості. Моральний клімат — це тип реальних моральних відносин, характерних для даного суспільства, які складаються відповідно до певних моральних принципів і норм, ідеалів і цінностей.

Роль соціально-психологічного і морального факторів соціального середовища особливо зростає за сучасних умов. Це пояснюється низкою причин. По-перше, тим, що сучасний розвиток соціалістичного суспільства характеризується збагаченням всієї системи людських відносин. По-друге, тим, що дедалі більше зростає значення соціально-психологічних факторів у розвитку сучасного виробництва. По-третє, тенденцією технізації соціального середовища в умовах сучасного науково-технічного прогресу. Для того, щоб це явище не порушило певного балансу морально-психологічного і техніко-технологічних компонентів життєдіяльності людини, суспільство повинне свідомо, цілеспрямовано регулювати співвідношення цих факторів. Усе це підвищує значення духовних і моральних цінностей, соціальних норм способу життя людей. Важливо підкреслити ще одну обставину, яка має виняткове значення. Сприятлива соціально-психологічна і моральна атмосфера в суспільстві, в окремих його підструктурах, сім'ї і трудових колективах — важливий фактор зменшення нервово-психологічного напруження, попередження різних стресових ситуацій, відвернення конфліктів, які можуть негативно впливати на фізичне, психічне і моральне здоров'я людини.

Значення соціально-психологічних і моральних сторін способу життя, багатогранної діяльності партії та всього соціалістичного суспільства, спрямованої на створення здорової морально-психологічної атмосфери на виробництві і в побуті набуває особливого значення також через загострення ідеологічної боротьби між двома соціальними системами. Апологети капіталізму вдаються до всіляких підступних засобів, у тому числі й ідеологічних диверсій, намагаючись посягти у свідомості радянських людей плевела індивідуалізму, міщанства, націоналізму, ворожнечі і відчуження, засмітити їхній духовний світ різними сурогатами культури. Все це робить конче потрібним посилення діяльності усіх соціальних інститутів нашого суспільства, спрямованої на випереджаючий розвиток соціально-психологічної і моральної сфери, на вироблення у всіх членів соціалістичного суспільства стійкого соціального імунітету щодо буржуазної пропаганди.

Соціально-психологічний і моральний клімат у суспільстві складається під визначальним впливом об'єктивних факторів, передусім — панівних виробничих відносин. Соціальне маніпулювання, що набуло нині велике поширення в капіталістичних країнах, не може змінити соціально-психологічної і моральної атмосфери в буржуазному суспільстві, оскільки весь об'єктивний механізм його функціонування, побудований на принципах приватновласницьких відносин, породжує кризисні явища в духовній і морально-психологічній сфері. Вони є відображенням загальної кризи всієї капіталістичної суспільної системи. «Сучасний капіталізм, — підкреслив Л. І. Брежнев у доповіді, присвяченій 100-річчю з дня народження В. І. Леніна, — суспільство без ідеалів, суспільство без майбутнього. А звідси — моральний розпад, духовна спустошеність, отупляюче міщанство, заохочуване спеціально для цієї мети створеною міщанською псевдокультурою»⁹.

⁹ Брежнев Л. І. Ленінським курсом, т. 2, К., 1971, с. 568.

Соціально-психологічний клімат в країнах капіталу характеризується атмосферою страху, ворожнечі, індивідуалізму, насильства, поправлення прав людини та людської гідності. У головній країні капіталізму — США ці риси виявляються особливо виразно. 1971-го року в зв'язку із п'ятдесятиріччям Американського союзу захисту громадських свобод вийшло друком дослідження, підготовлене великою групою юристів, під редакцією професора Ньюйоркського університету Нормана Дорсена. У передмові до книги Н. Дорсен пише: «Ненависть, ворожнеча, підозра та насильство проймають американську націю»¹⁰.

Об'єктивний процес суспільного розвитку неспростовно доводить, що принципи індивідуалізму, характерні для моральної атмосфери буржуазного суспільства, вступили в гостру суперечність з потребами соціального прогресу, який неможливий без утвердження нових відносин між людьми, побудованих на принципах колективізму, товариської взаємодопомоги, гармонії особистих та суспільних інтересів, моральної відповідальності перед колективом та суспільством.

Тільки соціалізм створив суспільні умови для якісно нового соціально-психологічного і морального клімату. Економічну основу його формування і дальшого поліпшення складає панування суспільної власності на засоби виробництва, соціалістичний принцип розподілу матеріальних і духовних благ, високий рівень розвитку продуктивних сил, що забезпечує створення достатку матеріальних благ для народу. Розвинуте соціалістичне суспільство ставить на порядок денний виконання програмної настанови В. І. Леніна про створення умов для забезпечення повного добробуту і вільного всебічного розвитку всіх членів суспільства. Наша партія послідовно здійснює курс на підвищення рівня життя народу. Соціальна програма минулої п'ятирічки ознаменована великими досягненнями. 75 мільйонам робітників і службовців збільшено заробітну плату, майже 40 мільйонам чоловік підвищено стипендії, 56 мільйонам радянських громадян поліпшено житлові умови. На проведення соціальних заходів у минулій п'ятирічці було виділено стільки ж коштів, скільки за дві попередні п'ятирічки, разом узяті. Реальні доходи на душу населення зросли майже на чверть. Чисельність населення з прибутком 100 і більше карбованців на місяць в розрахунок на кожного члена сім'ї у 1975 р. порівняно з 1965 р. збільшилась у 8,5 раза. За цією цифрою — корінні зрушення, що відбулися в рівні і способі життя десятків мільйонів людей.

Соціальна програма партії на десяту п'ятирічку передбачає дальше підвищення добробуту радянських людей, поліпшення умов їх праці і побуту, значний прогрес охорони здоров'я, освіти, культури — всього того, що сприяє формуванню нової людини, всебічному розвитку особи, вдосконаленню соціалістичного способу життя. Ця широка система соціальних заходів, які забезпечують неухильне підвищення рівня життя всього народу, створює важливі передумови для формування здорового соціально-психологічного клімату суспільства, для впевненості кожного члена суспільства в завтрашньому дні, зацікавленості всіх і кожного в економічному, науково-технічному, культурному прогресі нашої країни, нерозривно поєднує інтереси суспільства і особи, індивідуальні долі людей з успіхами всієї країни.

Політичною основою нового соціально-психологічного і морального клімату в радянському суспільстві є справжнє народовладдя, широка

¹⁰ Dorsen N. (ed.). The Rights of Americans. What they are — what they should be. N. Y. Panteon Books. 1971, p. XI. Цит. за: В. Корнилов. Соединенные Штаты Америки как они есть. 200 лет: возможности, обещания, действительность. М., 1974, с. 96.

участь трудящих в управлінні всіма справами суспільства, здійснення влади в інтересах народу, всіх класів і соціальних груп.

Як відзначив тов. Л. І. Брежнев у промові на Конференції комуністичних і робітничих партій Європи, у нас понад два мільйони трудящих обираються до Рад. «Але цього мало: майже 30 мільйонів радянських громадян являють собою актив Рад, добровільно і безкорисливо допомагають у великій і складній справі державного управління. А 9 мільйонів трудящих працюють у виборних органах народного контролю, тримають під своєю пильною увагою діяльність різних ланок управління, борються з проявами бюрократизму і несумлінності.

Або ось ще одна форма активності трудящих. На підприємствах в СРСР створено постійні виробничі наради, які на 65 процентів складаються з робітників. Тільки в минулому, 1975 році понад мільйон пропозицій про поліпшення виробництва і умов праці, вироблених такими нарадами, було втілено в життя»¹¹⁻¹².

Винятково велике значення має підвищення рівня наукового управління всіма суспільними процесами. У нашій країні дедалі ширше застосовуються економіко-математичні методи, використовуються електронна обчислювальна і організаційна техніка і передові методи зв'язку, поліпшується система контролю і звітності, вдосконалюються статистичні методи. Розгортаються роботи для створення і застосування автоматизованих систем управління галузями, територіальними організаціями, об'єднаннями, підприємствами. Ведеться підготовка до введення в дію загальнодержавної системи збирання і обробки інформації для обліку, планування і управління народним господарством на базі державної системи обчислювальних центрів і єдиної автоматизованої мережі зв'язку. Свідоме управління суспільним розвитком на основі наукового прогнозування, програмування і планування певним чином відбувається і на психології мас, які глибше усвідомлюють себе як справжніх творців історії, активних рушіїв людської цивілізації. Це зумовлює також характер соціальних і міжособових відносин людей.

Необхідною передумовою удосконалення соціально-психологічної і моральної атмосфери соціалістичного суспільства є його соціальна структура, що не містить експлуататорських класів, а також система суспільних відносин, де немає ґрунту для недовіри і ворожнечі. Для соціального розвитку радянського суспільства на сучасному етапі характерна глибока єдність всіх класів і соціальних груп, яка виросла і загартувалася у ратних подвигах і трудових звершеннях минулого півстоліття соціалістичного розвитку нашої країни. «Як ніколи міцне й монолітне радянське суспільство, — підкреслив тов. Ю. В. Андропов у доповіді на урочистому засіданні, присвяченому 106-й річниці з дня народження В. І. Леніна. — Як ніколи, міцна і непорушна єдність усіх класів і соціальних груп, усіх націй і народностей, усіх поколінь радянського народу»¹³.

В нашій країні склалась нова історична спільність людей — радянський народ, велике братство людей праці, об'єднаних, незалежно від їх національної належності, спільністю класових інтересів і цілей, згуртованих ленінською дружбою, ідейно-політичною єдністю. Це над-

¹¹⁻¹² За мир, безпеку, співробітництво і соціальний прогрес у Європі. До підсумків Конференції комуністичних і робітничих партій Європи. Промова Голови делегації КПРС Генерального секретаря ЦК КПРС товариша Л. І. Брежнева 29 червня 1976 року. К., 1976, с. 15.

¹³ «Радянська Україна», 1976, 23 квітня.

звичайно важливий фактор формування соціально-психологічного і морального клімату в нашому суспільстві.

Панування марксистсько-ленінського світогляду, комуністичної ідеології і моралі, всебічний культурний прогрес радянського суспільства створюють культурно-ідеологічні передумови утвердження нового соціально-психологічного і морального клімату. За своїми якісними характеристиками він знаменує більш високий ступінь суспільного прогресу.

Об'єктивний критерій визначення якості соціально-психологічного і морального клімату суспільства має комплексний характер, але на-самперед її оцінюють за економічними показниками. Цілком зрозуміло, що соціально-психологічна й моральна атмосфера має вищу якість там, де вищі темпи економічного прогресу, інтенсивніший розвиток продуктивних сил, вищий рівень забезпечення матеріальними благами всіх членів суспільства. У складі цього критерію винятково важливе місце посідають соціально-політичні показники — міра участі мас в управлінні справами суспільства, ступінь їх трудової, суспільно-політичної й інших форм соціальної активності, міра перетворення праці на першу життєву потребу членів суспільства, характер відносин між людьми, міра втілення в цих відносинах довір'я, колективізму, взаємодопомоги та ін. Ідеологічні і соціально-психологічні критерії відображають ступінь оволодіння усіма членами суспільства науковим світоглядом, яким є марксистсько-ленінська теорія, міру утвердження у свідомості мас комуністичних принципів і норм, загалом міру розвитку людини як багатой, всебічно розвиненої і гармонійної особистості. Оцінка соціально-психологічного і морального клімату за такими об'єктивними критеріями переконливо демонструє переваги соціалізму як більш високого, порівняно з іншими, щабля розвитку сучасної цивілізації.

Від якості соціально-психологічного і морального клімату суспільства істотно залежить духовний і моральний розвиток особистості. Атмосфера соціальної рівності, матеріального достатку, поважливе і турботливе ставлення до кожної людини, панування комуністичних соціальних і моральних ідеалів — усі ці складові соціального клімату соціалістичного суспільства справляють великий позитивний вплив на формування нового типу особи і утвердження соціалістичного способу життя. За визначенням К. Маркса, комуністична формація є формою організації суспільного життя, «основним принципом якої є повний і вільний розвиток кожного індивідуума»¹⁴. Соціально-психологічний і моральний клімат соціалістичного суспільства сприяє всебічному розвитку людини. Характеризуючи його вплив на особу, треба передусім підкреслити особливу роль соціального клімату у виробленні ідеалів, переконань, соціальних установок, інтересів й інших компонентів духовної і моральної структури особи. Соціальний клімат соціалістичного суспільства сприяє формуванню таких характеристик цієї структури, які відповідають соціалістичним і комуністичним ідеалам. Він формує комуністичну переконаність, високу громадянську зрілість і активність, сприяє розвитку таких якостей, як патріотизм, колективізм, інтернаціоналізм, соціальний оптимізм. Це зумовлено природою соціалізму, характером суспільних відносин, які виражають його суть. У доповіді Л. І. Брежнєва на XXV з'їзді КПРС підкреслено, що соціалізм забезпечує людям праці свободу, справді демократичні права, добробут, найширший доступ до знань, міцну впевненість у майбутньому.

¹⁴ Маркс К. і Енгельс Ф. Твори, т. 23, с. 562.

Соціалістичне суспільство успішно здійснює велику роботу по виконенню пережитків минулого, що наявні у свідомості і поведінці деякої частини громадян. Це процес складний. В. І. Ленін підкреслював, що «будувати нові форми суспільного зв'язку між людьми, ...це — робота багатьох років і десятиріч»¹⁵. Комуністична партія, Радянська держава докладають усіх зусиль для подолання негативних явищ в житті суспільства. «Чим вище піднімається наше суспільство в своєму розвитку, — зазначав тов. Л. І. Брежнев у Звітній доповіді ЦК КПРС XXV з'їздові партії, — тим більш нетерпимими стають ще наявні відхилення від соціалістичних норм моралі. Користолюбство, приватно-власницькі тенденції, хуліганство, бюрократизм і байдужість до людини суперечать самій суті нашого ладу. В боротьбі з такими явищами необхідно повною мірою використовувати і думку трудового колективу, і критичне слово преси, і методи переконування, і силу закону — всі засоби, які є в нашому розпорядженні»¹⁶.

Надаючи великого значення створенню здорової соціально-психологічної і моральної атмосфери в нашому суспільстві, Комуністична партія бере до уваги і ту важливу обставину, що здоровий соціальний клімат сприяє розвитку творчих сил усіх членів суспільства, піднесенню їх життєвої енергії. Усе це дістає підтвердження, зокрема, у високій трудовій активності радянських людей: «...Кожного ранку, — говорив тов. Л. І. Брежнев на XXV з'їзді КПРС, — десятки мільйонів людей починають свій черговий, звичайнісінький робочий день: стають біля верстатів, спускаються в шахти, виїждять у поле, схиляються над мікроскопами, розрахунками і графіками. Вони, мабуть, не думають про велич своїх справ. Але вони, саме вони, виконуючи накреслення партії, підносять Радянську країну до нових і нових висот прогресу. І, називаючи наш час часом великих звершень, ми віддаємо належне тим, хто зробив його таким, — ми віддаємо належне людям праці»¹⁷.

Виявом палкого прагнення радянських людей втілити в життя історичні накреслення XXV з'їзду КПРС є небачений трудовий героїзм, масова творчість народу.

У трудових колективах народилися тисячі нових починів, багато з яких схвалені Центральним Комітетом КПРС, партійними комітетами на місцях. Вони дістали підтримку і поширення по всій країні. Робітничі естафети, зустрічні плани, масові договори суміжників, співдружність працівників науки і виробництва, бригадний госпрозрахунок, особисті плани підвищення продуктивності праці, особисті рахунки економії, наставництво стають не тільки виробничим лозунгом, а й моральною нормою. Енергія і революційний ентузіазм народу яскраво втілюються в соціалістичному змаганні, яке міцно увійшло в уклад життя будівників комунізму. «Усі ми радіємо з того, — підкреслив у доповіді на XXV з'їзді КПРС тов. Л. І. Брежнев, — яке глибоке коріння пустили ленінські ідеї соціалістичного змагання. Ми пишаємося тим, що в авангарді змагання йдуть комуністи. Змагання справляє глибокий вплив на господарську практику, на громадсько-політичне життя країни, на моральну атмосферу. Всемірно розвивати і далі соціалістичне змагання, рух за комуністичне ставлення до праці — такий наш загальний бойовий лозунг»¹⁸.

¹⁵ В. І. Ленін. Повне збір. творів, т. 40, с. 299.

¹⁶ Матеріали XXV з'їзду КПРС, с. 87.

¹⁷ Там же, с. 42—43.

¹⁸ Там же, с. 86.

Соціалістичний спосіб життя сприяє утвердженню почуття людської гідності, впевненості в майбутньому, виробленню активної життєвої позиції, усвідомленню особистої відповідальності кожного за громадські справи. «Ніщо так не підносить особу,— зазначив на XXV з'їзді КПРС тов. Л. І. Брежнев, — як активна життєва позиція, свідоме ставлення до громадського обов'язку, коли єдність слова і діла стає повсякденною нормою поведінки»¹⁹.

Соціально-психологічний клімат в соціалістичному суспільстві, де так високо цінуються праця людини, творчі обдарування і талант, є фактором становлення комуністичного ставлення до людини як самоцінності. Творець першої у світі соціалістичної держави В. І. Ленін умів, за спогадами Л. Фотієвої, «в кожному бачити краще і показати те золоте зерно, про яке людина сама ніколи не підозрювала»²⁰. Таке, по-ленінськи уважне ставлення до людини стало однією з основних рис соціалістичного способу життя, його соціального клімату.

В умовах зрілого соціалізму, коли небачено зросли темпи науково-технічного прогресу, посилилась об'єктивна необхідність наукового регулювання усіх суспільних процесів, удосконалення соціалістичного способу життя, в тому числі і поліпшення соціального клімату. На цих ділянках комуністичного будівництва керівна роль належить Комуністичній партії, яка будує свою революційно-перетворюючу діяльність на міцному фундаменті марксистсько-ленінської теорії. «Саме в цьому і полягає мистецтво партійного і державного керівництва,— зазначав тов. Л. І. Брежнев, — щоб вчасно помітити виникаючі проблеми, реально їх оцінити і намітити шлях до їх розв'язання. Глибоко, ґрунтовно вивчаючи обстановку, тенденції розвитку, сміливо виявляючи труднощі і суперечності, вказуючи шляхи їх подолання, партія прокладає маршрути будівництва комунізму, висуває перед народом назрілі завдання, надихає маси на трудові творчі подвиги»²¹.

XXV з'їзд КПРС затвердив широку програму економічного, соціального, культурного розвитку нашої країни, удосконалення радянського способу життя. Реалізація рішень партії сприятиме дальшому поліпшенню соціально-психологічного і морального клімату суспільства. На нинішньому етапі розвитку суспільства надзвичайно великого значення набуває розробка науково обґрунтованих планів як соціального розвитку суспільства загалом, так і окремих регіонів, міст, колективів. І тут велике поле діяльності для філософів, соціологів, психологів, економістів, представників інших наук.

Останнім часом активно вивчаються питання, пов'язані з життям і діяльністю виробничих колективів, їх подальшим розвитком. Зокрема, увагу дослідників все більше привертає і така проблема, як вплив морально-психологічної атмосфери на ефективність праці. Під час конкретних соціологічних досліджень було виявлено, що втрати робочого часу через різні конфлікти в окремих колективах досягають 15%. До того ж було встановлено, що 52% конфліктів виникли з вини керівництва, 33% — через психологічну несумісність працівників, у 15% випадків причина полягала в неправильному доборі кадрів²². Усунення цих негативних факторів дозволяє значно підвищити ефективність праці кожного працівника і колективу загалом, а також значно поліпшити якісні

¹⁹ Там же, с. 87.

²⁰ Фотієва Л. Великий пример служения народу. — «Правда», 1963, 22 апреля.

²¹ Брежнев Л. І. Ленінським курсом, т. 2. К., 1971, с. 555.

²² Див.: Рубахин В. Ф., Филиппов А. В. Психологические аспекты управления. М., 1973, с. 34—35.

показники всіх ділянок виробництва. Ці показники в десятій п'ятирічці мають особливе значення.

Учені-соціологи розробили цілий комплекс заходів, спрямованих на поліпшення соціально-психологічного і морального клімату в колективі, створення найсприятливіших умов для життєдіяльності і розвитку кожного його члена.

Управління соціально-психологічним кліматом колективу має здійснюватися з допомогою: 1) створення сприятливих умов для життєдіяльності колективу; 2) вдосконалення структури і методів управління; 3) впливу на громадську думку, настрої, соціальні орієнтації членів колективу та ін. Поміж конкретних заходів дослідники вирізняють такі: соціально-психологічне і педагогічне навчання керівників усіх рангів; всебічний розвиток ділових і особистих, офіційних і неофіційних контактів членів колективу; підвищення ролі колективу в організації побуту і дозвілля; систематичне проведення аналізу близьких, проміжних і кінцевих цілей виробничих підрозділів колективу загалом і його структурних підрозділів зокрема; удосконалення правил внутрішнього розпорядку підприємств, інструкцій і технічних правил, наказів і розпоряджень адміністрації; закріплення і розвиток кращих традицій, додержання кодексу робочої честі, професійної етики, соціальних норм колективу тощо; створення сприятливих умов для адаптації молодих робітників; систематичне вивчення стану соціально-психологічних відносин у колективі, його соціального клімату, настрою і громадської думки; визначення конкретних шляхів їх удосконалення²³.

За даними соціологічних досліджень, соціально-психологічний і моральний клімат у колективі залежить від сукупності факторів, кожний з яких специфічно впливає на всю атмосферу людських стосунків і почуттів. До них зараховують: 1) умови і характер організації праці; 2) стиль і методи керівництва; 3) особисті якості членів колективу і ступінь їх сумісності в групі.

Як виявлено в результаті численних досліджень, негативно позначаються на соціально-психологічному і моральному кліматі в колективі недоліки в організації виробництва, недосконалість наявної системи нормування праці, способів начислення заробітної плати, морального і матеріального стимулювання, неритмічність роботи, брак інструментів та ін. Ці фактори належать до сфери середовища і організації. Що ж до поведінки працівника в системі організації, тут найзначущішими є рівень дисципліни і ступінь сумісності членів колективу. Певною мірою похідні від соціально-психологічного і морального клімату, ці фактори і собі впливають на нього. Дослідники відзначають великий вплив особистих якостей керівника і стилю його роботи. Вивчаючи проблеми соціального регулювання на промисловому підприємстві, соціологи і соціальні психологи звертають увагу на те, що часто причини конфліктів і неорганізованості коріняться в неправильних діях керівника, спричиняються його особистими вадами (відлюдкуватість, грубість, нечуйність, несправедливість), невмінням розподілити людей на робочих місцях відповідно до їхньої кваліфікації й індивідуальних особливостей, ясно й небагатослівно довести до кожного працівника виробничі завдання, надихнути їх на працю і допомогти в процесі роботи, а також порушенням трудового законодавства, нехтуванням неписаних норм колективу, його звичаїв і традицій, різкою зміною стилю керівництва з приходом у колектив іншого керівника, невмінням правильно

²³ Див.: Научно-техническая революция. Личность, деятельность, коллектив, с. 232—238.

використовувати систему заохочень і покарань, зрозуміти мотиви поведінки своїх підлеглих, збагнути їх внутрішній світ та ін.

Партія ставить до сучасного керівника нові, підвищені вимоги. «Сучасний керівник, — зазначав тов. Л. І. Брежнев на XXV з'їзді КПРС, — повинен органічно поєднувати в собі партійність з глибокою компетентністю, дисциплінованість з ініціативою і творчим підходом до справи. Разом з тим на будь-якій ділянці керівник зобов'язаний враховувати і соціально-політичні, виховні аспекти, бути чуйним до людей, до їх потреб і запитів, бути прикладом у роботі і в побуті»²⁴. Партія дбає про те, щоб на керівну роботу висувалися компетентні, освічені працівники, які вміють і люблять працювати з людьми.

У створенні здорового соціально-психологічного і морального клімату значну роль відіграє правильно організований контроль і перевірка виконання прийнятих рішень. Це найважливіша частина управлінської роботи. «Часом, — відзначалося на XXV з'їзді КПРС, — після того, як якесь рішення виявляється невиконаним, з тих же самих питань приймається друге, а іноді навіть третє. За змістом вони, здавалося б, і непогані. Але ж ідеться про те, що вже повинно бути зроблено. І мимоволі постає питання: чи не виявляється нове рішення на стару тему немовби знижкою, свого роду проявом лібералізму? Чи не знижується в результаті вимогливість? Треба покінчити з такою практикою!»²⁵.

За роки розвитку Радянської країни трудящі під керівництвом нашої партії створили нове суспільство, подібного якому людство ще не знало. У Звітній доповіді XXV з'їздові ЦК КПРС тов. Л. І. Брежнев підкреслив, що це — суспільство безкризової, постійно зростаючої економіки, зрілих соціалістичних відносин, справжньої свободи. Це — суспільство, де панує науковий матеріалістичний світогляд. Це — суспільство твердої впевненості в майбутньому, світлих комуністичних перспектив. Перед ним відкриті безмежні простори дальшого всебічного прогресу. В умовах нового суспільства сформувався новий тип людини — радянська людина, яка поєднує в собі ідейну переконаність і величезну життєву енергію, культуру, знання і вміння їх застосувати. Людина, яка, будучи палким патріотом, є водночас послідовним інтернаціоналістом. Кращі риси цієї людини втілені в духовному і моральному обличчі комуністів, які стоять на передньому краї борців за втілення комуністичних ідеалів у життя.

* * *

XXV съезд КПСС отметил, что один из главных итогов пути, пройденного нашей страной за годы социалистического развития, — новый, социалистический образ жизни людей, являющийся высшим из типов их социальной жизнедеятельности, существовавших в истории. В структуре образа жизни значительное место принадлежит социально-психологическому и моральному климату, формирующемуся в обществе и оказывающему влияние на развитие человеческой личности.

В своей многогранной деятельности, направленной на развитие и совершенствование всех сторон социалистического образа жизни, Коммунистическая партия придает особое значение созданию здоровой социально-психологической и моральной атмосферы в обществе, в каждом коллективе, утверждению уважительного и заботливого отношения к человеку, духа настоящего коллективизма, воспитанию у всех членов общества требовательности к себе и другим.

²⁴ Матеріали XXV з'їзду КПРС, с. 78—79.

²⁵ Там же, с. 77.

Формирование определенного социально-психологического и морального климата общества обусловливается типом общественно-экономической формации. Социализм создал общественные условия, обеспечивающие качественно новый социально-психологический и моральный климат, который по своим качественным характеристикам представляет собой более высокую ступень общественного прогресса. Объективный критерий качества социально-психологического и морального климата общества имеет комплексный характер. Его следует оценивать по экономическим, социальным, социально-психологическим и культурно-идеологическим показателям.

От качества социально-психологического и морального климата общества существенно зависит духовное, физическое и моральное развитие личности. Атмосфера социального равенства, материального достатка, господство коммунистических социальных и моральных идеалов — все эти составляющие социального климата социалистического общества оказывают большое позитивное влияние на формирование нового типа личности и утверждение социалистического образа жизни.

В условиях зрелого социализма, когда невиданно возросли темпы научно-технического прогресса, возросла и объективная необходимость научного регулирования всех общественных процессов, совершенствования социалистического образа жизни, в том числе и социального климата. Руководящая роль в управлении и регулировании всех общественных процессов в советском обществе принадлежит Коммунистической партии, которая строит всю свою революционно-преобразующую деятельность на прочном фундаменте марксистско-ленинской теории.

XXV съезде КПСС разработал широкую программу экономического, социального, культурного развития нашей страны, совершенствования советского образа жизни. Реализация исторических решений партии будет всемерно способствовать дальнейшему улучшению социально-психологического и морального климата нашего общества.

Ідейне джерело творчого досвіду діалектико-матеріалістичної філософії

(До 60-річчя «Філософських зошитів» В. І. Леніна)

Історичні рішення XXV з'їзду КПРС, що творчо узагальнюють досвід революційної боротьби, соціалістичного та комуністичного будівництва на сучасному етапі, з переконливою силою розкривають, як і усі значні події в історії партії, всезростаюче значення великих ленінських ідей. «Сьогоднішні звершення радянського народу, — відзначав Л. І. Брежнев у Звітній доповіді ЦК КПРС на XXV з'їзді, — є пряме продовження справи Жовтня. Це практичне втілення ідей великого Леніна»¹.

Теоретична спадщина В. І. Леніна, яка є зразком творчого розвитку наукового комунізму, політичної економії і філософії марксизму сучасної епохи, — випробована ідейна зброя КПРС у розв'язанні всіх грандіозних завдань комуністичного будівництва.

Яскравим вираженням творчої, життєдайної сили марксистсько-ленінської філософії у розв'язанні кардинальних наукових і практичних проблем нашого часу є «Філософські зошити» В. І. Леніна — результат його багаторічної роботи над діалектико-матеріалістичними принципами узагальнення досвіду соціального та культурного прогресу. «Філософські зошити», становлячи єдине ціле (за своєю революційно-методологічною спрямованістю) з «Зошитами з імперіалізму», являють собою справжню творчу лабораторію ленінської думки, в якій опрацьовувалися філософські ідеї того часу, методологічні передпосилки геніальних праць В. І. Леніна: «Імперіалізм, як найвища стадія капіталізму», «Держава і революція», «Карл Маркс», «Про значення воєнного матеріалізму» та багатьох інших.

Ставлячи завдання розвитку теорії К. Маркса щодо майбутнього розвитку комунізму, В. І. Ленін підкреслював, що «...від комуніста слід ждати більшої уваги до завдань завтрашнього, а не вчорашнього дня...»². Саме цим творчим пафосом прозріння прийдешнього і проникнуті «Філософські зошити». Вони становлять не тільки теоретичний запит практиці, а й теоретичну програму дальшого розвитку багатьох фундаментальних проблем діалектико-матеріалістичної філософії, програму філософського осмислення актуальних питань сучасної суспільної практики і наукового пізнання.

Програмні настанови «Філософських зошитів» окреслюють наукову стратегію марксистсько-ленінського суспільствознавства. Увесь досвід соціального та науково-технічного розвитку нашої епохи переконливо показує життєвість ленінського вчення про суперечності як діалектичне джерело прогресу, його класичного формулювання закону єдності та боротьби протилежностей як ядра діалектики. В наш час, коли постають важливі методологічні завдання дослідження діалектики екстенсивних та інтенсивних чинників суспільного виробництва, всебічного аналізу співвідношення якісних та кількісних аспектів життя соціалі-

¹ Матеріали XXV з'їзду КПРС. К., 1976, с. 5.

² Ленін В. І. Повне зібр. творів, т. 36, с. 295.

стичного суспільства, критики буржуазних концепцій експоненціального розвитку, які абсолютизують кількісне зростання, лєнінське вчення про дві концепції розвитку, про діалектику взаємозв'язку якості і кількості, загального і окремого є справжнім дороговказом наукового пошуку.

Коли В. І. Ленін у «Філософських зошитах», аналізуючи гегелівську діалектику, підкреслює, що в справжньому розвитку «якість... стає кількістю»³, це набуває не тільки великого методологічного значення як теоретична проблема, а переростає, особливо сьогодні, у питання, яке невідкладно потребує соціального осмислення у контексті тих завдань, що їх поставила партія у боротьбі за якість і ефективність суспільного виробництва. Така вже діалектика лєнінської думки, лєнінського стилю дослідження, що розгляд найабстрактніших питань виявляється у нього прозоріням реальних методологічних проблем практики в її історичному розвитку.

Саме органічне поєднання далекосяжного філософського бачення з відчуттям практичних потреб розробки марксистської діалектики, принцип єдності філософії та політики і робить «Філософські зошити» В. І. Леніна важливим теоретичним джерелом сучасного творчого досвіду марксистсько-лєнінської науки. Адже в них відобразились зразки методологічного аналізу теоретичних проблем, які постали напередодні Великої Жовтневої соціалістичної революції, науково-технічного перевороту ХХ ст. та в зв'язку з розробкою культурно-історичних підвалин марксистсько-лєнінського світогляду як основи прийдешнього комуністичного синтезу культури. З цього погляду і уявляється доцільним розглянути ідейний зміст лєнінських «Філософських зошитів».

В епоху максимального загострення суперечностей в соціальному розвитку переджовтневого періоду в Росії та під час кризи в природознавстві В. І. Ленін викривав у «Філософських зошитах» та в інших працях філістерський дух «панькання з природою та історією», «прагнення очистити їх від суперечностей і боротьби»⁴. Розвиваючи принцип партійності, він рішуче виступив проти еклектики та софістики лідерів II Інтернаціоналу, які нехтували революційною діалектикою як ідейно-теоретичною зброєю пролетаріату. «На кожному ступені розвитку, в кожний момент, — писав В. І. Ленін, — тактика пролетаріату повинна враховувати цю об'єктивно немінучу діалектику людської історії...»⁵

Аналіз об'єктивно немінучої діалектики історії та розвиток наукових засобів її використання в соціальному та культурному прогресі і зумовлює значною мірою проблематику лєнінських «Філософських зошитів».

В центрі уваги В. І. Леніна стоять всесвітньо-історичні процеси, що визначають соціальну долю народів. Ці процеси і є для нього справжнім полігоном випробування та розвитку революційної діалектики марксизму. В. І. Ленін наголошував у «Філософських зошитах», що діалектика має відображати не просто рух матерії, а й, відповідно, — «рух історії, вловлюваний, засвоюваний у своєму внутрішньому зв'язку»⁶. І справді, воле питання діалектики в цьому філософському творі пов'язується безпосередньо чи опосередковано, з аналізом соціальної історії та суспільно-історичної практики.

Живий подих історії відчувається у кожному рядку лєнінських філософських досліджень. Без врахування цього соціально-історичного контексту «Філософських зошитів», органічної єдності всього їх ідей-

³ Ленін В. І. Повне збір. творів, т. 29, с. 98.

⁴ Там же, с. 114.

⁵ Ленін В. І. Повне збір. творів, т. 26, с. 69.

⁶ Ленін В. І. Повне збір. творів, т. 29, с. 135.

ного змісту з суспільною практикою неможливо по-справжньому оцінити їх величезне значення для творчого дослідження найскладніших питань діалектико-матеріалістичної філософії в нашому сьогоденні.

Стверджуючи єдність діалектичного та історичного матеріалізму, В. І. Ленін розв'язує у «Філософських зошитах» корінні питання матеріалістичного розуміння історії.

Зокрема, в цій праці дістає подальшу конкретизацію розробка В. І. Леніном діалектики взаємозв'язку різних компонентів продуктивних сил у їх історичному розвитку. При розгляді цих питань В. І. Ленін порушує проблему каузальної функції знярядь праці у формуванні цілепокладаючої діяльності людини. Ленінський аналіз знярядь праці як опосередковуючої ланки між суб'єктивною метою і об'єктивним результатом праці є істотним внеском у розв'язання однієї зі складних проблем матеріалістичного розуміння історії — про співвідношення історичного детермінізму з цілепокладаючою діяльністю. Цілепокладання як стимулюючий чинник суспільно-історичної діяльності не суперечить причинній зумовленості історичних подій, бо й самі цілі, як підкреслює В. І. Ленін, детермінуються суспільним буттям. Тому при аналізі гегелівського розуміння доцільності В. І. Ленін вказує, що діалектика «підводить цілком історію під каузальність»⁷.

Ідея всезагальних каузальних зв'язків історичної діяльності розглядається В. І. Леніном під кутом зору аналізу всесвітньої історії як єдиної системи. Висвітлення цієї проблеми є важливою умовою дослідження інтернаціоналізації суспільно-історичних процесів, теоретичних передумов пролетарського інтернаціоналізму. Відповідно, В. І. Ленін розглядає діалектику загального і особливого в історії, показуючи, що особливе в суспільному житті не тільки визначається загальними закономірностями, а й виступає як діючий фактор їх опосередкування конкретним досвідом. При такому підході проблема загального і окремого виступає у «Філософських зошитах» в тому широкому соціальному аспекті, коли предметом розгляду стає «всесвітня історія як ціле, і окремі народи — її «органи»⁸.

Розглядаючи народи як «органи всесвітньо-історичної дії», В. І. Ленін наголошує на вирішальній ролі історичної творчості народних мас, особливо в революційні епохи. Він підкреслює марксистську тезу про те, що з ґрунтовністю історичної дії зростатиме і масштаб участі народних мас у її здійсненні.

Ця закономірність розширення масштабів революційної творчості виражає об'єктивну неминучість історичного прогресу та зростання в ньому ролі суб'єктивного фактору і, отже, характеризує важливі особливості соціалістичної революції.

Суб'єктивний фактор, проте, не протистоїть об'єктивному поступу соціального прогресу, бо з розширенням історичної творчості мас зростають і можливості матеріалізації передових суспільних ідей, того, з погляду В. І. Леніна, важливого для історії «перетворення ідеального в реальне»⁹⁻¹⁰, яке окреслює об'єктивні виміри суспільно-політичного механізму її здійснення.

Таке розуміння діалектики людської творчості зумовлювалось історичною перспективою великої соціалістичної революції в Росії, яка матеріалізувала в не бачених ще всесвітньо-історичних масштабах ідеї марксизму-ленінізму.

⁷ Ленін В. І. Повне збір. творів, т. 29, с. 134—135.

⁸ Там же, с. 114.

⁹⁻¹⁰ Там же, с. 98.

Досвід соціального та культурного прогресу сучасності підтвердив перспективне, фундаментальне значення цієї проблеми для марксистсько-ленінської науки. Дослідження всіх аспектів суспільно-історичної практики — від категоріальної структури людської діяльності, ролі соціальної активності мас у матеріалізації передових суспільних ідей нашого часу до питань ефективності науки та виробництва — посідає одне з центральних місць в сучасній проблематиці марксистсько-ленінського суспільствознавства. І «Філософські зошити», як відображення істотного етапу ленінської розробки питань єдності теорії і практики, залишаються для радянських дослідників, для усіх марксистів-ленінців невичерпним джерелом творчого натхнення. «Необхідне, — проголошував В. І. Ленін, — з'єднання пізнання і практики»¹¹ як єдино можливий шлях розв'язання усіх нових гносеологічних проблем, що їх висуває соціальний та науково-технічний прогрес. Адже єдність теорії і практики — це насамперед, з погляду Леніна, питання про об'єктивну цінність і ефективність науки, знання та суспільно-політичних програм, питання про життєдайність і продуктивність марксистської науки. «Потрібно не *leblose Knochen* (мертві кістки. — С. К.), а живе життя», — писав він¹².

Важливі ленінські положення про єдність теорії і практики, науки і життя були збагачені та всебічно підтверджені в усій діяльності Комуністичної партії. Ці положення знайшли глибоке висвітлення у рішеннях XXV з'їзду КПРС. «Очевидно, — відзначав у Звітній доповіді ЦК КПРС Л. І. Брежнев, — що завдання, які стоять перед нашою суспільною наукою, можуть бути розв'язані лише при умові найтіснішого її зв'язку з життям. Схоластичне теоретизування може лише гальмувати наш рух вперед. Тільки зв'язок з практикою може піднести ефективність науки, а це сьогодні — одна з центральних проблем»¹³.

Методологічне обґрунтування в нових історичних умовах принципу єдності теорії і практики як однієї з центральних проблем марксистсько-ленінської науки і було здійснено в «Філософських зошитах». В. І. Ленін показав, що саме кризь призму цієї проблеми розкриваються такі найважливіші положення діалектико-матеріалістичної філософії, як принципи об'єктивності, історизму та конкретності. Методологічна настанова єдності теорії і практики розглядається В. І. Леніним і як істотна складова частина діалектико-матеріалістичного розв'язання основного питання філософії.

Розвиваючи марксистську концепцію розв'язання основного питання філософії, він досліджує співвідношення мислення та буття не через пасивні теоретичні форми відображення дійсності, а як «процес пізнання, який включає *практику* людини і *техніку*»¹⁴. Через цей принцип творчої практичної активності пізнання В. І. Ленін доводить аналіз основного питання філософії до проблеми: «*ТЕХНІКА І ОБ'ЄКТИВНИЙ* світ. *ТЕХНІКА І ЦІЛІ*»¹⁵. Буття, об'єктивний світ виявляється в такому аспекті не тільки як природа, але насамперед як практична форма засвоєння цієї природи у виробництві. Відповідно, аналізуючи процес теоретичного відтворення предметно-діяльнійсної даності буття, В. І. Ленін не просто постулює шлях пізнання від живого споглядання до абстрактного мислення і від нього до практики, а й розкриває найважливішу частину цього процесу — рух від теоретичного до практичного.

¹¹ Там же, с. 183.

¹² Там же, с. 77.

¹³ Матеріали XXV з'їзду КПРС, с. 82.

¹⁴ Ленін В. І. Повне зібр. творів, т. 29, с. 169.

¹⁵ Там же, с. 158.

Важлива заслуга В. І. Леніна полягає в тому, що він у «Філософських зошитах» вперше окреслив категоріальну визначеність та механізми процесу здійснення теоретичних ідей у практичній діяльності. Він показав, що цей процес має тричленну схему, коли рух від суб'єктивної мети до предметної діяльності через об'єктивні знаряддя цілепокладання (техніку, засоби праці, апаратуру тощо) дає «збіг суб'єктивного і об'єктивного»¹⁶, тобто завершується у формі практики. Тим самим дослідження гносеологічних проблем у «Філософських зошитах» доводиться до з'ясування того, як процес «пізнання і діяння перетворює абстрактні поняття у *викінчену об'єктивність*»¹⁷.

Інакше кажучи, пізнання розглядається В. І. Леніним не тільки як процес здобування знань, а й як процес об'єктивізації знань, їх практичного здійснення. Це і є те питання, яке в епоху науково-технічної революції набуває все зростаючого значення. «Практичне впровадження нових наукових ідей, — підкреслював Л. І. Брежнев на XXV з'їзді КПРС, — це сьогодні не менш важливе завдання, ніж їх розробка»¹⁸. В такому розумінні ленінська концепція діяльнісно-практичної визначеності наукового пізнання та об'єктивності знань виступає методологією розв'язання філософських проблем сучасного науково-технічного прогресу.

Значення ленінських ідей особливо актуалізується стосовно цього і тому, що він накреслив у «Філософських зошитах» основні напрями розвитку не тільки теорії пізнання, а й теорії діяльності, тобто розглянув питання, які становлять найважливішу частину філософського аналізу проблем НТР.

В. І. Ленін схарактеризував основні категорії людської діяльності — необхідність та свободу, мету та засоби, механізм та доцільність, ідею як форму мислення і фактор дії, практичне і теоретичне тощо. Він розкрив діалектику обернення руху пізнання від об'єкта до суб'єкта у форму практичного здійснення ідей, що йде від суб'єкта до об'єкта. В. І. Леніну належить принципове за своїм значенням формулювання про 2 форми об'єктивного процесу: природу та цілепокладаючу діяльність людини, яка (відповідно до форм природи) здійснюється через механічну та хімічну техніку¹⁹. Ленінська ідея про множинність об'єктивних форм технологічного процесу має істотне евристичне значення для аналізу такого важливого питання сучасної науки, як проектування нових різновидів діяльності в умовах НТР.

У «Філософських зошитах» матеріалістична діалектика і розкривається як метод діяльності та пізнання. Це саме така наука, відзначає В. І. Ленін, яка: 1) характеризує «саморух, джерело діяльності, рух життя і духу; збіг понять суб'єкта (людини) з реальністю; 2) об'єктивізм у найвищій мірі...»²⁰ Тут йдеться про об'єктивізм в тому значенні, в якому марксистсько-ленінська діалектика протистоїть суб'єктивізму та волюнтаризму.

В. І. Ленін рішуче виступає проти суб'єктивістського розуміння діалектичного методу. Характеризуючи його в логіко-методологічному аспекті, він підкреслює слова Гегеля, що на відміну від формальної логіки, яка є «канонем судження», діалектика виступає як «органон для утворення об'єктивних поглядів»²¹.

¹⁶ Там же, с. 184.

¹⁷ Там же, с. 164.

¹⁸ Матеріали XXV з'їзду КПРС, с. 53.

¹⁹ Див.: Ленін В. І. Повне зібр. творів, т. 29, с. 158.

²⁰ Там же, с. 195.

²¹ Там же, с. 143.

В. І. Ленін протиставляє діалектику еклектиці плюралістичного підходу, суб'єктивістській апологетиці різноюю особистих думок. Він за-суджує «шукання в усьому різноманітних точок зору; ((суб'єктивізм — відсутність об'єктивізму))»²². В цьому розумінні діалектичність розгляду виступає як важлива особливість ленінського стилю дослідження, того стилю, який, як підкреслив Л. І. Брежнев на XXV з'їзді КПРС, «чужий суб'єктивізові, пройнятий науковим підходом до всіх суспільних процесів»²³.

Науковість діалектики як всезагальної методології пізнання та дії В. І. Ленін убачав у тому, що вона здійснює на світоглядному рівні знання моносистемний аналіз дійсності. В. І. Ленін доводить цю моносистемність діалектичного аналізу наукового пізнання до самопізнання цілісності діалектичного матеріалізму як системи, тобто до принципу єдності діалектики, гносеології та логіки в марксистській філософській науці.

На противагу «розірваній» свідомості буржуазної філософії, яка розвивалася у непримиренних суперечностях пізнання і дії, гносеологізму і онтологізму, методу і системи, В. І. Ленін формулює принцип єдності методологічних, гносеологічних та історичних (в широкому розумінні) проблем марксистського світогляду. Він показує, що з системного погляду цілісність філософії марксизму визначає одна наука — матеріалістична діалектика: всебічна та найповніша теорія розвитку матеріального та духовного світу, що виступає водночас і як логіка, і як теорія пізнання (тобто в своїй методологічній та гносеологічній функції). Інакше кажучи, діалектичний матеріалізм розкривається як єдина система, в якій суб'єктивна діалектика методологічного аналізу збігається з об'єктивною діалектикою дійсності, згідно з гносеологічною формулою: «рухоме пізнається рухомим»²⁴.

Цей ленінський принцип єдності діалектики, логіки та теорії пізнання, що був сформульований у «Філософських зошитах», має важливе значення для наукового усвідомлення та розвитку змісту діалектичного матеріалізму, для подолання пережитків конфронтації «онтологізму» та «гносеологізму» в розвитку філософії. Важливо, проте, підкреслити, що принцип єдності діалектики, логіки і теорії пізнання має не просто методологічне чи дидактичне навантаження, а виступає насамперед як істотна ідейна настанова матеріалістичної партійності у марксистській філософії.

Саме з цього боку В. І. Ленін і наголошував у «Філософських зошитах», що єдність філософського аналізу передбачає вивчення того, як «метод розширюється в систему» і «потребує також поглиблення»²⁵. Ця важлива обставина (на яку, до речі, не звернули ще належної уваги в нашій філософській літературі) приводить до ідеї поглиблення діалектики через матеріалізм, виявлення її матеріалістичної сутності. Такий підхід і мав для В. І. Леніна вирішальне значення. Адже ідея розкриття діалектичної природи послідовного матеріалізму як системи, що здатна (всупереч метафізичним корінням ідеалізму, з його абсолютизацією окремих моментів пізнання) зображати дійсність у всіх її опосередкуваннях та історичній об'єктивності подій, проходить крізь увесь зміст ленінських «Філософських зошитів».

Послідовне проведення матеріалістичної партійності як принципу, що збігається з історичною об'єктивністю розгляду подій, і є, на думку

²² Там же, с. 226.

²³ Матеріали XXV з'їзду КПРС, с. 76.

²⁴ Ленін В. І. Повне збір. творів, т. 29, с. 295.

²⁵ Там же, с. 196, 197.

В. І. Леніна, розкриттям тієї вищої форми науковості, яку втілює марксистська діалектика. Щодо цього ленінські «Філософські зошити» містять глибоко розроблену стратегічну програму розвитку матеріалістичної діалектики як науки.

Ленінська програма розробки наукового змісту діалектики розкриває її творчий дух як філософської теорії, що завжди запліднюється все новими й новими життєвими вимогами, потребами суспільно-історичної практики. В. І. Ленін підкреслює ідею невичерпного творчого багатства діалектики і характеризує її «як *живе*, багатостороннє (при вічно збільшуваному числі сторін) пізнання з безліччю відтінків усякого підходу, наближення до дійсності...»²⁶

В. І. Ленін ставить завдання розкриття науковості діалектики через теоретичне і емпіричне обґрунтування всіх її досліджуваних положень на даних конкретних наук та всього культурно-історичного досвіду людства. Категоріальний апарат філософського дослідження, відзначає В. І. Ленін, потрібно розкривати, «не розповідаючи», не «запевняючи», а *доводячи*»²⁷. Відповідно він вважає доцільним підпорядковувати філософські дослідження всім вимогам наукового пізнання, тобто вимогам практичної обґрунтованості (зокрема емпіричній, фактичній мотивованості), об'єктивності та каузальності опису явищ, їх конкретно-історичного розгляду, категоріальній визначеності взагалі (включаючи якісні та кількісні характеристики, зокрема статистику), методологічної строгості та світоглядній евристичності ідейного змісту, адекватності відображення дійсності. Діалектика, підкреслював В. І. Ленін, є результат досвіду наук²⁸.

Саме тому, що матеріалістична діалектика, як логіко-методологічне узагальнення конкретних наук, втілює вищий принцип науковості, В. І. Ленін і робить принциповий висновок: «Всяка наука є прикладна логіка» діалектичного матеріалізму²⁹. За такого розуміння діалектики як у її фундаментальній функції загальної методології, так і з боку її прикладного втілення у логіці конкретних наукових досліджень, ленінська ідея єдності гносеологічних, логічних та діалектичних проблем виявляється принципом синтезу науки загалом.

Більше того, В. І. Ленін фактично ставить питання про поєднання фундаментальних (світоглядних) і прикладних (логіко-методологічних) досліджень у філософському пізнанні. А це — одне з принципових завдань сучасного марксистсько-ленінського суспільствознавства. Вивчення «Філософських зошитів» і дає радянським суспільствознавцям розуміння діалектико-матеріалістичного підходу до реалізації проблем поєднання фундаментальних і прикладних досліджень, які поставив XXV з'їзд КПРС в галузі марксистсько-ленінської філософської науки. Адже В. І. Ленін не просто постулював ці проблеми у філософії, а й накреслив у «Філософських зошитах» конкретний план використання прикладних досліджень з питань історії техніки та природознавства, методології еволюційної біології і психології, фізіології вищої нервової діяльності та мовознавства, генезису розумових операцій та інших наукових напрямів для фундаментальних розробок марксистської теорії пізнання.

Розробляючи питання про розкриття «прикладної логіки» наук в загальній діалектичній методології і використання в ній фактичних

²⁶ Ленін В. І. Повне збір. творів, т. 29, с. 303.

²⁷ Там же, с. 81.

²⁸ Див. там же, с. 85.

²⁹ Там же, с. 170.

результатів усіх наук, В. І. Ленін висуває глибоку теоретичну тезу про те, що розв'язання цих питань «дало б теорію пізнання безспірно доказову»³⁰. Зрозуміло, це положення містить вказівку на необхідність доведення нових узагальнень гносеології, які виникають у ході соціального та культурно-історичного прогресу. Але водночас В. І. Ленін і спеціально виділяє проблему доказовості в філософії, яка, взагалі, має першорядне значення для сучасної культури.

Як відомо, розвиток науково-теоретичного мислення на грані ХІХ та ХХ ст. виявив істотні парадокси в основах фундаментальних наук, що спричинило виникнення таких нових теоретичних засобів самоусвідомлення наукових систем, як метатеорії. В результаті проблема доказовості стала у фокусі наукового пошуку фундаментальних наук нашого часу. Невипадково більшість логіко-математичних досліджень сучасного науково-теоретичного мислення концентрується навколо питань доведення.

Ставлячи згідно з духом сучасного наукового прогресу проблему доказовості, В. І. Ленін розкриває її, проте, в найбільш складному та широкому аспекті — в аспекті філософії. Він показує, що на відміну від описового стилю деяких наук «філософія ж повинна все доводити і виводити, а не обмежуватися дефініціями»³¹.

Тут цікаво те, що доведення у філософії В. І. Ленін пов'язує не тільки з логічним виведенням, а й з фактичною, емпіричною обґрунтованістю філософської рефлексії. Він виступає проти «відокремлення істини (об'єктивної) від емпірії»³² і вказує на прикладі «Капіталу» К. Маркса, що в діалектико-матеріалістичному дослідженні повинна бути «перевірка фактами respective практикою... у кожному кроці аналізу»³³.

Проте доказовість В. І. Ленін розуміє з методологічного боку широко. У «Філософських зошитах» розвивається ідея про те, що доведення взагалі не є зовнішнім щодо ідеї прийомом перевірки. Доведення, з погляду В. І. Леніна, є особливий різновид пізнання і, як таке, потребує залучення усіх пізнавальних засобів — від емпіричного до теоретичного матеріалу. З цього приводу він цитує Гегеля, що «доведення є взагалі опосередковане пізнання...»³⁴

Виходячи з теоретико-пізнавального розуміння доведення, В. І. Ленін заперечує намагання прибічників сцієнтизму звести наукову аргументацію філософських питань «до «методів» природознавства в загальнопозитивістському дусі»³⁵. З ленінського погляду непридатна як загальний метод доведення у філософії і математика, бо вона висвітлює один бік справи. «Метод філософії, — підкреслює В. І. Ленін, — повинен бути її власний (не математики, *contra* Spinoza, Wolfund Andere)»³⁶. Цим методом філософського доведення, відзначається у «Філософських зошитах», є діалектичні принципи єдності теорії і практики, формального і змістового, логічного та історичного.

Принципи доведення в системі марксистсько-ленінського світогляду повинні виходити з розкриття діалектико-методологічних настанов на даних історії культури, історії природничих та суспільних наук. Зачіпаючи питання про використання фактичного матеріалу з історії філософії

³⁰ Ленін В. І. Повне зібр. творів, т. 29, с. 293.

³¹ Там же, с. 201.

³² Там же, с. 161.

³³ Там же, с. 283.

³⁴ Там же, с. 124.

³⁵ Там же, с. 334.

³⁶ Там же, с. 83.

та природознавства для аргументованої, доказової розробки матеріалістичної діалектики, В. І. Ленін зауважує, що тут потрібна «квінтесенція тієї і другої історії + історії техніки»³⁷.

Отже, наука як доказове пізнання, як система об'єктивних істин не ототожнюється В. І. Леніним з «точними», математичними галузями знань, а розглядається в єдності її суспільних, природничих та технічних дисциплін. Ця єдність наук і виступає тепер, як підкреслює партія, важливим стимулом науково-технічного прогресу.

Одним із переконливих свідчень плідності широкого застосування марксистського суспільствознавства в справі розвитку усіх наук є «Філософські зошити» В. І. Леніна. В них на повну силу використано увесь творчий потенціал марксистсько-ленінської методології для ствердження «живого, плідного, істинного, могутнього, всесильного, об'єктивного, абсолютного людського пізнання»³⁸.

У «Філософських зошитах» В. І. Ленін, продовжуючи лінію «Матеріалізму та емпіріокритицизму», виділяє природничонаукове знання як предмет спеціального розгляду в марксистській гносеології. «*Рух* наукового пізнання — ось суть» проблематики сучасної методології науки, підкреслює він³⁹.

У «Філософських зошитах» опрацьовано величезний фактичний матеріал розвитку природознавства. Досить відзначити, що В. І. Ленін характеризує в них понад 50 авторів природничонаукових досліджень. Значний інтерес становить з цього боку ленінський аналіз матеріалів книги А. Рея щодо питань розвитку картини світу від механістичної «образної фізики» до сучасної «фізики понять», ленінське розуміння будови науки та її загальних характеристик, тобто питань, які стосуються складної і актуальної проблеми нашого часу про стиль науково-теоретичного мислення.

Як відомо, вперше ця проблема була поставлена К. Марксом, який на прикладі розвитку натурфілософії Демокріта та Епікура створив, так би мовити, прогностичну модель переходу від картини світу, що «усе зводить до необхідності», до картини світу, принципом якої «виявляється лише можливість, випадок»⁴⁰. Саме такий імовірнісний стиль пояснення і виявився в природознавстві ХХ ст.

Зрозуміло, Марксове передбачення цього стилю ґрунтувалося на загальнофілософських міркуваннях. Але у «Філософських зошитах» В. І. Ленін, немов приймаючи естафету Марксового аналізу традиції Епікура, фактично підводить під неї природничонаукову основу. Він прямо вказує, що стиль Епікура і є «манера» природничих наук! та їх успіх!!»⁴¹ І хоч В. І. Ленін спеціально не займався питаннями імовірнісного стилю дослідження явищ в їх можливості, він розробляє у «Філософських зошитах» не менш складну, пов'язану з даними питаннями, проблему діалектико-матеріалістичного смислу гіпотетичної сфери пізнання.

Ця проблема виникла в ХХ ст. у зв'язку з крахом метафізичного матеріалізму, який виявився нездатним пояснити нові особливості наукового пізнання, зокрема питання про об'єктивний зміст гіпотетичного знання. Метафізичний матеріалізм оголосив гіпотетичність суто суб'єктивними моментом знання, бо вважав, що коли пізнання є відображення дійсності, то його результати можуть бути або істинними, або хиб-

³⁷ Ленін В. І. Повне збір. творів, т. 29, с. 133.

³⁸ Там же, с. 304.

³⁹ Там же, с. 75.

⁴⁰ Див.: Маркс К. і Енгельс Ф. З ранніх творів. К., 1956, с. 31, 32.

⁴¹ Ленін В. І. Повне збір. творів, т. 29, с. 249.

ними, а не перебувати між цими оцінками, тобто не можуть виступати імовірнісним наближенням до об'єкта. Але наука у ХХ ст. виявила значну сферу гіпотетичного в картині світу, і тому, як підкреслював В. І. Ленін у «Філософських зошитах», вчені, які не знали діалектики, проголосили тезу: «Щоб вільніше рухатись у цьому новому, ще темному, гіпотетичному, геть «матеріалізм»⁴².

Аналіз такої нової логіко-гносеологічної ситуації у природознавстві справді був дуже складним. Адже замість універсальних теоретичних систем класичної картини світу, які претендували на монопольне володіння істиною, в новому природознавстві виникла множина теорій та певних гіпотетичних пояснень стосовно тих самих предметних областей. Постало питання: чи охоплюється щось об'єктивне цією множиною теорій, чи відносно і гіпотетичне витісняє в них об'єктивне, а разом з ним й істинне?

Це складне методологічне питання новітнього природознавства і було вперше розв'язане В. І. Леніним. Він подолав альтернативу «відносно чи об'єктивне» в природознавстві, оголосивши саму відносність наукових теорій об'єктивною, тобто такою, що відображає реальну відносність сутності матеріальних явищ. «Думка людини, — писав він, — безконечно заглиблюється від явища до сутності, від сутності першого, так би мовити, порядку, до сутності другого порядку і т. д. *без кінця*»⁴³. І тому кожна ланка історично зумовленого ланцюга теорій, що пояснюють певну предметну область, лише виражає у гіпотетичній формі відносний ступінь пізнання абсолютного і об'єктивного. Отже, проблема гіпотетичного в науці ХХ ст. виявилася у В. І. Леніна підтвердженням діалектико-матеріалістичного погляду на світ та його пізнання.

Така постановка питання про гіпотетичність, в зв'язку з ідеєю багатоступінчатості об'єктивного світу та його пізнання, допускає розширене розуміння гіпотези не тільки як форми розвитку природознавства, а й усього знання взагалі, включаючи філософію. Не випадково В. І. Ленін показує на матеріалі аналізу стихійно-діалектичних концепцій античності, що в історії філософії мають місце «немов *пробні системи*» генезису матеріалістичної діалектики⁴⁴. Тим самим вказується на можливість такого (ще не опрацьованого в нашій філософській літературі) пізнавального засобу, як філософська гіпотеза.

Ленінська концепція багатоступінчатості світу та його пізнання відкриває, проте, не тільки нові горизонти гносеологічного аналізу сучасного знання, а й нові перспективи природничонаукового розкриття діалектики природи. Так, розглядаючи об'єктивну багатоступінчатість сутностей різного порядку, В. І. Ленін стверджував «безконечність матерії вглиб...»⁴⁵ Однак цю безконечність він не зводив до «поганої» безконечності. У «Філософських зошитах» В. І. Ленін відзначає як здогадку, що поєднує фантазію з елементами наукового мислення, думку «про схожість макрокосму і мікрокосму»⁴⁶, тобто про те, що безконечно велике приводить до безконечно малого, немов замикаючись на ньому. Саме таке розуміння безконечності матерії як невичерпності її виявів і доводить сучасна наука.

Так, у рамках найновіших результатів загальної теорії відносності нещодавно академіком АН СРСР М. О. Марковим було показано, що можна збудувати таку модель мегасвіту, в якій власна граві-

⁴² Там же, с. 335.

⁴³ Там же, с. 211.

⁴⁴ Див., там же, с. 308.

⁴⁵ Там же, с. 97.

⁴⁶ Там же, с. 209.

таційна енергія компенсує негравітаційну масу тіл; внаслідок цього поведінка Всесвіту, відносно зовнішнього спостерігача, стає невідрізненою від поведінки елементарної частинки. Про таку можливість свідчать і висновки квантової теорії гравітації. Отже, невичерпність матерії розкривається не у нескінченній прогресії безконечного збільшення чи зменшення масштабів об'єктів, а через діалектичну закономірність якісного перетворення її кількісних градацій від мега- до мікросвіту.

Аналогічним чином і нескінченність процесу заглиблення пізнання від сутності першого до сутностей вищих порядків характеризується не лінійною одноманітністю руху, а складною кривою, бо людська думка, рухаючись уперед, водночас завершується знанням кожного рівня сутності певного порядку. В результаті безконечність наукового прогресу виступає як система замкнених відносно одержання об'єктивної істини «кіл» пізнання. Ось чому В. І. Ленін, розвиваючи діалектику лінійного та нелінійного в русі пізнання, висловлює у «Філософських зошитах» глибоку ідею про те, що під кутом зору логічної будови «наука є коло кіл»⁴⁷.

Отже, наука — це не зібрання фактів, а певна організація логічно струнких систем. Кожна з них накладається певним чином одна на одну так, що в результаті і виникає те «коло кіл», про яке пише В. І. Ленін. Не сподіваючись оцінити усі аспекти цього глибокого положення, вкажемо лише на актуальну для сучасної філософії природознавства нову постановку питання про лідерство серед наук, яке впливає з ленінського розуміння логічної будови наукових знань.

Справді, якщо враховувати діалектику лінійності та нелінійності руху наукового пізнання, то виявляється, що лідерство тієї чи іншої галузі природознавства не має нічого спільного з картиною спортивної гонки наук, в якій тільки одна з них розриває фінішну стрічку горизонту пізнання своєї епохи. В науці лідером може стати лише та галузь пізнання, на якій замикається коло інших наукових дисциплін.

Це «замикання» можливе лише в рамках усвідомлення діалектико-матеріалістичної єдності світу та принципу розвитку матерії. Отже, лідером може бути лише та наука, рівень теоретизації якої дозволяє їй на даному етапі пізнання найбільш масштабно відобразити об'єктивну діалектику.

Зрозуміло, науки не поділяються на більш чи менш діалектичні. Науково-теоретичне мислення — єдине. Йдеться лише про ступінь теоретизації тієї чи тієї галузі знань і, відповідно, про репрезентацію ідей, спільних щодо науково-теоретичного мислення певної епохи. Ось чому можна стверджувати відносність функції лідерства у природознавстві і безумовність світоглядної проблематики наукового прогресу.

Центральна роль світоглядних ідей в науковому пізнанні і є одним із свідчень тієї концентричної будови знання, яку мав на увазі В. І. Ленін. Розвиваючи цю ідею в кількох розділах «Філософських зошитів», він ставить також питання про «кола» в історії філософії, тобто про розвиток пізнання навколо певних фундаментальних світоглядних принципів усвідомлення дійсності.

Ленінські ідеї взагалі окреслюють одне з важливих питань сучасних методологічних досліджень НТР — питання про структуру науки. В принципі ж В. І. Ленін ставить найвеличнішу в усій історії філософії проблему діалектичної інтеграції тієї всесвітньо-історичної системи результатів пізнавального прогресу, в якій «кожний відтінок думки = коло на великому колі (спіралі) розвитку людської думки взагалі»⁴⁸.

⁴⁷ Ленін В. І. Повне збір. творів, т. 29, с. 198.

⁴⁸ Там же, с. 205.

Це грандіозне завдання узагальнення усього духовного світу людської думки В. І. Ленін розкриває у «Філософських зошитах» у методологічному, соціально-історичному та ідейно-культурному плані. З методологічного боку воно виявляється як проблема аналізу тієї всезагальної «сітки» пізнання світу, вузлові пункти якої становлять діалектичні категорії. За своїм історичним змістом завдання діалектичної інтеграції знання постає, з погляду В. І. Леніна, під кутом зору розгляду цих категорій як східців виділення людини з природи, ступенів пізнання та практичного оволодіння зовнішнім світом.

Адже аналіз категорій як підсумків історії пізнання — це не тільки гносеологічне питання, а й питання про «діяльність людини, що створила собі об'єктивну картину світу, з м і н ю є зовнішню дійсність...»⁴⁹ Ось чому, коли йдеться про аналіз всього знання, то тут, підкреслює В. І. Ленін, «треба взяти до уваги і загальні посилки буття *конкретного* суб'єкта (= *життя людини*) в об'єктивній обстановці»⁵⁰.

І нарешті, в ідейно-культурному плані ця проблема виступає в ленінських «Філософських зошитах» як продовження справи К. Маркса у «*діалектичній* обробці історії людської думки, науки і техніки»⁵¹. В такому плані В. І. Ленін і говорить у своїй праці «Карл Маркс» про більш ніж «двохтисячний розвиток людської думки і культури» як предмет творчої переробки з боку марксистського світогляду. Він стверджує саме потребу переробки історії культури, бо, на його погляд, засвоєння культурної спадщини — це справа розкриття ідейного змісту марксистського світогляду.

Саме так В. І. Ленін і ставить всі питання історії філософії, які порушуються на сторінках «Філософських зошитів». Він не просто аналізує ті чи інші філософські системи, а виявляє матеріалістичну традицію марксистської філософії та під кутом зору матеріалістичної партійності переробляє діалектичні ідеї в історико-філософському процесі загалом. У «Філософських зошитах» здійснюється таке розкриття матеріалістичних ідей, коли стає безсумнівним, «що з посилок матеріалізму нічого немає легшого, як вивести соціалізм»⁵².

Питання діалектичного, марксистсько-ленінського засвоєння усієї системи знань переростає у завдання комуністичного синтезу передової культури, того революційного використання прогресивного змісту культурної спадщини, яке сприяє розвитку надбудови соціалістичного суспільства та вихованню всебічно розвиненої людини комуністичної формації. «Без ясного розуміння того, що тільки точним знанням культури, створеної всім розвитком людства, — писав В. І. Ленін, — тільки переробленням її можна будувати пролетарську культуру — без такого розуміння нам цього завдання не розв'язати»⁵³.

Дійовим знаряддям культурного озброєння пролетаріату В. І. Ленін вважав принцип комуністичної ідейності. Він рішуче виступав проти просвітницького підходу до культурного будівництва і гостро критикував у «Філософських зошитах» міщанське нерозуміння того, як «узгоджується «матеріалізм» з *революційністю*»⁵⁴.

Революційність справжньої передової культури, матеріалістичних традицій марксистсько-ленінського світогляду може бути розкрита тільки в руслі комуністичної ідейності, тієї ідейності, яка, за словами

⁴⁹ Ленін В. І. Повне збір. творів, т. 29, с. 185.

⁵⁰ Там же, с. 170.

⁵¹ Там же, с. 123.

⁵² Там же, с. 29.

⁵³ Ленін В. І. Повне збір. творів, т. 41, с. 290.

⁵⁴ Ленін В. І. Повне збір. творів, т. 29, с. 341.

Л. І. Брежнева на XXV з'їзді КПРС, утворює «сплав знань, переконання і практичної дії»⁶⁵. Одним з важливих етапів теоретичної боротьби партії за цю комуністичну ідейність і є ленінські «Філософські зошити».

* * *

В «Філософських тетрадах» В. І. Леніна втілені образці методологічного аналізу теоретических проблем, котрі встали накануне Великої Октябрьской революції, науко-технічного прогресса ХХ століття в зв'язі з розвитком культурно-історических передумов марксистско-ленінського світогляду. Програмні установки «Філософських тетрадей» окреслюють наукову стратегію сучасного марксистського суспільствознавства.

⁶⁵ Матеріали XXV з'їзду КПРС, с. 85.

В. П. ІВАНОВ

Гносеологічний аспект спадкоємності людського досвіду

Серед багатьох чинників прогресуючого розвитку усіх галузей суспільної практики істотну роль відіграють засоби запозичення і форми актуалізації людського досвіду. Практична ефективність останнього визначається не лише його змістом, а й значною мірою залежить від механізмів спадкоємності, що вироблені культурно-історичним розвитком і наявними інструментами спілкування.

В основі життєдіяльності людського суспільства лежить суспільне виробництво, в процесі якого відбуваються непереривні контакти між людьми, які утворюють цілісний суспільно-історичний організм. Вони відбуваються водночас на синхронному і діахронному рівнях, тобто у вигляді безпосередньої комунікації і взаєморозуміння існуючих поколінь, а також їх відношення до спільної для них спадщини предків і всього людства. Значення спілкування і спадкоємності таке велике, що і розвиток будь-якої локальної культури, і тим більше становлення всесвітньої історії, прямо пов'язані, як писав К. Маркс, з удосконаленням і універсалізацією «форм спілкування».

Якою є соціальна структура суспільства, такими є і суб'єкти практичної і духовної діяльності, таким, зрештою, є за своїм змістом і до-свід, що стає елементом культурної спадщини певного суспільства або епохи. У класовому антагоністичному суспільстві змістові надбання досвіду різних суспільних верств неодмінно набувають класового характеру і спрямованості, що позначається і на особливостях спадкоємності, оскільки вона диктується класовими інтересами і класовою оцінкою актуальності тих або тих запозичень. І взагалі культурна спадщина суспільства завжди засвоювалася вибірково, зазнаючи класово-диференційованої оцінки. В. І. Ленін підкреслював, що в культурі кожного класово-антагоністичного суспільства існують по суті дві різні за своєю класовою спрямованістю культури і майбутнє належить тій, яка розвивається на базі демократичних і соціалістичних елементів і успадковує їх як найбільш цінне надбання історичного розвитку людства.

Зростання творчого потенціалу суспільства може відбуватися лише як дальший розвиток можливостей, що містяться в досвіді, знаннях і традиціях попередників. У сфері культури подолання досягнутого рівня виправдане лише в тому разі, якщо воно збагачує цей рівень. Кумулятивний характер культурно-історичного процесу став особливо очевидний в умовах сучасних глобальних економічних та інших зв'язків між усіма культурними регіонами планети. Всебічне спілкування народів, націй і культур перетворюється в неодмінну передумову прогресу будь-якого суспільства. Тому встановлення взаєморозуміння, довір'я між народами світу, які репрезентують різні типи культур і історичних тенденцій, є важливою умовою мирного співіснування і співробітництва.

Відзначимо, що включення в єдиний світовий життєвий процес різнохарактерних суспільств і цивілізацій, із специфічним історичним досвідом і культурними традиціями потребує також узагальнення і

зведення в єдність їх раніше розрізненого історичного досвіду, осмислення його внеску в загальну, світову скарбницю. Щоб досягти цього, замало лише самого бажання і готовності до сприймання. Тут вирішального значення набувають і світоглядні, і концептуальні форми сприймання, і правила інтерпретації внутрішнього змісту інших культур.

Цей досвід є водночас і процесом і продуктом історичної життєдіяльності певних суб'єктів-суспільств. Він специфічний і разом з тим цілісний, через що жоден з його опредмечених елементів не може бути запозичений безвідносно до загального характеру культури, що його породила. У зв'язку з цим стає очевидним існування загальних умов і обставин спілкування і культурно-історичної спадкоємності, які стосуються форм зазначеного процесу і породжують ряд типових труднощів і проблем теоретико-пізнавального характеру. Певний історичний досвід не зникає в минулому — він (і це головне) зафіксований у предметних і знакових формах (продуктах діяльності, мові, звичаях, нормах та ін.). Паралельно з предметною кристалізацією продуктивної діяльності суспільства, яка становить, так би мовити, фактичну тканину культури, утворюється також сукупність її суб'єктивних значень, які співвіднесені з певними матеріалізаціями і надають їм характеру завершеного і збалансованого життєвого світу. Проникнення зовні в цей внутрішній світ іншої культури становить, мабуть, складніший аспект культурного спілкування, не кажучи вже про ставлення до культур віддаленого минулого, щодо яких єдиним каналом зв'язку є знайомство з культурною спадщиною і її інтерпретація. В обох випадках культурні контакти або ускладнюються необхідністю перекладу змісту однієї культури мовою іншої (транскрипція і адаптація), що пов'язане з очевидними змістовими втратами для оригіналу, або потребує прямої натуралізації в світі іншої культури, а це не завжди може бути здійснене.

Усі ці труднощі пов'язані з тим, що смисловий центр будь-якої культури зосереджений у сталому і потаємному досвіді життєдіяльності її агентів. Як ми вже підкресливали, досвід і є минула діяльність, акумульована суб'єктом і перетворена в потенціал діяльності теперішньої і майбутньої. Ця нерозривність життєвої долі суб'єкта, його діяльності і того, що ним створено, робить досвід цінним саме в його своєрідності і унікальності, яку важко перекласти мовою узагальненого знання або усереднених інструментів комунікації.

Зміст досвіду не можна вичерпати засобами теоретичного пізнання, бо досвід — не звичайний об'єкт або продукт, а «діло суб'єкта», яке потрібно пізнати за оболонкою зробленого. Його в принципі можна було б осягнути через пряму участь в цьому «ділі», але при цьому слід відректися від нормативів і цінностей власної культури, що саме собою знімає вже й питання про спадкоємність.

У буржуазній культурології така дилема зображується як нерозв'язна і породжує концепції, які або обмежують можливість змістовного спілкування культур знаково-символічною сферою, або утверджують ізолюваність і «непроникність» культурних систем.

Марксистсько-ленінська концепція історичного процесу, навпаки, органічно включає в себе ідею культурної спадкоємності, ґрунтуючись на фундаментальній ролі матеріально-практичного базису розвитку, закономірності якого мають загальнолюдський характер. На основі цих загальносоціологічних законів тільки й можна розв'язати комплекс конкретних питань щодо можливостей спілкування на рівні досвіду, а також здатностей засвоєння досвіду попередніх поколінь.

Якщо досвід суб'єкта своєрідний, унікальний, неповторний, то чи припустимий в принципі спосіб спілкування, за допомогою якого цей досвід увійшов би в досвід іншого суб'єкта, не втрачаючи своєї унікальності? Якщо досвід є минула діяльність кожного суб'єкта, яка зберігається в його живому теперішньому, то чи існує форма «увіковічнення» цього минулого навіть за умови, коли його носій також відходить у минуле? Чи існує, інакше кажучи, «позасуб'єктивна пам'ять» на суто суб'єктивний зміст; чи мислима «нічийна» форма фіксації досвіду, який неодмінно є «чийсь» досвід? Які можливості мови і різних конкретно-пізнавальних форм в справі фіксації і передачі досвіду? Чи виробляються в ході культурно-історичного процесу особливі форми для вираження і сприймання саме досвідної сфери людського буття?— Ці питання досить істотні для розуміння механізмів спілкування і спадкоємності. На деяких філософсько-гносеологічних аспектах цих питань ми й спинимось.

Марксизм-ленінізм показав, що суспільна практика універсально опосередковує і поєднує між собою як буття самої людини, так і буття, дане людині предметним чином. Ця її властивість людськості і предметності виявляється саме в тому, що в ній поєднані достоїнство всезагальності і безпосередньої дійсності, інакше кажучи, її матеріальна тканина і її розумність. Всезагальність (як і предметність) є виявом фундаментального в бутті людини; що ж до свідомості і мови, то вони становлять лише форми, в яких всезагальне набуває вигляду ідеального, рефлексивного утворення, яке дістало знакове закріплення і тому доступне окремим представникам роду людського. При цьому важливою є й інша обставина, відзначена марксизмом-ленінізмом. За К. Марксом, суспільно-історичний процес однаковою мірою є розвитком форм людського буття і спілкування. Це останнє не зводиться тільки до різного роду мовних контактів. Навпаки, саме суспільство як кооперована і координована діяльність його членів становить спілкування в найбільш повному і всеохоплюючому розумінні. Спілкування ширше, ніж передача інформації; в своїй основі воно є обмін діяльністю, що здійснюється через форми предметних відношень. К. Маркс, підкреслює, що *«предмет, як буття для людини, як предметне буття людини, є в той же час наявне буття людини для іншої людини, її людське ставлення до іншої людини, суспільне ставлення людини до людини»*¹⁻². З цього випливає, що поділ людської діяльності на різні суспільно-історичні і предметні форми, підпорядковані між собою, а також вся суспільна організація в цілому є не тільки життєвий світ для своїх агентів, але й світ спілкування, практичні масштаби якого сягають значно далі символічних форм комунікації.

У суспільному житті, що історично розвивається, існує значна сукупність доцільно організованих і упорядкованих відносин і процесів, які стали такими не тільки завдяки інструментам лінгвістичної регуляції. Це й зрозуміло, оскільки сфера усвідомлюваного індивідом становить лише частку практично здійснюваного, а сфера об'єктивно пізнаного чи практично вивіреного на істинність — лише частину усвідомлюваного.

Зведення до мовної форми є водночас акт усвідомлення і об'єктивації певних змістів. Цей акт ще не тотожний пізнанню, бо за своєю процедурою полягає в підпорядкуванні мисленого мовним категоріям,

¹⁻² Маркс К. і Енгельс Ф. Твори, т. 2, с. 45.

що означають відоме, і тому навіть не ставить питання про адекватність мислених визначень певній реальності. І оскільки усвідомлення об'єктивує мислене, це дозволяє навіть продукти вимислу і різні «уявності» вплітати в тканину емпірично даного світу. Тому не все те, що наявне у свідомості (розумі), тим самим уже визначене як розумне (практично виправдане), як і не все те, що лишилось за межами вербалізації, має належати до розряду несвідомого й ірраціонального. (Так, ефективна моральна норма може стати неусвідомленим імпульсом розумної поведінки, хоча, з другого боку, усвідомлення цієї норми далеко не завжди дає змогу уникнути аморальних вчинків).

Діалектика життєвого процесу стосовно зв'язку його практичних, духовних і «символічних» форм є такою, що практично неможливе може бути розумним в духовній сфері (про що часто-густо свідчать явища мистецтва), «божевільні» ідеї здатні дістати несподіване практичне підтвердження (приклад дає наука), усвідомлюване як реальне може виявитися фікцією, а те, що поки лишається «неназваним», не усвідомленим, позбавленим словесно закріпленого значення, вже виконує свою потаємну і ефективну роль. Людське буття, організоване як світ людини, включає в себе всі ці моменти, переходи і зв'язки, які, звичайно, не вичерпуються мовною репрезентацією. Розумне не тому розумне, що воно доступне осмисленню, формулюванню, може бути передане по каналах комунікацій і стати надбанням всієї співдружності суб'єктів. Розумність є інтегральна тенденція, що міститься в реальному сукупному «ділі» суб'єктів, а не тільки в інтелектуальній сфері кожного. Вона прокладає собі дорогу в ланцюгу подій і дій, як їх наскрізний лейтмотив, що досягає усвідомлення тільки тоді, коли в поле зору потрапляє досить розгалужений в часі відтинок подій, змінюваність яких робить більш зрозумілими внутрішній зв'язок, повторюваність, ритм, спрямованість. Вона є виміром колективно організованого буття, де закони природної дійсності поєднуються з формами суспільно-практичної діяльності, організацією людських відносин на різних рівнях, аж до індивідуальних цілей і мотивацій поведінки, одне слово — розумність становить підсумкову характеристику історично визначеної системи суспільної культури. Ось чому розумність «відкладається» в сукупному досвіді раніше, повніше і відчутніше, ніж у теоретичних побудовах, де вона замаскована або деформована поточними інтересами й ілюзіями. Самим учасникам життєвого процесу це розумне начало їх сумісного буття задане, як щось об'єктивне, вгадуване за предметними обставинами їхньої індивідуальної діяльності і разом з тим не зведене до якоїсь абстрактної формули чи норми, яку можна повідомити чи засвоїти як загальне правило. Тому і теоретичне усвідомлення розумності завжди історичне, воно з'являється *post factum*, після завершення певного історичного етапу, як погляд у минуле з боку нових суб'єктів, здатних досягнути все зроблене попередниками більш неупередженим поглядом.

Усе це слід неодмінно брати до уваги під час аналізу того, як і в яких формах досвід дістає «представництво» у сфері спілкування.

Спілкування з самого початку відрізняється від пізнання тим, що являє собою суб'єкт-суб'єктне, а не суб'єкт-об'єктне відношення. Ці відношення нерівнозначні в тому розумінні, що хоч у спілкуванні одна сторона і виступає об'єктом іншої, проте загалом тут встановлюється «партнерський» контакт, заснований в кінцевому підсумку на врахуванні обоїпільної здатності до свідомих, умисних дій; навпаки, предмет пізнання конститується в пізнавальному акті як позасуб'єктивна реальність, в якій передбачається наявність законів, а не намірів.

Інакше кажучи, спілкування в своїй основі є «діалогічний зв'язок», тоді як пізнання скоріш «монологічне»³.

Інтерсуб'єктивний характер спілкування відкриває доступ у канали комунікації таким відносинам, які щодо пізнавального акту є другорядними або навіть становлять перешкоду, яка потребує усунення. Адже на відміну від пізнання і його інструментів, спрямованих на оволодіння об'єктом, у спілкуванні йдеться також і про самовизначення суб'єктивності кожної із сторін, яка вступила в контакти. Отже, спілкування є не тільки встановлення тотожності, узгодженості, взаєморозуміння, співробітництва тощо, але і основа самоутвердження суб'єктів, сфера активного виявлення їх специфічності, самобутності, неповторності. Об'єктивуючи себе в спілкуванні, його учасники виробляють багатство власної суб'єктивності, яка теж втягується в комунікаційний процес, але дістає в ньому вияв переважно непрямим, опосередкованим, інакомовним чином, як смисловий аспект тих предметно-практичних дій, які мають значення, спільне для всіх. Крім обміну діяльністю і її речовими компонентами (засобами і продуктами), у сфері спілкування набуває істотної ваги самовизначення суб'єктів щодо внутрішнього світу один одного, тобто цілей, спонукальних і мотиваційних передумов діяльності і всієї сукупності інтимних відмітних властивостей, врахування яких є необхідним для взаємокоординованої поведінки. Відношення на рівні специфічності сторін, які спілкуються, характерне не тільки для індивідів, але й різних людських спільностей, які відособилися в структурі суспільної практики і мають відмітні характеристики поведінки.

В світлі відзначених властивостей спілкування питання про комунікування досвіду пов'язане не тільки з загальними умовами взаєморозуміння, але й з тим, наскільки ці умови придатні для аутентичної передачі досвіду. Точніше, питання полягає в тому, чи можна здійснити без істотних втрат транскрипцію діяльності в інформацію, перетворити акумульований суб'єктом в досвіді життєвий процес в потік повідомлень.

Конкретний розгляд цієї можливості пов'язаний із з'ясуванням принаймні двох обставин. По-перше, в тому разі, коли в безпосереднє спілкування вступають суверенні суб'єкти, які мають власний досвід, характер передачі і форма засвоєння останнього, очевидно, залежатимуть від того, повідомляє про власний досвід той, хто його має, чи досвід цей добувається контрагентом. У першому випадку «одержувач» досвіду засвоює зміст інформаційного повідомлення, в другому — дістає уявлення про досвід іншого завдяки власним пізнавальним діям.

Інша обставина пов'язана з розширенням просторово-часового діапазону спілкування і утворенням особливої категорії «непрямого досвіду». Тут на відміну від безпосереднього контакту на перший план виступає знайомство з досвідом за його продуктивними втіленнями, які можуть бути відокремлені від своїх суб'єктів і тому вже здатні відігравати роль специфічного засобу комунікації. Жива безпосередність спілкування тут поступається перед ставленням до спадщини і, відповідно, взаєморозуміння стає переважно справою інтерпретації досвіду, оскільки взаємна корекція уявлень уже практично неможлива.

В ситуації прямого спілкування суб'єктів досвід, як частина їхнього внутрішнього світу, може стати предметом інтроспективного роз-

³ Це, зрозуміло, ніяк не заперечує наявності і необхідності спілкування в пізнавальній діяльності, що особливо помітно у випадках, коли розв'язання проблеми стає справою цілого колективу дослідників. (Див. В. С. Библер. Мышление как творчество. М., 1975).

гляду і узагальнення з боку його власника. При цьому рефлексія відокремлює досвід від діяльності, яка його утворила, і трансформує життєві стани суб'єкта в різновид мислених змістів і описів, виражених у мові. Цей перехід в раціональне володіння досвідом суб'єктивного можна уявити як його поглиблення, хоча насправді тут збагачується не сам по собі досвід, а лише самосвідомість. Річ у тім, що для суб'єкта, який осмислює свій досвід, втрати, пов'язані з переведенням останнього в сферу розсудку і його категоризацією, лишаються невідчутними, бо він продовжує володіти ним в його первісній натуральній формі. Для самого власника усвідомлення досвіду не знищує його діяльний контекст. Інша річ, коли раціональне трактування досвіду виявляється в повідомленні, адресованому іншим.

Узагальнення досвіду і його понятійна фіксація (увіковічення) завжди лишається одним із важливих завдань суспільної практики, проте тут водночас з'ясовується, що інформація про досвід уже не є сам досвід, а відчуття цієї різниці спонукає людей переймати досвід не за одними лише розповідями, навіть найвірогіднішими, а так би мовити, на «місці дії», там, де народжується специфічний досвід. Це й зрозуміло, оскільки ніхто не володіє досвідом так адекватно, як його безпосередній носій. Проте ця формальна ознака не стосується ні повноти досвіду, ні його повчальності. Досвід різних суб'єктів стосовно якоїсь спільної для них діяльності не тільки багатоманітний, але й відзначається мірою істотності, через що далеко не кожний самоаналіз може дати в підсумку найбільш змістовну і цінну картину. Інакше кажучи, той, хто має досвід, не завжди має кращий досвід, а крім того, далеко не завжди може запропонувати найбільш вичерпну його інтерпретацію. Перешкодою тут часто стає сама зрощеність суб'єкта з власним досвідом і нездатність піднятися над ним. І тільки здійснювані зовні підсумовування і аналіз різноманітних форм досвіду дають можливість виділити і сформулювати його оптимальні уроки, але ціною втрати його самобутньої форми. Досвід трансформується в знання.

Власне, в останньому разі ми маємо вже іншу за формою, але аналогічну за змістом ситуацію, коли діяльність і досвід одного суб'єкта стають предметом пізнавального аналізу з боку інших. Оскільки досвід є минула діяльність, яка стала внутрішнім надбанням, він безпосередньо не спостережуваний і може бути тільки предметом опосередкованих висновків, зроблених на основі практичних акцій розглядуваного суб'єкта. Цей аналіз, що здійснюється ззовні, може бути як завгодно глибоким, але за природою своєю він лишається неадекватним формі досвіду, оскільки переводить у план розсудкового розуміння лише те, що є загальнозначуще, очищене від суб'єктивного смислу.

Проте роль смислового аспекту діяльності і її реалізацій в загальному плині людської практики більш істотна, ніж звичайно вважають, пов'язуючи з ним уявлення про випадкові й суб'єктивні варіації дій, зумовлені минулими обставинами. Річ у тім, що практика необхідно включає в себе суб'єктивну людську активність, а всяка початкова фаза будь-якої практичної справи здається тим більш суб'єктивною, чим більш заснована на своерідності бажань і прагнень, які ще не стали загальнозначущими. Якщо, наприклад, пізнання природи констатує в ній наявність лише об'єктивних залежностей, станів, перетворень, то у феномені людської діяльності при всьому її об'єктивно закономірному плині неминуче присутній елемент «авторства», хоча б і безособовий, та все ж такий, що становить форму цілепокладання і суб'єк-

тивного смислу. Ця форма саме і дозволяє з'ясувати, як здійснюються змістові прирошування у розвитку суспільної практики.

У всіх сферах людської діяльності (індивідуальної і суспільної) всякі нові, творчі надбання мають своїм началом специфічні і окремі ініціативи, які немов випадають із розряду загальноприйнятого і уявляються суто суб'єктивною оригінальністю, аж поки з плином часу і розвитком обставин саме випадкове, суб'єктивне, самобутнє, унікальне раптом не виявиться законом, правилом чи всезагальною нормою, що об'єктивно ствердилися. Причому, як показують факти, найбільш творчі досягнення спочатку видаються найбільш довільними, суб'єктивними, такими, що позбавлені будь-яких фундаментальних виправдань. Це означає, що справжня цінність всякої діяльності і її продуктивних реалізацій у ряді важливих випадків може полягати саме в її індивідуальних характеристиках, які лише до певного часу здаються випадковими, позбавленими загального ґрунту внаслідок свого злиття зі своєрідністю суб'єкта і його внутрішнього світу. Дальший розвиток, однак, здатний вичленити все загальне значення із того, що колись становило неповторність досвіду окремого суб'єкта. По суті всяка новоутворююча діяльність переживає свою «досвідну» фазу, перш ніж розвине в собі об'єктивним чином зміст і механізми, які вводять її в загальний контекст соціальної практики і стають доступними раціонально-пізнавальній реконструкції. Взята ж у своїй власній цілісності і суб'єктивній нерозчленованості, ця специфічна фаза не піддається вичерпній понятійній інтерпретації.

Пізнання відтворює конкретність цього предмета з допомогою серії абстрактних визначень, кожне з яких фіксує властивості чи залежності, що об'єктивно характерні для цього предмета. Це й зумовлює відхід пізнаючого від пізнаваного, внаслідок якого всякі суб'єктивні інтенції пізнання мають своїм завершенням суто об'єктивні констатації. Пізнання спрямоване на інваріантний зміст реальності, для нього загальнозначущість вільна від узвичаєних умов і корениться лише в ґносеологічній об'єктивності. Тому результати його формулюються здебільшого однозначно, а це забезпечує їм найповніше вираження у знакових системах.

З цього погляду для категоріальних інструментів пізнання в досвіді завжди лишається невловимою якась найбільш суб'єктивна частина, оскільки досвід невіддільний від «самості» суб'єкта. Якщо б досвідну сферу людського буття і діяльності можна було виразити і вичерпати у пізнавальних формах, то це означало б у загальнолюдському плані досягнення такої завершеної «тотожності мислення і буття», при якій діяльність уже не проривала б межі знаного, не містила б у своїй стихії творчих потенцій і звелася б до тавтологічного повторення схем діяльності, назавжди закріплених у розсудку. Насправді, акумулюючи минуле, досвід стає осередком незвіданих перспектив, «полігоном» для перших інтуїтивних проб у реалізації можливого і суб'єктивного бажаного.

Можна з достатньою підставою твердити, що в цьому криється одна з найважливіших культурно-історичних функцій досвідної сфери. Окрім кристалізації елементів діяльності, що повторюються, досвід забезпечує також спадкоємність новоутворень, бо виносить на арену загальнокультурного життя те, що народжене у специфічних умовах буття певних суб'єктів.

В історичній перспективі розвитку суспільної практики досвід різних суб'єктів «співпідпорядковується», інтегрується, утворює ієрархію культурних «світів», відношення між якими будуються як «по гори-

зонталі» (безпосереднє спілкування), так і «по вертикалі» (засвоєння культурної спадщини минулого).

Як було показано, циркуляція досвіду в каналах спілкування, заснована або на самоаналізі, або на пізнавальній інтерпретації зовні (що однаково передбачає аналітичний підхід і формалізацію) не є вичерпним, а, головне, найбільш адекватним способом передачі і засвоєння досвіду. Досвід завжди змістовніше того, що про нього знають. Ця його «надмірність» і видає його належність до буття, до його невичерпної різноманітності і рухливості, які не можуть бути підсумовані цілком у будь-якій кінцевій системі рефлексивних визначень.

При цьому не можна, звичайно, думати, ніби спадкоємність досвіду і знання здійснюється в площинах, що не перетинаються. Навпаки, раціональний зміст досвіду, як ми вже підкреслювали, може бути перекладений у форму знання, але уже як об'єктивно фіксований зміст; з іншого боку, зміст знання, що використовується як суб'єктивний потенціал діяльності, здатний входити до досвіду і збагачувати його. Ф. Енгельс відзначав, що «уже вірне відображення природи — справа важка, продукт тривалої історії досвіду»⁴. Вся людська історія демонструє цей взаємообмін між пізнавальною і досвідною сферами, причому вона ж свідчить про те, що досвідна форма освоєння світу і спадкоємності культурних досягнень історично передувала появі спеціалізованого виробництва і поширення знань. Річ у тім, що на відміну від пізнання досвід не передбачає вироблення спеціального інструментарію, а також свідомо застосовуваних методик і критеріїв, він синкретичний, безпосередньо поєднаний з формами буття і здоровим глуздом і тому найповніше відповідав життєвим запитам і можливостям ранніх суспільств з їхньою обмеженою практикою і традиційним укладом життя.

Звичайно із синкретичністю досвідного освоєння світу пов'язують уявлення про первісну простоту і примітивність, яка остаточно ліквідується ходом історичного розвитку. Однак насправді синкретизм дає взірць такого синтезу людських «сутнісних сил», який, як показує практика, не може бути заповнений яким завгодно високим розвитком відокремлених одна від одної спеціалізованих людських здібностей. Тому не випадковий факт, що перед лицем властивої сучасному суспільству глибокої диференціації практичних і духовних способів освоєння світу явище синкретизму знову прикувало увагу дослідників як приклад людської гармонії, що має у багатьох відношеннях значення ідеалу, якого важко досягнути. Синкретичність досвідної форми прямо стосується цілісності людського світосприйняття, а евристична роль його у різних галузях творчої діяльності нині уже не піддається сумніву.

Ось чому серед численних форм людської комунікації і культурного спілкування практично незамінними виявляються ті, що вироблені історією для передачі цілісності досвіду. В їх основі лежить такий спосіб комунікації, коли механізм утворення досвіду (діяльність) стає водночас і способом його передачі. Такий спосіб можна назвати досвідом про досвід, він заснований на можливості співпричетності суб'єктів у їх діяльності чи в умовно відтвореному її реальному контексті, бо по суті немає іншого шляху проникнення в цілісний досвід суб'єкта, крім залучення до тієї діяльності, яка цей досвід утворила.

Загальнодоступність специфічного досвіду має своєю найважливішою передумовою колективну співдружність суб'єктів у рамках єдиної для них культурної системи і її регулятивних норм. Тільки прак-

⁴ Маркс К. і Енгельс Ф. Твори, т. 20, с. 590.

тична спільність життєвого світу дозволяє кожному суб'єкту відкрити в діяльності інших весь комплекс смислових зв'язків, духовних імпульсів, мотивацій, уявлень, які аналогічні власним. Тут відбувається не узагальнення досвіду, не екстрагування з нього результатів, а синхронізація внутрішнього світу сторін, що спілкуються, заснована на схожості предметних умов життєдіяльності.

Маючи на увазі сказане, у спілкуванні правомірно виділити дві форми — форму повідомлення (інформаційну) і форму прилучення, тобто опонування до співучасті в діяльності, що досягається різними засобами — наслідуванням, заохоченням, примусом, прямим чи уявленим включенням в «ситуацію дії», різноманітними мовними стимулами та ін. Особливість прилучення полягає в тому, що на відміну від інформації воно не зводиться лише до акту розуміння, а становить практично-духовне освоєння предметного поля діяльності і зачіпає всі спонукальні, установчі, мотиваційні сторони буття суб'єкта. Цим досягається ефект присутності одного суб'єкта в діяльності іншого і завдяки такому самовизначенню через співучасть стає можливою обопільна ідентифікація в досвіді, відтворення структури чужого досвіду у власній життєдіяльності. Причому цей механізм має ту особливість, що він може транслювати такий зміст досвіду, який не усвідомлений і не поданий у знанні обох сторін, які спілкуються, хоча й становить власне надбання однієї із них. Якщо висловитись дещо утрировано, досвід «виказує» те, про що не здогадується навіть його власник. Мабуть, багато здогадів, передчуттів, прозріння людей один щодо одного, загалом всі різючі факти проникнення в, здавалося б, надійно схований під прикриттям суб'єктивності внутрішній світ іншої людини — факти, витлумачені в душі телепатії, можуть дістати досить переконливі пояснення на основі механізмів «досвідного» спілкування. Справді, для тих, хто розуміє спілкування тільки як обмін інформацією, пояснення таких феноменів зводиться до пошуку якихось гіпотетичних матеріальних носіїв повідомлень. Вони чомусь не можуть збагнути, що приймач інформації як живий людський суб'єкт здатний сам генерувати її власною діяльністю для свого ж усвідомлення. Це й створює видимість трансляції на віддаль, оскільки подібність діяльності двох суб'єктів спричинює схожість їх внутрішнього інтелектуального й емоційного ладу, що зовні нагадує взаємну домовленість.

Спілкування за допомогою досвіду не є контактом лише між двома свідомостями; воно ґрунтується на міцному фундаменті «буттєвої» спільності. Цю нерозривність між образом дій і образом думок і мав на увазі К. Маркс, коли характеризував взаємозв'язок духовної і практичної сторони людської діяльності в докапіталістичних суспільствах. «...На попередніх ступенях виробництва, — писав він, — обмежений обсяг знань і досвіду був безпосередньо пов'язаний із самою працею, не розвивався як відокремлена від неї самостійна сила і тому в цілому ніколи не виходив за межі традиційно поповнюваного і лише дуже повільно і помалу розширюваного збирання рецептів. Емпіричне оволодіння таємницями кожного ремесла. Рука і голова не були відділені одна від одної»⁵. По суті К. Маркс окреслює тут всі важливі відмітні ознаки досвідної форми освоєння світу і її спадкоємності. Справді, в досвіді «рука і голова не відділені», йому властива безпосередність і цілісність (синкретичність), внаслідок чого і все, що підлягає передачі іншим суб'єктам, ще не може бути зведено в суму знань і передане їм у формі повідомлення. Тут уловлюється поки що

⁵ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 47, с. 554.

тільки порядок діяльності з її специфічними об'єктами й інгредієнтами, але аж ніяк не закон і сутність цих об'єктів. Це — рівень володіння умінням і «сміслом», закріплених маніпулятивно, а тому все це не можна виразити однозначно, у формі всезагальності і необхідності. У мові пропонується лише версія, легенда, тлумачення, що має сенс інакомовності щодо головного змісту, такого, що не може бути виражений прямо. Цей зміст уявляється власною удачею, досягненням, інтуїцією і справжньою таємницею суб'єкта, а не якимось об'єктивним законом. Тому передача цієї таємниці іншим, як було прийнято, наприклад, у середньовічних ремісників, обставлялась символічними і ритуальними діями, що мають на меті підкреслити унікальність повідомлюваної таємниці, а не загальність закону, що лежить в її основі. Досвід завжди таємничий і унікальний, за ним криється глибина внутрішнього світу, тоді як знання зводить все до зовнішньої даності і об'єктивної залежності, лишаючи після себе прозу розкритих загадок і розсіяних таємниць. Ось чому і в типі мислення, який побудований за схемою досвіду і зумовлює його, над категоріальністю неминуче переважають риси живої образності, що відображує реальний процес за допомогою гри умовностей, символіки дії, ритуальності і рецептурності. Проникнення в досвід по суті рівнозначне входженню у специфічний світ, упорядкований суб'єктивними правилами, умовностями, заборонами і дозволами, які в кінцевому підсумку приводять до засвоєння об'єктивного «раціонального зерна» й істотного змісту, але ведуть шляхом перебудови власної діяльності, що поєднано зі всією сукупністю духовних чуттєвих вражень і переживань.

Якщо виробничий і пізнавальний досвід внаслідок більшої орієнтованості на об'єктивно-предметні взаємозв'язки має тенденцію раціоналізуватися, перетворюючись в наукову систему знання і засновану на ній технологію, то в сфері суспільних відносин є багато таких, досвідне освоєння яких лишається за всіх умов домінуючим, оскільки збігається з безпосереднім життєвим процесом і не може бути зведене до розуміння, знання, експериментування. В даному разі йдеться про регулятивно-нормативний аспект всякої культури, про властивий їй світ цінностей, який щодо природних законів уявляється суцільно умовним, але стосовно індивідів становить цілком об'єктивні умови їх буття. Народжуючись, індивіди входять у ці умови органічно, так само як потрапляють під дію об'єктивних законів — незалежно від того, якою мірою їх знають.

Соціалізація починається не з індивідуального вибору найкращої культурної системи, а з природної належності до однієї із них. Інакше кажучи, для кожного нового покоління колективний, суспільно-історичний досвід, що стоїть за символами і нормами відповідної сукупності продуктів людської діяльності, позбавлений значення «чужого досвіду». Він формує людей як суб'єктів і вони підкоряються цій реальності раніше, ніж виявляться спроможні видозмінювати її і ставитися до неї критично. У формі соціалізації природна і суспільна спадкоємність органічно поєднуються, тобто відтворення людського матеріалу суспільної історії здійснюється одночасно на рівні, що відповідає досягнутому розвитку культури і зберігає цей рівень як передумову дальшого прогресу. Соціалізація не лише робить індивіда людиною, тобто надає йому людської сутності як такої, але й робить його водночас представником конкретного, історично визначеного суспільства.

По суті в онтогенезі індивід має повторити основні фази загально-історичного розвитку, причому він має пройти їх протягом власного життя, а не пізнавати їх в процесі одержання інформації. Якщо є по-

треба, цей шлях, звичайно, можна інтерпретувати як інформаційний процес. Однак для індивіда, який стає людиною, це є життєвим шляхом формування власної суб'єктивності.

Втім, щоб стало можливим таке стиснення суспільно-історичного досвіду до розмірів, доступних засвоєнню всього лише протягом якогось періоду, фрагменту індивідуального життя,— для цього недосить однієї селективної роботи у справі відбору потрібного від непотрібного; для цього потрібно, щоб сам цей досвід набув індивідуально осяжних обрисів, тобто виразився у формах і механізмах, аналогічних формам і механізмам індивідуальної діяльності, що давало б можливість індивіду підключатися до загальної скарбниці за допомогою діяльності, здійснюваної особисто. Неважко бачити, що такими загальними формами є форми мови і мислення, форма практичного цілепокладання, сприйняття, чуттєвості, інакше кажучи, всі ті «сутнісні сили і здатності», які розвинуті історією людства й актуалізуються, як здатності індивідів. Вони і роблять буття останніх людським, будучи водночас каналом для засвоєння всякого конкретно-історичного змісту, який втілюється у предметних формах культури.

Водночас здобутий раніше досвід у своєму матеріально фіксованому вигляді виступає для нових індивідів по суті як новий світ, який належить прийняти і освоїти без спеціальних обґрунтувань, що були в минулому. Енгельс підкреслював, посилаючись на висновки природознавства про успадкування придбаних властивостей, що це дозволяє поглибити суб'єкт досвіду, поширюючи його з індивіда на рід: тепер вже не вважається необхідним, щоб кожний окремих індивід особисто зазнав усього на своєму досвіді; його індивідуальний досвід може бути до певної міри замінений результатами досвіду ряду його предків⁶.

Справді, у пізнавальній і виробничій сферах, де прогресивний рух є водночас і самообґрунтуванням, така заміна передбачається сама собою. Що ж до суб'єктивного досвіду світосприйняття, виробленого минулими поколіннями, то цей досвід позбавлений однозначної верифікації і може бути відтворений лише через живу співпричетність до того світу, який був його основою і джерелом. Тут і виникає суперечність, значення якої в тому, що, з одного боку, сам цей світ у своїй цілокупності став надбанням минулого, а, з другого — діяльність і досвід минулих поколінь повинні пройти кризу самодіяльності індивіда, щоб стала можливою справжня і адекватна натуралізація його у продуктах діяльності попередніх поколінь. Стати спадкоємцем цілісного багатства індивід може, лише прилучившись до його мотивуючого (а не доказового) обґрунтування. Перейняти ж мотиви орієнтацій можна лише через суб'єктивну ідентифікацію в полі діяльності інших суб'єктів.

Зрозуміло, що така суперечність, породжена особливостями історичного процесу, може розв'язуватися тільки тими засобами і у тих формах, які вироблені самою людською історією. Зрозуміло також, що ці засоби і форми приєднуючої ідентифікації мають зберігати образ світу, що викликає до життя специфічний досвід, і адресувати цей образ тим, хто реально перебуває у «світі іншому». Ця вимога, немислима і неможлива з погляду природного буття і його матеріальних властивостей, стає здійсненою на ґрунті специфічних практично-духовних властивостей буття людського, де суб'єктивний «внутрішній світ» людини не обмежений лише просторово-часовими умовами її іс-

⁶ Див.: Маркс К. і Енгельс Ф. Твори, т. 20, с. 538.

нування. Не випадково й форми, в яких реалізується подібне «зіткнення світів», здаються умовними порівняно з «причинним рядом» природних залежностей, хоча по суті незамінні у становленні індивідуальної і суспільно-історичної суб'єктивності людини. Коли йдеться про залучення дитини до світу і досвіду дорослих, такою формою виступає гра, коли ж справа стосується більш масштабних зв'язків між поколіннями суспільства, які історично змінюють одне одного, обміну внутрішнім досвідом цивілізацій і культур, роль такої унікальної форми фіксації людського світу і універсального прилучення до нього виконує безперечно мистецтво.

Ці форми близькі за структурою і функціями у суб'єктивній життєдіяльності, що стало підставою для створення в естетиці так званої ігрової теорії походження мистецтва. Проте справжні коріння обох форм криються у природі людської діяльності і в тій її здатності до практично-духовного творення і перетворення людського світу, яка лежить також біля джерел загальнолюдського досвіду. Вже поверхове порівняння виявляє спільні риси гри і мистецтва — їх вільний і творчий характер, спричинений принаймні пануванням суб'єкта над зовнішнім матеріалом і передумовами діяльності. У реальному житті, де людина стикається з непередбаченим, таке панування досягається далеко не завжди, тим часом як у досвіді, що фіксує шлях минулої діяльності, людина повністю володіє тим, що пройдено практично; в ньому вона вільна і самодіяльна навіть щодо своєї колишньої несвободи і трагічних переживань. У досвіді суб'єкт відриває частину світу у внутрішнє надбання і тим самим виключає його із реальності, що розгортається перед ним актуально. Ось чому у межах власного досвіду суб'єкт має справу із підвладним йому світом, який він може формувати вільно, дістаючи, так бч мовити, вторинний досвід від діяльності з компонентами досвіду первинного. Таке подвоєння означає одночасно і переживання прожитого і одержання досвіду переживання, такого важливого для наступних життєвих орієнтацій. Те саме відбувається і в разі спадкоємності досвіду, коли суб'єкт, відтворюючи власною активністю схему діяльності інших, водночас не підкоряється її реальним умовам і обставинам. Так дитина у грі відтворює життя дорослих, так сприймання мистецтва дозволяє увійти у світ, створений іншими, запозичувати їх досвід, лишаючись у власному життєвому середовищі.

Величезна і незамінна культурно-історична функція мистецтва полягає саме в його здатності бути живою скарбницею людського досвіду і пам'яті поколінь. Як підкреслював Л. І. Брежнев на XXV з'їзді КПРС, «художнє слово, переливи барв, виразність каменю, гармонія звуків надихають сучасників і передають нащадкам пам'ять серця і душі про наше покоління, про наш час, його турботи і звершення»⁷.

* * *

Процесс передачи опыта путем общения или культурно-исторического заимствования сопряжен с трудностями, связанными с нерелективной природой опыта как субъективного синтеза прошедшей деятельности. Опыт выражает специфичность внутреннего мира субъекта и потому нетождествен комплексу его знаний, оставаясь центром смысловых ориентаций в поле актуальной деятельности. Общение самобытных субъектов предполагает взаимопонимание также на уровне «сокровенного» содержания опыта, которое, однако, существенно нивелируется средствами познаватель-

⁷ Матеріали XXV з'їзду КПРС. К., 1976, с. 90.

но-понятной реконструкции. Информация об опыте уже не есть сам опыт, поскольку жизненные состояния субъекта в ней переведены в род объективированных мысленных содержаний. Это противоречие еще более заметно при контактах различных культур, основанных на разных системах мировосприятия, что, как известно, в буржуазной культурологии породило идеи культурной изоляции.

Помимо познавательных и коммуникационных отношений, человеческая история выработала способ общения, при котором механизм образования опыта служит одновременно и средством его передачи. Он основан на сопричастности и соучастии субъектов в деятельности друг друга и может быть назван опытом об опыте. Общение включает в себя сообщение (информацию) и приобщение, которое не идентично пониманию, а стимулирует включение в «ситуацию жизнедеятельности» других субъектов. Приобщение означает идентификацию внутри опытной сферы и обеспечивает трансляцию такого содержания опыта, которое не выражено в познавательной форме и даже не осознано. Существует обширная область общественных отношений — ценностно-регулятивных по преимуществу, опытное освоение которой всегда остается доминирующим. Уникальным образцом и инструментом подобного «опытного» общения выступает искусство.

О. М. ТКАЧЕНКО

Поняття особистості в науково-категоріальному апараті психології

Виховання гармонійно розвиненої особистості в умовах соціалістичного способу життя ставить підвищені вимоги до психологічних досліджень, які покликані всляко сприяти розв'язанню багатьох питань теорії і практики комуністичного виховання. Першорядне значення для теорії і практики комуністичного виховання має розробка проблем особистості і міжособистісного спілкування.

Поставлене XXV з'їздом КПРС перед радянськими суспільствознавцями завдання: «Підвищити роль суспільних наук у наступальній боротьбі проти антикомунізму, в критиці буржуазних і ревізійністських теорій, викритті фальсифікаторів ідей марксизму-ленінізму»¹ — безпосередньо стосується і психологічної науки. В період, коли в зарубіжну психологію все більше проникають ідеї абстрактного гуманізму, методологія феноменологізму і екзистенціалізму, надзвичайно актуально стає аргументована критика буржуазних психологічних концепцій особистості. Ефективність цієї критики значною мірою залежить від позитивної розробки проблем психології особистості.

В чому полягає специфіка дослідження особистості в психології? Якщо марксистсько-ленінська філософія розглядає особистість з погляду її місця в суспільно-історичному процесі, а соціологія аналізує типові та своєрідні форми взаємовпливу особистості і конкретної соціальної групи (колективу, суспільного класу та ін.), то загальна психологія вивчає специфічні вияви соціальної сутності окремої особистості в конкретно-психологічних ситуаціях спілкування і діяльності. Марксистська психологія особистості, виходячи з принципів положень методології діалектичного і історичного матеріалізму, розв'язує низку конкретних питань, які конституують предмет її досліджень.

Питання про психологічну природу особистості підпорядковується в марксистській психології загальній проблемі — проблемі рівнів детермінації психіки (поведінки) людини. В даному контексті вичленується і описується власне особистісний рівень зумовленості поведінки. Так, французький філософ-марксист Л. Сев вирізняє три сфери, в яких можуть досліджуватися закони розвитку особистості: психологічну, психосоціальну і психологічну в тому розумінні, в якому цей термін «відповідає теорії особистості у власному значенні слова»². Думка про те, що особистісний рівень є вищим щодо психосоціального, його логічним завершенням, проводиться і польським ученим Т. Ярошев-

¹ Матеріали XXV з'їзду КПРС. К., 1976, с. 241.

² Сє в Л. Марксизм и теория личности. М., 1972, с. 503.

ським. Він відзначає наявність особливого рівня особистості як основи самодетермінації актів поведінки. Проте «самодетермінація» є не чим іншим, як соціальною детермінацією, але вищого порядку, оскільки «певна самодетермінованість людських дій, що впливає зі специфічних рис характеру людини, її ідеалів та прагнень, стійкість особистості є результатом діалектичних залежностей між індивідами, ситуаціями та суспільними впливами»³. Цей рівень (тип) зумовленості діяльності краще називати не самодетермінацією і не психологічною (оскільки й інші рівні є різновидами детермінації психіки), а саме особистісною детермінацією.

Аналізуючи взаємозв'язок біологічно та соціально зумовлених структур психіки, ряд радянських психологів також приходять до думки про необхідність вирізнення особистісного рівня зумовленості поведінки, який є по суті якісно новою формою соціопсихічної детермінації. Наприклад, у концепціях відомих радянських психологів Б. Г. Ананьева та М. Г. Ярошевського відзначаються такі рівні зумовленості поведінки, як індивід — особистість — індивідуальність і організм — індивід — особистість. Згідно з міркуваннями Б. Г. Ананьева, людина має ряд природних психологічних властивостей, які характеризують її як індивіда. Особистість є біосоціальним утворенням. В її «структуру можуть входити властивості індивіда, опосередковані його соціальними властивостями, але які самі належать до біофізіологічних характеристик організму (наприклад, рухливість чи інертність нервової системи, тип метаболізму та ін.). Отже, структура особистості включає структуру індивіда у вигляді найбільш загальних і актуальних для життєдіяльності і поведінки комплексів органічних властивостей»⁴. Індикатором індивідуальності є «активність творчої діяльності людини, втілення, реалізація в ній всіх можливостей історичної природи людини»⁵.

М. Г. Ярошевський для позначення рівнів взаємодії людини з дійсністю вичленовує поняття: «організм», «індивід», «особистість». Під організмом розуміється певний рівень організації діяльності, підпорядкований біопсихічним детермінантам. Індивід — це носій сукупності соціопсихічних властивостей, які є соціально-типовими. Особистість характеризує ансамбль якостей, в яких розкривається соціальна неповторність людини⁶.

Природно поставити питання: яка ж психологічна природа особистості?

Так, Г. Олпорт характеризує особистість як антигомеостатичну динамічну організацію психічних систем даної особи, яка визначає одній їй властивий спосіб пристосування до власного оточення⁷. Але, визначаючи своєрідність, оригінальність особистості, цей учений абсолютно-зує пристосовницький характер її поведінки.

Згідно з діалектико-матеріалістичним підходом поведінка особистості виявляється не в пристосовництві, а в творчо-перетворюючій діяльності. Марксистська психологія не заперечує індивідуальної неповторності як однієї з вирішальних ознак людини як особистості. Але неповторність як важлива риса особистості не розуміється як щось самодостатнє. Ця якість є соціально детермінованою: суспільний поділ

³ Ярошевський Т. Личность и общество. М., 1973, с. 484.

⁴ Див.: Ананьев Б. Г. Человек как предмет познания. Л., 1968.

⁵ Там же, с. 329.

⁶ Див.: Ярошевський М. Г. Психология в XX столетии. М., 1974, с. 438.

⁷ Allport. Personality. N. Y., 1938, с. 48.

праці є основою виникнення як соціально-типових, так і соціально-неповторних особливостей психіки людини.

Поряд з зазначеними рисами особистості ряд буржуазних психологів на центральне місце висувають таку її якість, як спрямованість у майбутнє⁸. Визнання цієї якості як домінуючої в структурі особистості не розкриває само по собі основи її характеристики. Буржуазні психологи майбутнє тлумачать суто антропологічно, нехтуючи соціальними умовами життєдіяльності людини, що визначають ідеал людського життя, а також практичні засоби його здійснення.

Марксистсько-ленінська теорія особистості ґрунтується на принципі комуністичного ідеалу, який відкриває реальні перспективи розвитку особистості. Для психолога-марксиста важливою є не сама по собі спрямованість в майбутнє, а її взаємозв'язок з соціальним буттям людини. Сутність особистості виявляється в суспільно значущій і соціально зумовленій неповторності її якостей, що об'єктивуються в її суспільно корисній праці, спрямованій на утвердження колективістських ідеалів. У найбільш загальній формі особистість можна розглядати як своєрідну систему психічних властивостей, які характеризують індивідуально-неповторний спосіб соціально-перетворюючої активності у справі реалізації суспільних ідеалів.

Зауважимо, що суспільно-перетворююча активність як форма буття і самореалізації особистості нерідко розуміється однобічно. Це, зокрема, виявляється в тому, що особистість зводять до однієї з сторін вияву її активності — інтелектуальної, мотиваційної, вольової. В концепціях психологів-ідеалістів переважає «рівневий» редуccionізм (зведення особистості до нижчих рівнів психіки), а під час розкриття її сутності і структури домінує так званий категоріальний редуccionізм. Особистість редукується до однієї з категорій, яка відповідно фіксує особистість з певного боку, а саме: інтелектуального, вольового, мотиваційного. Буржуазні психологічні концепції особистості умовно можна поділити на три класи: а) інтелектуалістичні; б) біхевіорально-волюнтаристичні; в) динамічні⁹⁻¹⁰. Цей поділ здійснено на основі домінування в тій чи іншій концепції тенденції редуccionі сущності особистості до однієї з її сторін — пізнавальної, практичної, спонукальної.

Зведення особистості до її пізнавальних компонентів виявилось у відомих моно- і мультифакторних теоріях інтелекту (Р. Кеттел, Дж. Гілфорд), в теорії особистісних конструктів Келлі. Активність особистості розуміється як вияв її інтелектуальних властивостей. Ці теорії відтворюють задум В. Вундта, який через поняття «творчий синтез» прагнув описати вищі рівні психічної реальності. Особистість розчиняється в них в наборі «замірів» вербального чи практичного інтелекту.

⁸ Так, на думку психолога феноменологічної орієнтації Г. Келлі особистість визначається не чим іншим, як здатністю передбачати майбутні події. Див.: G. A. Kelly. *The Psychology of personal constructs*. N. Y., 1955, с. 45. В буржуазній психології виявляється чітка тенденція неправомірного зміщення відносного домінування минулого, теперішнього і майбутнього в детермінації поведінки та психічного стану особистості. Найповніше ця тенденція втілена в психоаналізі. Так, якщо З. Фрейд надавав вирішального значення минулому досвіду (дитячим враженням) в розвитку особистості, то його учень К. Юнг пізніше розглядає як джерело неврозів і психічного здоров'я особистості. Сучасні ж психоаналітики уявлення про майбутнє схильні вважати основною детермінантним становлення і кризи особистості.

⁹⁻¹⁰ При цьому ми не зачіпаємо досить поширених серед буржуазних психологів конституційних і генетичних теорій особистості, хибність яких після переконливої критики з боку радянських психологів в 30—50 роки стала самоочевидною. (Див.: Perlin L. A. *Personality*. N. Y., 1970, гл. 1).

Редукція особистості до праксичного аспекту психіки характерна для біхевіорально-волюнтаристичних теорій, серед яких найбільш поширеною є рольова теорія особистості (Д. Мід, Д. Дьюї). Але насправді ця теорія не має безпосереднього відношення до характеристики особистості як активного начала в організації поведінки. Рольова теорія — це теорія індивіда (рівня соціально-типової організації поведінки), а не особистості. Вона спотворено відображає окремі сторони соціально-типових психічних властивостей людини. Особистість зводиться тут до виконуваної нею ролі відповідно до свого статусу. Рольова теорія явно абсолютизує регулятивно-праксичний аспект психічних властивостей людини, її відносну незалежність від випадкових впливів зовнішнього середовища, здатність чинити опір «диктату» механічно діючих детермінант. У рольовій теорії особистість редукується до категорії «психосоціальна дія»; з поля зору прибічників цієї теорії випадає соціальна зумовленість людської особистості, суспільні мотиви її життєдіяльності. В. І. Ленін так показав залежність характеру виконання певної ролі від внутрішньої позиції людини: «Раб, який усвідомлює своє рабське становище і бореться проти нього, є революціонер. Раб, який не усвідомлює свого рабства і животіє в мовчазному, несвідомому і безсловесному рабському житті, є просто раб. Раб, у якого слинка тече, коли він самовдоволено описує принади рабського життя і захоплюється добрим і хорошим паном, є хол, хам»¹¹.

Звуження структури особистості до динаміки мотивів характерно для так званих динамічних теорій особистості. Активність і неповторність особистості виводиться тут із специфічних виявів її афективно-мотиваційної сфери. В цьому класі теорій можна виділити організаційні (З. Фрейд), вульгарно соціологічні (А. Маслоу) та футурологічні (Г. Олпорт) концепції. Особистість редукується до одного з рівнів мотивації (біопсихічного, соціопсихічного, спрямованості в майбутнє).

Теорії самоактуалізації (А. Маслоу, Ш. Бюллер, К. Роджерс), згідно з якими серцевиною особистості виступають мотиви пошуку творчого напруження, перебільшують значення індивідуально-неповторних рис людини. Теорія ролей і теорії самоактуалізації особистості розв'язують питання про природу особистості однобічно. Якщо рольова теорія недооцінює значення оригінальності, неповторності людини, то в теорії самоактуалізації, самореалізації абсолютизується духовна своєрідність особистості. Ці теорії сходяться в крайностях. Тракткування особистості обтяжено тут різними розумовими спекуляціями, зумовленими ідеологічними установками буржуазних учених.

Радянські психологи у визначенні сутності особистості виходять з положення класиків марксизму-ленінізму про те, що «сутність «окремої особистості» становить не її борода, не її кров, не її абстрактна фізична природа, а її *соціальна якість*»¹². Визначаючи особистість соціально детермінованим утворенням, нерідко включають в структуру особистості біологічні підструктури. Так, К. К. Платонов у своїй концепції динамічної функціональної структури особистості виділяє чотири підструктури, в якій тільки в першу «входять майже винятково соціально зумовлені риси особистості», тоді як уже в другій підструктурі накреслюється вплив уроджених властивостей», який посилюється в третій. В четвертій підструктурі «уроджене різко переважає над надбаним»¹³. Конкретний зміст, який вкладається у чотири підструктури,

¹¹ Ленін В. І. Повне збір. творів, т. 16, с. 39.

¹² Маркс К. і Енгельс Ф. Твори, т. 1, с. 228.

¹³ Платонов К. К. Проблемы способностей. М., 1972, с. 77.

належить до рівнів психіки загалом, а не до особистості як такої. К. К. Платонов описує структуру психіки людини, а не структуру особистості. Тому його концепція не може розглядатися як «особистісна».

Висвітлення питання про структуру особистості залежить насамперед від визначення центрального ядра цієї структури. І з цього приводу серед радянських психологів є декілька міркувань. Одні вважають ядром особистості її пізнавальні компоненти (свідомість, мислення), інші — систему мотивів чи волюву спрямованість.

Пояснення сутності особистості через поняття свідомості ми знаходимо у відомого радянського психолога Л. С. Виготського. Але свідомість Виготський розумів своєрідно. У своїх останніх працях він визначає її як єдність мислення, афекту та волі, єдність знання, переживання, дії. Так, він писав, що «мислення та афект є частинами єдиного цілого — людської свідомості» і що «не можна вивести природу волі з неї самої, нехтуючи свідомістю загалом»¹⁴. Це дає підстави твердити про те, що психологічна концепція Виготського і його положення про природу особистості не є інтелектуалістичними.

Ряд радянських вчених вважають головним у структурі особистості систему мотивів, доводять, що «формування особистості дістає своє вираження у розвитку її мотиваційної сфери»¹⁵. Найповніше цей погляд розкритий у концепції Л. І. Божович—М. С. Неймарк. Можна зрозуміти антиінтелектуалістичний пафос такого підходу до визначення природи та рушійних сил розвитку особистості, але не можна погодитися з тим, що лише мотиваційна сфера є справжнім вираженням сутності особистості.

Заслуговує на увагу позиція психолога В. І. Селіванова, який у низці праць підкреслює, що активність особистості не можна пояснити, виходячи лише з аналізу мотиваційної сфери. Справжня активність — це свідомо соціально зумовлена регуляція поведінки, яка виявляється у вольовій сфері особистості. В. І. Селіванов звертає увагу на важливість регулятивно-практичного аспекту (волі) особистості, але перетворює її у визначальну ознаку особистості.

Як показує аналіз існуючих спроб визначити центральне ядро особистості, особистість не може бути «втиснута» в якусь одну категорію. Для адекватного опису особистісного рівня зумовленості поведінки слід спиратися на розгалужену «мережу» понять. Центральними вузлами цієї «мережі» ми назвали б самосвідомість, свободу вибору та творчу мотивацію, які зумовлюються провідним типом діяльності особистості в певних суспільних умовах.

С. Л. Рубінштейн слушно підкреслював фундаментальне значення для людини як особистості свідомого ставлення до світу: «Без свідомості, без здатності свідомо ставати на певні позиції немає особистості»¹⁶. Свідомість є передумовою самосвідомості як власне особистісного утворення. Особистість характеризується розвинутим механізмом самосвідомості. Остання невідривна від знання про об'єктивно існуючі предмети та явища, але є «історично пізнішим явищем, ніж усвідомлення предметів дійсності». «Власне «я» — ця передумова і фундамент будь-якої діяльності — довго залишається в пільмі і дуже пізно вступає в поле ясності свідомості суб'єкта»¹⁷.

¹⁴ Виготский Л. С. Избранные психологические произведения. М., 1956, с. 475, 469.

¹⁵ Леонтьев А. Н. Проблемы развития психики. М., 1959, с. 432.

¹⁶ Рубинштейн С. Л. Проблемы общей психологии. М., 1973, с. 246.

¹⁷ Мегрелидзе К. Р. Основные проблемы социологии мышления. Тбилиси, 1973, с. 204, 206.

Свідомість і самосвідомість формуються в особистості у процесі спілкування і колективній трудовій діяльності: «відношення людини до самої себе стає для неї предметним, дійсним лише через її відношення до іншої людини»¹⁸. Така форма прояву самосвідомості виникає спочатку як відображення суджень інших людей про життя і діяльність даної людини і об'єктивується як самооцінка особистості через її відношення до інших людей, їх творчих можливостей. В експериментальних психологічних дослідженнях формування самооцінки в дитей було встановлено, що самооцінка, як звичайно, дещо перевищує об'єктивні можливості. «В цьому феномені виявилася спрямованість особистості дитини, що формується, до саморозвитку, до досягнення якнайвищого рівня і тим самим до підвищення своєї самооцінки»¹⁹. Самосвідомість є важливим компонентом структури особистості і включає низку елементів: самооцінку, самовідображення та ін. Але в структурі особистості самосвідомість не є «гегемоном», вона «на рівних засадах» взаємодіє з такими компонентами структури особистості, як свобода вибору та творча мотивація.

Другою важливою рисою особистості є її здатність до вільного вибору відповідно з логікою предмета і суспільних відносин. Свобода вибору (воля) спирається на розвинутий психологічний механізм саморегуляції, самоконтролю, який формується на основі «інтеріоризації» соціального контролю. Адекватне усвідомлення і використання законів суспільства й природи є умовою вільних дій особистості, які гармонійно реалізуються в колективі. «Тільки в колективі індивід діє за допомогою, що дають йому можливість всебічно розвивати свої задатки, і, отже, лише в колективі можлива особиста свобода»²⁰. Саморегуляція поведінки є соціальною за походженням і механізмом вияву. Саморегуляція відбувається в умовах усвідомленого чи неусвідомленого «санкціонування» кожному акту діяльності особистості з боку соціально-класових відносин. Свобода вибору є соціально детермінованою ще й тому, що «перспективи розквіту людської особистості неминуче передбачають перетворення суспільних відносин»²¹.

Прийнято думати, що людина стає особистістю, коли з об'єкта суспільного впливу стає його суб'єктом. Але це не зовсім так. Людина завжди є суб'єктом і об'єктом суспільної взаємодії²². Як суб'єкт вона діє багаторівнево: як організм — на природне середовище, як суспільний індивід — на рівних собі (соціальне оточення), як особистість — на створюване культурно-історичне середовище. Тому характер впливу людини на світ на різних рівнях змінюється. На рівні організму людина впливає на природне середовище лише внаслідок своєї присутності як природної істоти. На рівні індивіда вона діє вже на певне соціальне оточення. На рівні особистості взаємодія набуває активно-перетворюючого характеру. Але ця активність має різні рівні вияву. Людина як особистість — це творець, перетворювач зовнішнього і внутрішнього світу. І ця її якість розкривається не тільки через категорії самосвідомості та свободи вибору (саморегуляції), а й через категорію творчості.

Для особистості характерним є свідоме ставлення не тільки до конкретних сьогоденних та майбутніх життєвих цілей, а й передусім

¹⁸ Маркс К. і Енгельс Ф. З ранніх творів. К., 1973, с. 528.

¹⁹ Липкина А. И. Психология самооценки школьника. Автореферат докторской диссертации. М., 1974, с. 26.

²⁰ Маркс К. і Енгельс Ф. Твори, т. 3, с. 70.

²¹ Сэв Л. Марксизм и теория личности. М., 1972, с. 515.

²² Див.: Абульханова-Славская К. А. Субъект психической деятельности. М., 1973.

до загальної стратегії вибору цінностей всього майбутнього життєвого шляху. Становлення особистості — це безперервне наповнення і збагачення її новим змістом. Розквіт творчих потенцій — це реалізація як того, що закладено в суспільних умовах діяльності, так і тих конкретних цілей особистості, які визначаються її внутрішнім змістом: уявленням про сутність своєї життєдіяльності. Це виявляється у мотивах реалізувати свої здібності на благо суспільства загалом.

Ось чому специфічною ознакою мотивів особистісного рівня є саме їх творча спрямованість. Особистість займає щодо дійсності творчу позицію, домінуючим її мотивом є мотив творення як себе (самовдосконалення), так і зовнішнього світу. Ці сторони творчої мотивації взаємопов'язані: «творення» себе можливе лише в процесі творення зовнішніх предметів, поява здатності до перетворення дійсності передбачає зміну рівня наявних можливостей суб'єкта, зміну наявного рівня домагань. В умовах соціалістичної дійсності «гармонійно поєднуються ці сторони творчої мотивації, бо «те, що я роблю з моєї особи, я роблю з себе для суспільства»²³. Соціалістичний спосіб життя створює умови для утвердження єдності індивідуального і суспільного у мотивах діяльності особистості.

Буржуазні психологи не випадково до рангу домінуючих мотивів особистості залічують такі риси, як «тривожність», переживання стурбованості за своє індивідуальне буття. Ці тенденції є відображенням суперечливих процесів, які притаманні капіталістичному способу життя. Буржуазні психологи нехтують конкретно-історичним характером суспільних умов реалізації особистості.

Мотивація людської особистості зумовлюється не свідомістю людини, а тими суспільними обставинами, в яких людина реалізує свою життєдіяльність і які відображаються у свідомості у вигляді мотивів дії. За своїм змістом мотив — це соціальний стимул людської діяльності. Безперечно, мотивація поведінки особистості спрямована не на досягнення спокою, рівноваги, а на встановлення з дійсністю таких систем «напруги», які давали б змогу реалізувати у всій повноті свої сутнісні сили. Таким і є творче напруження. Як відзначали основоположники марксизму, «вільна праця, наприклад праця композитора, разом з тим являє собою диявольськи серйозну справу, найінтенсивніше напруження»²⁴. Для особистості, яка здійснює свою життєдіяльність в умовах зрілого соціалізму, властива не тривога, а творче занепокоєння, прагнення до реалізації суспільно значущих цілей. Пристрасність — невід'ємна риса мотивації особистості.

Творча спрямованість особистості зумовлюється ідеалами тих соціальних груп, з якими вона спідвідносить свої дії. «Люди, що самоактуалізуються, — це не особистості, відокремлені від суспільства, а люди, для яких основну «референтну групу», тобто групу, членами якої вони себе вважають, становить майбутнє суспільство, яке зароджується у надрах сьогоденного і проти якого повстають сили реакції»²⁵.

Отже, у структурі особистості виділяються три найважливіші компоненти: самосвідомість, свобода вибору, творча мотивація, що описуються в відповідних категоріях. Усі ці компоненти тісно пов'язані

²³ Маркс К. і Енгельс Ф. З ранніх творів. К., 1973, с. 549.

²⁴ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 46, ч. II, с. 110.

²⁵ Анцыферова Л. И. Некоторые вопросы исследования личности в современной психологии капиталистических стран. — У кн.: Теоретические проблемы психологии личности. М., 1974, с. 294.

між собою і не існують окремо один від одного. Ми усвідомлюємо певну схематичність опису самих категорій особистісного рівня детермінації поведінки і характеру їх взаємозв'язку. Річ у тім, що ці категорії тільки починають викристалізовуватися. Але дальшому розвиткові категоріального ладу, на нашу думку, має сприяти більш докладний і поглиблений аналіз саме тих аспектів особистісного рівня зумовленості поведінки, які умовно названі, як самосвідомість, свобода вибору (саморегуляція), творча мотивація.

Дослідження особистісного рівня зумовленості поведінки ґрунтується на принципах детермінізму: єдності психіки та діяльності, відображення, розвитку, історизму. Згідно з принципом детермінізму слід вичленувати вихідну «клітинку» дослідження особистості, через аналіз якої відкрилася б перспектива досягнути складне ціле.

Для особистісного рівня зумовленості поведінки такою «клітинкою» є, на нашу думку, учинок. Свого часу С. Л. Рубінштейн запропонував розглядати вчинок як вихідну одиницю вивчення поведінки загалом. «Одиницею поведінки є учинок, як «одиницею» діяльності взагалі — дія. Учинком, у справжньому розумінні слова, є не будь-яка дія, а лише така, в якій провідне значення має свідоме ставлення людини до інших людей, до загального, до норм суспільної моралі»²⁶. Та, хоча С. Л. Рубінштейн називає учинок «одиницею» поведінки загалом, але, як видно із змісту наведеної цитати, під учинком розуміється той вихідний елемент організації психічного життя, який стосується саме особистості.

Учинок, на відміну від таких понять, як мотивація, інтелект, воля, характер, стосується не однієї якоїсь сторони психіки особистості (мотиваційної, регулятивної, пізнавальної), а становить їх єдність (що відповідає реальним цілісним актам самореалізації особистості). Цілісність та «елементарність» — ось в чому перевага запропонованої тут «одиниці» аналізу особистості.

Які основні особливості вчинку як елементарної «одиниці» аналізу особистісного рівня зумовленості поведінки? Учинок як одиниця об'єктивності і дослідження особистості характеризується: а) самоусвідомленістю, оскільки особистості властивий високий ступінь рефлексивності; б) творчою позицією в суспільному житті, яка виявляється в активності, спрямованій на перетворення як внутрішнього, так і зовнішнього світу; в) свободою вибору, яка має високий рівень прогностичності і спирається на розвинуті здатності чинити опір зовнішнім обставинам і підтримувати високе творче напруження. Згідно з логікою розвитку та буття особистості зазначені особливості вчинку пов'язані зі своїми взаємовключаючими і взаємодоповнюючими моментами: неусвідомленістю, репродуктивністю, необхідністю. Тому розгорнута характеристика вчинку має виходити з уявлення про діалектичну єдність в ньому свідомого і неусвідомлюваного, творчого і репродуктивного, свободи і необхідності.

Учинок як єдність внутрішнього і зовнішнього, суб'єктивного і об'єктивного може бути умовно розчленований на зовнішню реальну поведінку і «внутрішню» програму цієї поведінки — ідеал. Ідеал є внутрішньою диспозицією особистості, внутрішньою програмою звершуваного вчинку. Розходження між ідеалом і реальною дійсністю є тією суперечністю, яка виступає джерелом розвитку особистості. «Учинок є звершенням дій всупереч існуючому станові речей: виступ проти якогось суспільного звичаю, моральної норми або проти шаблону мис-

²⁶ Рубинштейн С. Л. Основы общей психологии. М., 1946, с. 537.

лення та ін. Це «всупереч» спрямовується також проти внутрішніх істотних сил індивіда»²⁷. Учинок є єдністю ствердження і заперечення, творення і репродукування, свідомого і несвідомого, вільного і необхідного. Основним способом дослідження особистості має бути вивчення процесу становлення і розвитку творчих особистостей. Особистості притаманний свій домінуючий тип розвитку. Особистість формується в процесі предметно-практичної революційно-перетворюючої діяльності, в процесі творення (а не тільки засвоєння) суспільно-історичного досвіду. При цьому, зрозуміло, зберігається зв'язок з тими типами розвитку, які властиві для індивідуального та психофізіологічного рівня.

Вивчення особистості — це вивчення особливого типу розвитку за допомогою особливих методів. Якщо у вчинку об'єктивується особистість, то через історію вчинків (біографію) ми можемо збагнути психологію (і соціологію) особистості. Тому важливим методом цілісного дослідження особистості виступає саме біографічний метод. Дослідження вчинків людини дає змогу побудувати біографію (історію) її особистості. Особистість — це її історія, яка виявляється в певній сукупності вчинків. Стрижнем історії (біографії) людини є не так її особисті колізії (та їх опис біографом), скільки історія її трудової діяльності, поворотним моментом якої є вибір (зміна) професії. Вибір професії — це одне із найважливіших рішень, яке людина приймає у своєму житті і яке спричиняє нерідко необоротні наслідки. Саме у професійній діяльності людина отримує засоби для утвердження себе як особистості.

Стосовно поширених за кордоном «тестів особистості» відзначимо, що вони відтворюють фрагменти окремих «індивідних» особливостей людини і дозволяють діагностувати лише окремі можливості людини щодо виконання певного рівня складності завдань, що характеризують її як індивіда, а не як особистість. А тим часом істотно необхідним є діагностування не тільки наявного рівня розвитку знань, умінь та навичок, а й можливого рівня і напрямів їх найближчого розвитку. Положення про «зону найближчого розвитку» висунуті у зв'язку з розробкою Л. С. Виготським методологічних і методичних питань нового типу експерименту — психолого-педагогічного (формуючого). Останній дозволяє експериментатору активно впливати на «зону найближчого розвитку», вивчаючи при цьому механізми психіки людини, яка має суспільно-історичну природу. Спілкування дитини з дорослим, коли вона розкриває свої потенціальні можливості, реалізація яких неможлива наодинці, є не чим іншим, як виявом у зародковій, елементарній формі колективної творчості. При цьому один (дорослий) виступає як «стимулятор» діяльності іншого (дитини). Для конкретно-наукового вивчення тенденцій розвитку особистості, виявлення, що вона буде здатна зробити в майбутньому, слід розробляти спеціальні тести, які б дозволяли діагностувати саме «зони найближчого розвитку».

Проте ця методика є індивідуальною, а не груповою. Варто було б розробити саме такі варіанти методик «підказки», які дозволяли б проводити масові (групові) обстеження. Додамо також, що діагностуючі задачі мають бути близькими за змістом і методами рішення до тих завдань, які доведеться піддослідним розв'язувати в майбутній діяльності. Водночас нові варіанти методики «підказок» мають бути достатньою мірою стандартизовані, щоб їх можна було викорис-

²⁷ Романець В. А. Психологія творчості. К., 1971, с. 175.

товувати під час масових обстежень. Існуючі системи профвідбору діагностують рівень знань, а не здібностей. Тому потреба розробки методів діагностики зони найближчого розвитку (здібностей) є досить актуальною.

Для здійснення комуністичного виховання всебічно розвиненої людини важливе значення має дослідження типових форм вияву не тільки мислительного, художнього, а й практичного типу особистості. Тільки слід брати до уваги не так анатомо-фізіологічні особливості вищої нервової діяльності, як особливості формування особистості, зумовлені характером суспільного життя людини. При цьому першорядне значення має провідна діяльність (виробничо-практична, науково-теоретична, художньо-естетична) в становленні як типових, так і індивідуально неповторних рис особистості.

Провідна форма діяльності виявляє диференційований вплив на різні здібності людини: практичні, наукові, художні, а також на формування структури особистості загалом. Домінування в поведінці схильності (і здатності) до однієї з провідних форм діяльності може бути одним із найбільш загальних критеріїв розрізнення типів особистості: практика, мислителя, художника. Тому, на нашу думку, слід визначити типи особистостей не тільки за співвідношенням двох сигнальних систем і за схильністю до певної форми пізнавального освоєння дійсності, а й за домінуючою схильністю (і здатністю) до однієї із форм трудової діяльності, що призводить до формування відповідних здібностей і вищих характерологічних шарів особистості.

Зміни в структурі і характері суспільної діяльності, спричинені науково-технологічною революцією, ставлять перед марксистсько-ленінською психологією завдання визначення структури особистості та розробки найефективніших прийомів формування і самореалізації різних типів (і рівнів) здібностей людини.

Багатоплановість якісного вираження суспільної сутності людини, яка реалізує себе в революційно-перетворюючій діяльності, найадекватніше розкривається в «сітці» понять, що описує на основі діяльності діалектичну єдність трьох найважливіших груп якостей особистості: практично-регулятивну, інтелектуальну, творчо-спонукальну діяльність. Самосвідомість, свобода вибору, творча мотивація — основні поняття, в яких описується в психологічній науці структура особистості.

Єдність цих понять чітко простежується і в процесі аналізу вихідної «клітинки» дослідження особистості — вчинку. Відтворення особистості в категоріальному апараті психології сприятиме подальшій розробці тих завдань, що диктуються науково-технічною революцією і необхідністю провадити боротьбу зі спробами буржуазних психологів ідеалістично тлумачити психологічну сутність особистості, джерела і тенденції її розвитку.

* * *

Марксистско-ленинская психология, исходя из положения об общественно-исторической обусловленности сущности человека, решает вопрос о природе личности в более общем контексте проблемы уровней детерминации поведения. Иногда активность личности как форма ее самореализации сводится к одной из сторон ее проявления — интеллектуальной, мотивационной, регулятивно-волевой. В действительности же личность раскрывается в процессе общественной жизнедеятельности, которая выступает основанием целостности ее психологических функций. В этой связи можно очертить возможную «сетку» понятий, при помощи которой в психологической науке осознается человек как личность: самосознание; свобода выбора; творческая

мотивация. Наиболее широкие возможности для осуществления творческих способностей, свободного и осознанного выбора открываются лишь в условиях социализма, который создает материальные и духовные предпосылки для всесторонней реализации человека как личности.

Исходной элементарной «клеточкой» анализа личностного уровня поведения является поступок. Он характеризуется высокой степенью самосознания, основанного на знании законов объективного мира; творческой направленностью вызвавших его общественных мотивов; свободой выбора, обусловленной осознанием необходимых связей и зависимостей предметной действительности. «Внутренней» программой поступка как «клеточки» объективации личности и исследования ее постулков выступают общественно значимые идеалы.

Проведенный анализ методологических проблем разработки категории личности позволил в самом общем виде: выделить и проследить нерархические взаимосвязи личностных образований с нижележащими уровнями детерминации психики; определить группу понятий, в которых конкретизируется эта категория; подвергнуть критике существующие в буржуазной психологии концепции структуры личности и показать несостоятельность типологий личности, игнорирующих принцип взаимосвязи деятельности и психики.

Аналіз рівнів об'єктивності теоретичного знання у сучасній фізиці

Небачене розширення предмета дослідження в сучасній фізиці зумовило зміну засобів і методів пізнавальної діяльності. Насамперед воно позначилося на девальвації ролі наочних образів, оскільки об'єкти сучасної фізики виходять далеко за межі подання їх у чуттєво сприйнятій формі. Засобом подання теоретичних об'єктів у сучасній фізиці дедалі більше стає математика, абстрактна мова якої здатна виразити саму сутність фізичних ідей. Адже навіть найпростіше передбачення майбутнього стану системи потребує дедуктивного узагальнення, яке притаманне формалізові теорії. Але оскільки та сама фізична властивість може бути представлена у різних теоріях різними математичними засобами, оскільки математичні конструкції не мають безпосереднього відношення до об'єкта і немов зовні накладаються на емпіричний зміст теорії. Це створює загрозу забуття за ними об'єктивної реальності, яке і було одною з причин кризи у фізиці на зламі ХІХ—ХХ ст. В. І. Ленін писав з цього приводу: «Великий успіх природознавства, наближення до таких однорідних і простих елементів матерії, закони руху яких допускають математичну обробку, породжує забуття матерії математиками»¹.

Другою основною причиною кризи у фізиці є принцип релятивізму, відносності знання, який при незнанні діалектики пізнання був сприйнятий як втрата фізичними теоріями об'єктивного змісту. Можливість появи деякої множини теорій для пояснення однієї предметної області робить непридатною тезу класичної фізики про існування абсолютних фізичних субстратів, які онтологічно забезпечують сталість теоретичних уявлень. Не усвідомлювана методологією класичної фізики залежність результатів фізичного пізнання від засобів пізнавальної діяльності стає на сучасному етапові розвитку науки очевидною. Визнання активності суб'єкта, зумовлене всім поступом духовного прогресу, ставить на новій основі одвічне філософське питання: як в умовах впливу суб'єкта на предмет пізнання обґрунтувати об'єктивність досягнутих результатів?

Щоб розглянути проблему об'єктивності теоретичного знання у сучасній фізиці, потрібно насамперед з'ясувати значення самого терміна «об'єктивне». В. І. Ленін, конспектуючи «Науку логіки» Гегеля, звертає увагу на подвійне розуміння об'єктивності: «...значення чогось, що протистоїть самостійному поняттю, але також і значення чогось у собі і для себе суцього»².

Термін «об'єктивне», вжитий в першому — онтологічному аспекті, означає незалежність існування певної властивості речі чи самої речі від суб'єкта. В цьому значенні об'єктивне може прирівнюватися до матеріального, становлячи передумову суспільно значущої діяльності,

¹ Ленін В. І. Повне збір. творів, т. 18, с. 301.

² Ленін В. І. Повне збір. творів, т. 29, с. 155.

як практичної, так і пізнавальної. Втягнуті в сферу практичної діяльності матеріальні предмети, залишаючись незалежними щодо свідомості суб'єкта, зазнають значних змін. Об'єктивне в практичній діяльності людей виявляється в опорі речей перетворюючій діяльності, який змушує людину слідувати їх природним зв'язкам. «Закони зовнішнього світу, природи є основи доцільної діяльності людини», наголошував В. І. Ленін³.

Вжитий в другому — гносеологічному — аспекті термін «об'єктивне» означає незалежність змісту знання від суб'єктивної рефлексії, оскільки у знанні (виключаючи спеціальний аналіз цього поняття) йдеться про відтворений і реконструйований розумовою діяльністю об'єкт. Об'єктивна істина, визначена як незалежна ні від суб'єкта, ні від суспільства загалом, зумовлена природою цього відтвореного об'єкта. Але неможливо піднятися від об'єктивно існуючого предмета до об'єктивно-істинного знання про нього, минаючи практичну діяльність людини, яка реалізує відображення об'єктивного світу. Отже, свою справжню основу об'єктивно-істинне знання знаходить в практичній діяльності людей, спрямованій на зміну форм об'єктивної реальності.

Форми відтворення об'єкта в знанні в своєму генезисі похідні від форм практичної діяльності і виражають в суб'єктивній формі активність суб'єкта. Хоч зміст об'єктивно-істинного знання і не залежить від суб'єкта, він спричинює вибір тих чи інших фрагментів дійсності в ролі об'єктів пізнання зумовлений розвитком науки, інтелектуальним фоном епохи, наявними засобами емпіричної і теоретичної діяльності. Через це «межі наближення наших знань до об'єктивної, абсолютної істини історично умовні, але *безумовне* існування цієї істини, безумовне те, що ми наближаємось до неї. Історично умовні контури картини, але безумовне те, що ця картина зображає об'єктивно існуючу модель»⁴.

Це діалектико-матеріалістичне розуміння пізнання та об'єктивності його результатів блискуче підтверджується усім поступом духовного освоєння світу, науково-технічним прогресом нашого часу, зокрема розвитком сучасної фізики.

Проблема об'єктивності теоретичного знання у сучасній фізиці постає на всіх етапах його розвитку, тобто на (1) етапі становлення теоретичної системи, (2) її функціонування і (3) обґрунтування теоретичної системи.

На першому етапі знання виявляється складним конгломератом суб'єкт-об'єктних відношень, серед яких слід виділити ті засоби пізнавальної діяльності суб'єкта, які здатні на дану історичну епоху дати найбільш адекватне уявлення дійсності в теорії. Інакше кажучи на етапі становлення фізичної теорії проблема об'єктивності потребує аналізу питання про засоби трансформації розрізнених, чуттєво-емпіричних даних в об'єктивне відображення дійсних процесів і явищ.

На другому етапі знання виступає як результат пізнання, як інтенція на подання безумовного, об'єктивного. Це зумовлює перенесення акценту з аналізу засобів і методів досягнення суб'єктом об'єктивного аналогу дійсності на аналіз тих компонентів, які на теоретичному рівні репрезентують дійсність.

На третьому етапі проблема об'єктивності постає як проблема обґрунтування знання в практиці, яка є єдиним критерієм наукової

³ Ленін В. І. Повне збір. творів, т. 29, с. 157.

⁴ Ленін В. І. Повне збір. творів, т. 18, с. 126.

істини. Проте засоби перевірки теорій можуть виступати як через безпосередні форми практики (наприклад, науковий експеримент), так і через форми практики, що акумульовані внутрішнім досвідом людського пізнання і закріплені в логічних формах.

Розглянемо розв'язання проблеми об'єктивності сучасної фізичної теорії на цих визначених етапах її розвитку. Щоб визначити ступінь об'єктивності наукового знання, краще потрібно реконструювати процес пізнання, виділивши ті форми пізнавальної діяльності, на основі яких одержано об'єктивний аналог дійсності у знанні. Це означає, що проблема об'єктивності теоретичного знання на стадії його становлення постає як проблема методу. Метод як форма теоретичного освоєння дійсності визначає спосіб витлумачення емпіричних фактів і організації їх в системі пояснення. Знання специфічних закономірностей фізичних об'єктів може бути здобуте на основі спеціальних конкретно-наукових методів, зокрема математичних.

Сила математичного формалізму зумовлена насамперед практичною опосередкованістю процесу формування математичних абстракцій. Як відзначає відомий швейцарський психолог Ж. Піаже, сутність логіко-математичної, рефлексуючої абстракції полягає в тому, «що добувається вона не з об'єктів, а з дій, які можна проводити над ними і, головним чином, з найбільш загальних координацій цих дій»⁵.

Але для того, щоб математичні поняття, які генетично виступають як результат певних операцій над предметними множинами, стали евристичними, вони повинні перетворитися на вихідний самостійний пункт дослідження, що передує розгляду самих множин. Цей пізнавальний прийом (під назвою принципу обернення методу) вперше був проаналізований К. Марксом⁶.

Досліджуючи поняття диференціалу, К. Маркс виявив подвійну природу математичних абстракцій — і змістову і оперативну. Змістові математичні абстракції виступають результатом попереднього пізнання. Але в новій пізнавальній ситуації результат дістає самостійне значення, виконуючи роль «стратегів дій», тобто операцій, які слід виконати для пошуку реальних еквівалентів абстракцій. В цьому розгадка ефективності математики як універсальної мови сучасного природознавства.

Отже, об'єктивність теоретичного знання певним чином зумовлена методами його набуття. Реконструкція процесу наукового пізнання дозволяє виділити певні форми логіко-гносеологічної діяльності, яка зумовлює способи подання об'єктів, характер відображення, типи класифікації, а також певні логіко-гносеологічні процедури реалізації знання. «За характером логіко-гносеологічної діяльності наукове знання можна поділити на мереологічне (в певному значенні класифікаційно-описове), яке розв'язує проблему предметного подання множини об'єктів і їх класифікацій, реляційне, яке розв'язує проблему аналізу відношень на основі диференціації явищ і їх цілісного розгляду через підведення під категорію «процес», операційне, яке розкриває об'єкт через аналіз операцій над його абстрактними моделями»⁷. Історично сформовані, різновиди знання відбивають генетичні ступені розвитку конкретно-наукового знання, відповідаючи трьом картинам світу в історії природознавства — античній, класичній і сучасній.

⁵ Piaget I. Le structuralisme. Paris, 1968, /р. 18.

⁶ Маркс К. Математические рукописи. М., 1968.

⁷ Крымский С. Б. Научное знание и принципы его трансформации. К., 1974, с. 66.

Для сучасної наукової картини світу характерним є операційний різновид, який репрезентує об'єкти через задання інваріантів певних перетворень (операцій). Метод інваріантів набув великого значення для створення фізичних теорій саме тому, що він поєднує в собі можливість досягнення об'єктивного знання з визнанням змінюваності фізичних об'єктів. Створення формального апарата фізичної теорії відбувається за допомогою знаходження спільних математичних рис пізнаваних об'єктів, зокрема їх інваріантних властивостей, які реконструюються в абстрактний об'єкт теорії. Як інструмент діяльності у справі створення концептуальної системи, інваріант неминуче несе собі відбиток структури цієї діяльності. Адже кожний інваріант є результатом операції, яка складається з двох елементів: а) вказується перетворення (дійсне або можливе), стосовно якого деяке відношення або закон залишаються незмінними; б) фіксується правило переходу від одного члена ряду до іншого, виконання якого гарантує тотожність, повторюваність результатів⁸.

Таким правилом під час створення спеціальної та загальної теорії відносності став принцип відносності. Уже в першій публікації з теорії відносності А. Ейнштейн відзначив, що кореляції між подіями в будь-якій системі координат, які рухаються рівномірно одна відносно іншої, однакові: вони інваріантні відносно певної групи перетворень (в цьому випадку відносно групи Лоренца). Математична форма теорії відносності наочно показала, що теорія певним чином пов'язує наявні в ній змінні величини, становлячи цілісну, логічно упорядковану структуру. Вимога інваріантності математичної форми теорії не може бути виконана під час перетворення тільки частини змінних.

Постулюючи однакові висновки для «штрихованих» і «нештрихованих» подій, принцип відносності спеціальної теорії відносності утверджує незалежність одержаних результатів від вибору системи відліку, якщо ця система є інерціальною. Тому можна твердити, що система спеціальної теорії відносності більш об'єктивна порівняно з системою класичної механіки, оскільки в ній усувається залежність знання від факту вибору системи відліку в межах всіх інерціальних систем. А загальна теорія відносності — це ще одне зрушення на шляху до об'єктивно-істинного фізичного знання, оскільки в ній реалізується незалежність одержаних результатів від вибору будь-якої системи відліку. В загальній теорії відносності досягається незалежність результатів вимірювання від вибору системи відліку через введення інваріантів безконечної неперервної групи, залежної від чотирьох довільних функцій простору і часу.

Формуючи виражений мовою математики зміст фізичної теорії, група перетворень виконує функцію «організатора» цього змісту в системі. Завдяки цьому вона є тим засобом, тим інструментом пізнавальної діяльності, який дозволяє досягти об'єктивно-істинного знання. Можливість хоча б у принципі запису фізичних законів в загальноковаріантній формі⁹ робить метод інваріантів найважливішим засобом формування теоретичного знання у сучасній фізиці.

Однак сама по собі система інваріантів недостатня для побудови фізичної теорії. Вона може визначити тільки математичну структуру теорії, її логічний каркас. Побудова теорії як концептуальної системи

⁸ Див.: Мамчур Е. А. Роль инвариантов в синтезе концептуальных систем.— У кн.: Методологический анализ теоретических и экспериментальных оснований физики гравитации. К., 1973, с. 242—246.

⁹ Коваріантність визначається як математичне вираження незалежності фізичних законів від способу їх опису.

потребує деяких вихідних припущень про структуру реальності, які становлять зміст її вихідних принципів. Формування ж останніх — складний науковий процес, в якому реалізуються всі пізнавальні здібності людини.

Подання фізичних об'єктів через групові уявлення зумовлює потребу по-новому поставити проблему об'єктивності теоретичних компонентів концептуальної системи. Адже в тому випадку, коли ми намагаємося приписувати теорії деякі групові властивості, тобто коли припускаємо, що та сама фізична ситуація може бути описана кількома способами, кожний з яких однаковою мірою може вважатися обґрунтованим, тоді окремим величинам (наприклад, компоненті швидкості частинки або її координаті) уже не можна приписати об'єктивного смислу. «В цьому випадку, який завжди спостерігається у фізиці,— пише А. Ейнштейн,— ми змушені обмежуватися приписуванням об'єктивного смислу загальним законам теорії, тобто змушені вимагати, щоб ці закони виконувалися для будь-якого опису системи, в основу якого покладені групові властивості»¹⁰. Тільки інваріантні в межах даної теорії величини є теоретичним зображенням незалежності об'єктивних результатів дослідження від вибору ступеня референції, тобто ступеня загальності.

Змінивши експеримент, ми можемо зіткнутися з неможливістю застосування старих понять. Однак це зовсім не свідчить про неістинність попереднього знання. В чітко окреслених межах воно з достатньою адекватністю дає теоретичне уявлення досліджуваного об'єкта. В новій експериментальній ситуації об'єкт буде досліджуватися під іншим кутом зору, який заповнює прогалини в наявному знанні. Здобуте знання набуває форми інваріантності щодо нової схеми експерименту.

Отже, об'єктивне подання реальності на теоретичному рівні сучасної фізики можливе крізь призму експериментально-вимірювальної практики, в контексті логіки предметної діяльності. «Закріплення» об'єкта відбувається за допомогою виявлення інваріантних структур змінних явищ досвіду. Виділяючи в показниках приладів та в теоретичному змісті знання те, що не залежить від умов експерименту, ми дістаємо можливість відтворити окреслений фрагмент реальності таким, яким він існує незалежно від вимірювань.

Отже, фізичній реальності може відповідати така вимірювана величина, якій притаманний певний ступінь інваріантності. Групи і властивості інваріантності розглядаються за нашого часу як основний елемент фізичного опису явищ. Наявність інваріантів свідчить про об'єктивність зафіксованих теорією відношень не в онтологічному, а в гносеологічному плані: інваріанти вказують на об'єктивність знання в межах певного способу пояснення. Однак в структурі теорії, окрім інваріантів, які описують сам об'єкт, є неінваріанти, які не мають константного значення. Вони описують не тільки об'єкти, а і відношення суб'єкта до цих об'єктів. А. Ейнштейн з цього приводу пише: «ми чітко розрізняємо величини, які належать фізичній системі, незалежно від вибору координатної системи), і величини, які залежать від координатної системи. Далі слід було б поставити вимогу, щоб фізика вводила в свої закони лише величини першого роду. Насправді ж з'ясувалося, що цей шлях практично нереальний, як показав розвиток класичної механіки»¹¹.

¹⁰ Ейнштейн А. Собрание научных трудов, т. 4, с. 308.

¹¹ Ейнштейн А. Собрание научных трудов, т. 1, с. 621.

З цього, проте, не випливає, що «критерій об'єктивності,— як вважає Г. Маргенау,— перебуває десь у межах самої будови теорії»¹². Об'єктивність не тотожна інваріантності. Міра інваріантності може бути показником об'єктивності фізичного знання лише на теоретичному рівні, щодо певного принципу відносності. Об'єктивність же як відповідність, адекватність теоретичного поняття емпіричному об'єктові не може визначатися математичними засобами теорії, зокрема і методом інваріантів. Критерієм істинно-суцього об'єктивності є практика. «Теоретичне пізнання повинно дати об'єкт в його необхідності, в його всебічних відмінностях, в його суперечливому русі *and und für sich*,— писав В. І. Ленін.— Але людське поняття цю об'єктивну істину пізнання «остаточно» схоплює, вловлює, оволодіває нею лише, коли поняття стає «для себе буттям» в розумінні практики. Тобто практика людини і людства є перевірка, критерій об'єктивності пізнання»¹³.

Практика, з необхідністю вимагаючи пізнання світу як моменту свого власного здійснення, встановлює дійсну міру об'єктивності змісту знання. Безпосередньою формою практики в фізичному пізнанні є експеримент. Завдання фізичного експерименту — підтвердити в межах можливих помилок і експериментальних відхилень відповідність або невідповідність експериментальних результатів результатам, передбачуваним теорією. Щоб здійснити процедуру порівняння теоретичних висловлювань про абстрактні об'єкти як логічні реконструкції дійсності з емпіричними висловлюваннями про емпіричні об'єкти, слід ввести операціональні визначення. Останні через вказування умов емпіричного застосування фізичних понять і величин дозволяють виявити їх значення.

Якщо кожна строга інтерпретація теоретичної формули досягається з допомогою фізичних понять, які не мають жодного відношення до суб'єкта і використовуваних ним вимірювальних приладів, то в емпіричних твердженнях в явному вигляді формулюються посилання на спостережувача і обставини проведення експерименту. Це потребує прагматичної переінтерпретації тієї ж самої формули, яка в експериментальній фізиці містить вказівку на послідовність операцій, метод їх проведення, застосований вимірювальний комплекс тощо.

Зауважимо, що експеримент — це практична діяльність, яка здійснюється з пізнавальною метою; сама праця як процес в експерименті підпорядкована інтересам пізнання. Використовувані як засоби пізнання прилади в «матеріалізованій» формі містять певні теоретичні уявлення. Емпірична перевірка будь-якої теоретичної системи потребує включення в експериментальну ситуацію — план перевірки, конструкцію наукових приладів, спосіб фіксування інформації — сукупності положень теорій, на яких ґрунтуються засоби і результати експерименту.

Проведення експерименту як такого не може, проте, повністю вичерпати завдання встановлення об'єктивності теорії. Адже той самий експеримент може підтвердити висновки теорій, вихідні положення яких принципово несумісні. Так, хоча теорія Лоренца і теорія відносності Ейнштейна зовсім по-різному тлумачили фундаментальні фізичні поняття, розв'язати суперечку між ними лише експериментально було неможливо. Крім того, той самий висновок, перевірюваний експериментально, може бути одержаний з різних гіпотез, які до певного часу

¹² Margenau H. Einstein's conception of Reality — Albert Einstein: *Philosopher-Scientist*, № 4, 1951, p. 252.

¹³ Ленін В. І. Повне зібр. творів, т. 29, с. 178—179.

співіснують одна з одною, про що свідчить історичний факт паралельного співіснування у фізиці корпускулярної теорії Ньютона і хвильової теорії Гюйгенса.

Отже, експеримент може бути критерієм об'єктивності фізичного знання лише в системі певних засобів теоретичного аналізу, які виражають багатовіковий досвід пізнання.

Одним із таких допоміжних засобів є логічна перевірка теорії на внутрішню несуперечливість. Адже в «суперечливій системі немає відмінності істини від хибності. В ній можна доводити істинність довірливих тверджень»¹⁴.

Внутрішня несуперечливість теорії є показником істинності не тільки аксіоматичних систем, але і відповідних змістових теорій. Але в змістових теоріях перевірка на внутрішню несуперечливість ускладнюється наявністю інтуїтивних моментів, завдяки чому логічна суперечливість може набирати неявної форми.

Перевірка фізичної теорії на внутрішню несуперечливість може бути досягнута через логічну реконструкцію її змісту. Це передбачає виклад основних принципів теорії таким чином, щоб вони забезпечували достатню характеристику її основних понять та були основою виведення всіх стандартних висловлювань даної теорії. В результаті досягається ясність в логічній структурі теорії, усуваються внутрішні суперечності.

Зауважимо, що внутрішня несуперечливість теорії тільки опосередковано стверджує її істинність, оскільки змістові зв'язки і відношення фізичної теорії значно ширші за зв'язки і відношення її внутрішньої структури. Так, якщо нова теорія охоплює суттєво нову область, вона повинна бути сумісною з усіма передпосилками процесу пізнання. Але якщо клас референтів нової теорії включає клас референтів попередньої, тоді до неї ставляться більш жорсткі умови — вона повинна бути сумісна з попередньою теорією, включаючи її або перебиваючи в тому чи іншому граничному випадку.

Сумісність створюваної теорії з попередньою встановлюється на основі сформульованого в 1913 р. Н. Бором принципу відповідності, який стверджує: результати нової і попередньої теорії в поясненні відповідної сукупності фактів за певних умов збігаються. Це зумовлено наявністю в новій теорії частини понять і принципів старої, модифікованих згідно з новими вимогами. Принцип відповідності, ставлячи вимогу збереження істинної теорії в граничному випадку через входження її в нову, більш широку концептуальну систему, виступає евристичним показником істинності створюваної системи. Якщо нова теорія є правильною, вона в граничному випадку повинна давати класичну, експериментально перевірену теорію. Завдяки виявленій закономірності зв'язку класичних і створюваних теорій «історія фізики постає перед нами не як низка нескінченних катастроф, не як проста послідовність непов'язаних одна з одною фізичних теорій, які виникають і неминуче руйнуються, а як єдиний закономірний процес руху пізнання у дедалі глибшу сутність речей, до все ширших узагальнень»¹⁵.

Нарешті, створювана фізична теорія повинна відповідати панівним на цей час загальним філософським уявленням про навколишній світ. Аналіз методологічних і гносеологічних властивостей фундаментальних понять теорії в світлі філософських принципів дозволяє вписати нову теорію в духовний контекст епохи. Притаманна фізичним

¹⁴ Новиков П. С. Элементы математической логики. М., 1959, с. 145—146.

¹⁵ Кузнецов И. В. Принцип соответствия в современной физике и его философское значение. М., 1948, с. 19.

теоріям функціональна прикованість до логічно-математичного апарата, обмеженість сфери досліджуваних фізичних об'єктів загрожує на рівні наукової картини світу абсолютизацією окремих концепцій, схематизацією і спрощеним зображенням дійсності. Інтегруюча здатність філософії, знімаючи небезпеку абсолютизації деякої теорії, дозволяє на основі наукових висновків створити таку систему пояснення матеріальних явищ і процесів, в якій кожна істинна теорія займає належний ступінь в ієрархії наукового знання.

Узагальнюючим засобом усвідомлення та синтезу теоретичних знань як певного ступеня засвоєння об'єктивної істини є категорії філософії. У філософських категоріях закономірності буття і мислення зафіксовані безвідносно до суб'єктивних сприймаючих здатностей індивіда; тому вони, «ввібравши» в себе зовнішній світ, функціонують в мисленні як такі форми, за допомогою яких «осягається загальне і необхідне в речах і явищах дійсності»¹⁶. Співвідносячи узагальнений мислений образ якоїсь форми буття, зафіксований в категорії, з конкретно-науковим усвідомленням модифікацій цієї форми в фізичній теорії, можна окреслити межі застосування її теоретичних понять.

Так, використання у фізичних теоріях різних просторово-часових уявлень для задання на теоретичному рівні фізичних об'єктів можливе за умови, що кожне з них виражає ті чи інші суттєві характеристики об'єктів. А співвіднесення фізичних уявлень про простір і час з реальними властивостями простору і часу вимагає використання філософських категорій простору і часу, які виступають границею смислу ідентичних фізичних понять. «Замикаючи» множину фізичних просторово-часових уявлень на вимозі бути формою систематизації матеріальних явищ, категорії простору і часу вказують, що тільки виконання цієї вимоги може гарантувати об'єктивність теоретичного знання. Однак на питання про конкретну форму просторово-часової систематизації явищ відповідає сама фізична теорія.

Отже, категоріальний синтез теорії розкриває її в контексті духовного засвоєння дійсності, яке здійснюється у масштабі усієї суспільно-історичної практики, коли об'єктивність змісту знання постає відтворенням фізичної реальності на рівні всезагальності.

* * *

Развитие физического знания на рубеже XIX—XX в., взяв на вооружение математические методы, в частности, метод инвариантов, привело к необходимости вновь поставить проблему объективности теоретического знания. Проблема объективности рассматривается на различных этапах функционирования теоретического знания.

На этапе становления теоретической системы проблема объективности упирается в выявление и анализ тех средств, с помощью которых достигается трансформация эмпирических данных и теоретических предпосылок в объективное отображение материальных процессов и явлений. На этапе функционирования теоретического знания как сложившегося целого осуществляется анализ его компонентов, представляющих на теоретическом уровне реальность. Уровень объективности знания на этом этапе конкретно научно представляется через задание инвариантов относительно определенных групп преобразований. На этапе обоснования истинности теоретической системы все вспомогательные средства анализа объективности научного знания предстают как формы практики. К этим формам принадлежит не только научный эксперимент, но и опыт познания, закрепленный философскими категориями и специальными эвристическими средствами анализа адекватности научных теорий.

¹⁶ Шинкарук В. І. Про методологічну роль категорій філософії. — «Філософська думка», 1974, № 1, с. 35.

В. М. КОСТЮК

Етика Канта і сучасна логіка

Вивчення філософської спадщини родоначальника німецького класичного ідеалізму І. Канта становить важке завдання для сучасного дослідника не тільки внаслідок специфічної складності його мови, але й через суперечливість поглядів філософа. Як відзначає В. І. Ленін «основна риса філософії Канта є примирення матеріалізму з ідеалізмом, компроміс між тим і іншим, поєднання в одній системі різнорідних, протилежних філософських напрямів»¹.

Оскільки філософія Канта була не тільки суперечливою, а й такою, що втілила відповідний етап у розробці методологічних проблем теорії мислення і вчення про людину, її результати є предметом гострої ідеологічної боротьби нашого часу. Ось чому марксистсько-ленінський аналіз філософії Канта, зокрема його етики, є актуальним завданням.

У цій статті розглянемо деякі питання етичної теорії Канта. Але оскільки будь-яка проблема, розв'язувана зрілим Кантом, аналізується ним крізь призму «Критики чистого розуму», ми спинимося спочатку на деяких уявленнях німецького філософа про пізнання, сформульованих у цьому творі².

Кант прийняв основне положення філософії Д. Юма, згідно з яким всяке емпіричне знання недостовірне і в принципі не може бути виправдане. Тому, гадає Кант, питання про обґрунтованість знання може бути розв'язане тільки в тому разі, якщо ми визнаємо його неемпіричний, апіорний характер. Без розуміння цього ставлення Канта до філософії Юма важко зрозуміти «Критику чистого розуму» і інші твори Канта.

Кант не заперечує емпіричності обґрунтованості знання в тому розумінні, що воно передбачає акт спостереження. «Без сумніву,— пише він,— всяке наше пізнання починається з досвіду»³. Але, застерігає далі Кант, «звідси зовсім не випливає, що воно цілком виникає із досвіду»⁴.

На думку Канта, емпіричне знання принципово обмежене. «Хоча ми із досвіду і дізнаємося, що об'єкт має ті чи інші властивості, але ми не дізнаємось при цьому, що він не може бути іншим»⁵. Інакше кажучи, емпіричне знання не відрізняє необхідне від випадкового, зовнішнього.

¹ Ленін В. І. Повне збір. творів, т. 18, с. 190.

² Загальна характеристика філософії Канта подається, зокрема, у працях: Асмус В. Ф. Иммануил Кант. М., 1973; Шинкарук В. И. Теория познания, логика и диалектика И. Канта. К., 1974.

³ Кант И. Сочинения, т. 3, с. 105.

⁴ Там же.

⁵ Там же, с. 106.

Більше того, емпіричне знання, на думку Канта, не може бути необхідним — таким може бути тільки неемпіричне, чи апіорне, знання. «Досвід ніколи не дає своїм судженням істинної, чи строгої всезагальності, він повідомляє їм тільки умовну і порівняльну всезагальність (за допомогою індукції)... Отже, якщо яке-небудь судження мислиться як строго всезагальне, тобто так, що не припускається можливості виключення, то воно не виведене із досвіду, а є безумовно апіорне судження»⁶.

Слово «отже», яке Кант вживає у цій цитаті, не повинне вводити у заблудження. Твердження про те, що тільки апіорне знання необхідне, не виводиться ним унаслідок неупереджених критичних досліджень, воно постулюється з самого початку (а насправді запозичується із філософії Лейбніца). Інакше кажучи, апіорну природу необхідного знання Кант не доводить, а вводить, так би мовити, за визначенням.

Справжнім висновком у «Критиці чистого розуму» є той, який Кант спеціально підкреслює. У ньому відзначається, що розум, підносячись від емпіричних положень «до умов більш віддалених..., змушений звернутися до основоположень, які виходять за межі всякого можливого досвіду». Внаслідок цього, продовжує Кант, «розум занурається у пільму і впадає в суперечності, які, щоправда, можуть привести його до висновку, що десь в основі лежать приховані помилки, але виявити їх він не в змозі...»⁷

Цей висновок Кант виводить не тільки із постулювання апіорної природи теоретичного знання, але й із деякого «абсолютного» розуміння необхідності і достовірності, що виключає використання гіпотез і припущень. «У таких дослідженнях,— пише він,— жодним чином не може бути дозволено що-небудь лише припускати; у них усе, що має хоча б найменшу схожість із гіпотезою, є заборонений товар, який не може надходити в продаж навіть по найдешевшій ціні, а має бути вилучений відразу ж після його виявлення»⁸.

Ці твердження Канта перебувають у суперечності із сучасним розумінням природи наукового знання. Із будь-якого емпіричного дослідження насправді не можна вивести ніякої необхідної істини. А проте, ґрунтуючись на результатах спостережень, завжди можна ввести яке-небудь загальне припущення (гіпотезу), що стверджує якесь необхідне співвідношення спостережуваних чинників (явищ, причин, кількостей та ін.). Оскільки це емпіричне припущення, а не теорема, то воно має потребу в емпіричній перевірці, яка відбувається у рамках гіпотетико-дедуктивного методу, з використанням індуктивних правил прийняття і заперечення емпіричних гіпотез.

У ході такої перевірки емпіричне припущення може виявитися хибним. Тоді воно підлягає заміні іншим емпіричним припущенням, яке також формулює якесь необхідне співвідношення (як звичайно більш загальне) між розглядуваними чинниками і також підлягає перевірці. На відповідному етапі приймається (тимчасово) припущення, яке ліпше за інших відповідає існуючим даним. Таке припущення може прийняти статус наукової теорії. Під час багаторазового повторення цього процесу відбувається розвиток наукового знання, результат якого є необхідним у якомусь відносному, а не в абсолютному значенні.

Надання необхідності містичного «абсолютного» характеру позначилося і на розгляді Кантом інших філософських проблем, зокрема

⁶ Кант І. Сочинення, т. 3, с. 107.

⁷ Там же, с. 73.

⁸ Там же, с. 77.

питання про природу логіки і етики. Кант виходить із помилкового розуміння логічного знання як апіорного знання. Водночас він правильно помітив деякі важливі особливості формальної логіки. На думку філософа, логіка «є наука, яка ґрунтовно викладає і строго доводить самі лише формальні правила всякого мислення (байдуже, апіорне воно чи емпіричне)... Саме тому логіка як пропедевтика становить начебто тільки поріг науки, і коли йдеться про знання, то логіка, правда, припускається для судження про нього, але щоб його здобути, слід звертатися власне до наук про об'єкти»⁹.

Таке розуміння природи логіки погоджується з сучасним розрізненням чистих і прикладних логічних числень. Перші уявлення становлять теорію логічного слідування, логічної дедукції. Їх вихідними термінами є тільки логічні терміни. Основне завдання таких числень — аналіз міркувань, з'ясування природи доведення і виведення одних тверджень із інших; вони відповідають «пропедевтиці» у кантівському розумінні.

У прикладних логічних численнях вихідними можуть бути не тільки логічні, але й позалогічні терміни. Ці позалогічні терміни характеризуються спеціальними позалогічними аксіомами і правилами виведення (при аксіоматичній побудові таких числень). Як прикладне логічне числення може бути побудована відповідна змістова теорія (певні розділи математики, фізики, біології та ін.). Якщо як основні позалогічні терміни взяти відповідні поняття етики, то можна побудувати прикладні логіко-етичні числення. Так чинять, наприклад, у сучасній модальній логіці.

Свою теорію моралі Кант також будує на апіорній основі, тому її побудову він починає із з'ясування смислу моральної необхідності. Моральну необхідність Кант пов'язує з особливим законом моралі.

На його думку, закони моралі принципово відрізняються від законів природи. Закони природи описують причини того, що відбувається, а закони моралі розкривають те, що має відбутися (але, можливо, не відбувається, бо закони поведінки можуть порушувати люди). У модальній логіці цьому відповідає розрізнення двох видів необхідності — алетичної і деонтичної.

Алетично необхідне те, протилежне чому неможливе: якщо щось необхідне алетично, то воно спостерігається (відбувається). Деонтично необхідне те, протилежне чому заборонено. Якщо щось необхідне деонтично, то воно не обов'язково відбувається (подібно до того як можливо, незважаючи на наявність моральних законів, аморальна поведінка).

Моральний закон, що становить основу етичної обов'язковості, на думку Канта, «неодмінно містить у собі абсолютну необхідність»¹⁰, а тому згідно з законами логіки не може бути заснований на досвіді. Із необхідності морального закону Кант виводить, що він повинен мати силу не тільки для всіх людей як розумних істот, але й для всіх можливих (у Всесвіті) розумних істот. Ми побачимо, що етика Канта може бути розглянута як якась прикладна логічна теорія моралі, в якій роль позалогічної аксіоми, що визначає суть моральної поведінки, відіграє відомий «категоричний імператив».

Закони моралі набирають у теорії Канта форми імперативів (вєління різновиду «роби так-то і так-то». Серед цих форм він розрізняє безумовний (категоричний) і умовні (гіпотетичні) імперативи. Загаль-

⁹ Кант І. Критика чистого розума. Сочинення, т. 3, с. 83.

¹⁰ Кант І. Основи метафізики нравственности. Сочинення, т. 4, ч. 1, с. 223.

на схема умовних імперативів така: «якщо хочеш досягнути того-то і того-то, роби так-то і так-то». Умовних імперативів існує безконечно багато, оскільки є безконечно багато цілей, які може ставити перед собою людина. Але безумовний імператив тільки один. Він має визначати поведінку людини безвідносно до конкретної мети, до якої прагне людина. Умовні імперативи «становлять практичну необхідність можливого вчинку як засіб до чогось іншого, чого бажають... досягнути. Категоричним імперативом був би такий, який становив би якийсь вчинок, як об'єктивно необхідний сам по собі, безвідносно до якоїсь іншої мети»¹¹.

У деонтичній логіці¹² цьому відповідає розрізнення двомісних деонтичних модальних знаків типу «обов'язково, що... за умови...» і одномісних деонтичних модальних знаків «обов'язково, що...»¹³ Кант формулює також такий принцип зв'язку між деонтичною обов'язковістю і алетичною можливістю: те, що повинно, можливе (звідси випливає: те, що необхідне, дозволено). Цей принцип прийнятий у ряді систем деонтичної логіки. Під час розгляду природи поняття обов'язковості аналогія між етикою Канта і деонтичною логікою стає, однак, менш зрозумілою. Одна із причин цього полягає в тому, що Кант використовує значно більш складний словник термінів, ніж сучасна деонтична логіка. А проте можна показати, що на деякому іншому рівні зберігається паралелізм між етикою Канта і методами логіки. Зокрема, в основі вчення Канта про категоричний імператив лежить процес встановлення логічної несуперечливості відповідних припущень.

Згідно з Кантом кожний індивід як розумна істота має якусь волю, внаслідок якої він може вживати усвідомлені дії. Суб'єктивний принцип веління називається ним максимою, а об'єктивний принцип, однаковий для всіх,— практичним законом. Оскільки на думку Канта, для здійснення морального вчинку воля не повинна керуватися власними мотивами, «то не лишається нічого, крім загальної закономірності вчинків взагалі, яка і має бути для волі принципом. Це означає: я завжди повинен робити тільки так, щоб я також міг бажати перетворення моєї максими у всезагальний закон»¹⁴. Це і є одна із формулювань категоричного імперативу.

Чому Кант наполягає на такому абстрактному формулюванні морального принципу? У його відповіді сказано: ця єдина умова, за якої воля ніколи не може сама собі суперечити»¹⁵ і, отже, може виступити як (логічна) підстава, що визначає поведінку людини. Щоб з'ясувати моральність дії згідно з деякою максимою, слід здійснити універсальне замикання цієї максими¹⁶ і з'ясувати, чи приводить це до логічної суперечності, чи ні. Якщо суперечливість виникає, то дана максима не відповідає закону моралі і дія на основі цієї максими не є моральною. Якщо ж суперечності не виникає, то максима відповідає закону моралі і дія на основі цієї максими моральна.

¹¹ Кант И. Основы метафизики нравственности, с. 252.

¹² Розділ сучасної модальної логіки, в якій логічними засобами вивчаються поняття «обов'язково», «дозволено», «заборонено», «нормативно байдуже».

¹³ Точки тут означають місця, які можуть бути заповнені назвами відповідних дій.

¹⁴ Там же, с. 238.

¹⁵ Там же, с. 279.

¹⁶ Якщо максима виражається предикатом $A(x)$ з єдиною вільною індивідною змінною x , то її універсальне замикання є, де $\forall xA(x)$ читається «для всіх x ». Якщо максима є речення природної мови, то її універсальне замикання одержується заміною терміна «я», що входить у максиму, терміном «кожний» і тими додатковими граматичними перетвореннями, які зберігають граматичну правильність речення при такій заміні.

Хай, наприклад, ми хочемо дізнатися: чи можна, перебуваючи у важкому становищі, дати обіцянку з наміром не дотримати її. Згідно з Кантом для правильної відповіді на це питання треба тільки запитати: бажав би я, щоб ця максима за моєю волею стала максимою для всіх людей? Поставивши так питання, я скоро прийшов би до переконання, що хоча я і можу бажати неправди, але зовсім не хочу загального для усіх законів — брехати; адже за наявності такого закону не було б, власне кажучи, ніякої обіцянки»¹⁷. В цьому міркуванні відображається непослідовне застосування Кантом методів формального міркування.

В якому значенні кантівський критерій відрізнєння моральної поведінки від неморальної є формальним? При відповіді на це питання корисна аналогія з формальною логікою. З логічного погляду міркування називаються правильними, якщо висновок істинний щоразу, коли істинні усі посилки. Такий принцип встановлення правильності міркувань формальний у тому розумінні, що його можна застосовувати до будь-яких міркувань незалежно від змісту їх посилок і висновку, причому його застосування до міркувань нічого не додає ні до посилок, ні до висновку, ні до відношення між ними, але поділяє всі міркування на два класи: правильні і неправильні.

Аналогічно цьому, категоричний імператив Канта формальний в тому значенні, що він застосовується до будь-яких максимів, нічого не змінює у їх змісті і поділяє всі дії на два класи: ті, які моральні, і ті, які не є моральними. В цьому немає ще ніякого «формалізму» у розумінні «панування» форми над змістом. Насправді неприйнятний «формалізм» етики Канта пов'язаний, як ми спробуємо показати, не з використанням формальних методів міркувань, а з недостатнім використанням принципів, що регулюють застосування цих методів.

На думку Канта, питання про правомірність застосування категоричного імперативу зводиться до більш чи менш очевидного застосування законів логіки, бо максима, що не відповідає моральній необхідності, заперечується на основі закону суперечності. Насправді як універсальне замикання максими, так і наступна констатація логічної суперечності є у Канта скоріше інтуїтивною, ніж формальною процедурою, яка характеризується неточністю. У наведеному вище прикладі перевірки максими, що припускає можливість говорити неправду в скрутній ситуації, відсутність будь-якої обіцянки не означає ще наявності логічної суперечності. Логічні суперечності відсутні і у всіх інших розглянутих Кантом прикладах з'ясування моральності дії відповідно до максими. Це ставить під сумнів суто логічний механізм дії категоричного імперативу, виникає потреба в уточненні способів дії цього принципу.

Зокрема, С. Корнер¹⁸ гадає, що думка Канта про способи дії категоричного імперативу допускає три різних способи тлумачення. 1) Поняття логічної суперечності розширюється в етиці Канта так, що воно охоплює не тільки логічну неможливість, але і «моральну неможливість». Але тоді виникає коло у визначенні морального закону за допомогою категоричного імперативу, оскільки сам категоричний імператив виступає залежним від деяких моральних законів. 2) У процесі дії категоричного імперативу перевіряється не суперечливість універсального замикання максими, а несуперечливість цього

¹⁷ Кант И. Основы метафизики нравственности, с. 239.

¹⁸ Korner S. Kant. London—New York, 1972, p. 138—139.

замикання і деяких змістових суджень про світ. Але Кант не пояснює, які судження про світ мають бути розглянуті для того, щоб встановити наявність чи відсутність логічної суперечності в універсальному замиканні максими. 3) Спостерігається поєднання того, що стверджується в 1) і 2).

У будь-якому із цих випадків теорія категоричного імперативу Канта не є завершеною. Ця незавершеність має принциповий характер і пов'язана з тим, що схема дії категоричного імперативу виявляється пустою, без додаткових змістових тверджень про світ, тобто без деяких змістових законів моралі, яким має бути надана деяка форма всезагальності.

Тут ми стикаємося з тим же догматичним принципом філософії Канта, який був покладений ним в основу теорії пізнання: емпіричним твердженням не можна надати форми необхідності (всезагальності). Насправді щодо всякого (в тому числі і емпіричного) твердження може бути висловлена гіпотеза про те, що це твердження необхідне; але, зрозуміло, ця гіпотеза має потребу в обґрунтуванні, перевірці та ін. Як ми визнаємо законність емпіричних узагальнень у процесі розвитку знання, у нас відпадає заборона розглядати як можливі закони моралі і менш абстрактні твердження, ніж категоричний імператив.

Можливість емпіричних узагальнень Кант вважає допустимою, але не для категоричного імперативу, а для гіпотетичних імперативів. Як приклад такого припущення розглянемо гіпотетичний імператив розсудливості, згідно з яким треба прагнути до щастя. Оскільки, стверджує Кант, елементи уявлення про щастя — емпіричні, кожна людина прагнучи щастя, проте, «не може певно і в повній згоді сама з собою сказати, чого вона, власне, бажає і хоче»¹⁹. Людина, продовжує Кант, бажає багатства, але обрушує на себе турботи і викликає заздрість. Вона бажає довгого життя, але дістає страждання. Вона бажає здоров'я, а впадає в розпусту. «Інакше кажучи, вона не в змозі за яким-небудь принципом визначити з повною достовірністю, що зробить її істинно щасливою, бо для цього потрібне було б всебачення»²⁰.

Але прагнення людини до щастя відрізняється від розглянутих Кантом прикладів дії категоричного імперативу скоріше за ступенем, ніж по суті. В будь-якому випадку, незалежно від рангу імперативу, розв'язання моральних проблем залежить якщо не від «всезнання», то принаймні від деяких змістових уявлень про моральність. У одних випадках таких уявлень потрібно більше, в інших менше, але вони завжди необхідні, бо без них не можна вирішити, чи приводить універсальне замикання максими до логічної суперечності, чи ні.

Тому, якщо розуміти формалізм етики Канта так, що він намагався відділити дію категоричного імперативу від всяких змістових уявлень про моральність, то такий докір можна вважати справедливим. Тут можна погодитися з думкою В. Ф. Асмуса: «Моральний закон, як його розуміє Кант, зовсім формальний. Він нічого не каже і не може казати про те, якими змістовими принципами повинна керуватися поведінка»²¹. Таке розуміння закону моральності приводить також до своєрідного «етичного анархізму» теорії Канта, згідно з яким

¹⁹ Кант І. Основы метафизики нравственности, с. 256.

²⁰ Там же, с. 257.

²¹ Асмус В. Ф. Иммануил Кант, с. 327.

кожна дія або абсолютно моральна, або абсолютно неморальна (немає більш чи менш моральних учинків)²².

Згадані висновки етики Канта, які деякі дослідники пояснюють «формальним» поглядом його на етику, насправді не узгоджуються з вивченням етичних понять у рамках сучасної формальної логіки. По-перше, умовні деонтичні поняття виявилися (у деонтичній логіці) більш глибоким засобом опису закономірностей людської поведінки, ніж безумовні. Це означає, що категоричний (безумовний) імператив не має формальних переваг перед умовними імперативами. Тому немає ніяких формальнологічних підстав для «етичного абсолютизму» Канта. По-друге, з абстрактно-логічного погляду можливі різні види законів моралі, що відповідають однаковим системам деонтичної логіки. Вибір між такими законами має здійснюватися за позалогічними (змістовими, емпіричними) підставами. В цьому значенні необхідність змістових мотивів при відповідній моральності поведінки є наслідок формальнологічного підходу до вивчення етики.

Необхідності поповнення категоричного імперативу деякими змістовими уявленнями про моральність можна надати дещо інший вигляд. Згідно з Кантом, окремий принцип моєї поведінки тільки тоді є моральним, коли він має форму закону моралі. Саме наявність цієї форми повинна виявити, за задумом Канта, несуперечливість універсального замикання максими. Але, якщо максима має форму закону моралі, то нізвідки не випливає, що вона справді є законом моралі, подібно до того, як якщо деяке твердження має форму закону, то не обов'язково, щоб воно виражало закон²³. Щоб одержати бажаний висновок, Кант повинен зробити (і він дійсно робить це) додаткове припущення про те, що «форма закону моралі» збігається з «законом моралі». В цьому припущенні, а також у наслідках, що випливають із нього, виявляється справжній формалізм етичного учення Канта. Щоб уникнути хибних аналогій з формальною логікою, відзначимо, що згадане припущення Канта не є логічно обгрунтованим.

Іншим важливим моментом в етиці Канта є його принцип автономії волі. Ця частина етичного учення Канта не має логічного аналога. Джерело морального закону для людини як розумної істоти полягає, на думку Канта, в її розумі, отже, у ній самій. «Усі розуміли, що людина своїм обов'язком пов'язана з законом, але не догадувалися, що вона підкорена тільки своєму власному і, проте, всезагальному законодавству і що вона зобов'язана чинити, лише пристосовуючись до своєї власної волі, що встановлює, однак, всезагальні закони...»²⁴ Це і є кантівський принцип автономії волі, внаслідок якого воля індивіда здатна встановлювати всезагальні закони. Однак з погляду використованого ним логічного апарата Кант повинен би сказати, що людина володіє не здатністю «установлювати» всезагальні закони моралі, а тільки здатністю перевіряти, чи виражає деякий принцип її поведінки всезагальний моральний закон.

Усі основні поняття моралі (моральність, дозвіл, обов'язковість, обов'язок) Кант формулює стосовно принципу автономії волі. Поняття

²² А проте, використовуючи відповідну систему моральних цінностей, можна навіть з допомогою категоричного імперативу виділити як моральну дію не тільки «найбільше благо», але і «найменше лихо».

²³ Так, наступні два твердження однакові за своєю логічною формою: 1) усі метали електропровідні і 2) всі монети у моїй кишені мідні. Але перше виражає закон, а друге ні.

²⁴ Кант І. Основы метафизики нравственности, с. 274.

свободи Кант також пов'язує з указаним принципом, бо «свободна воля і воля, підпорядкована моральним законам,— це те саме»²⁵.

Етична теорія Канта має і сильні, і слабкі сторони. Філософ правильно відзначив, що кожний закон моралі має формулюватися як всезагальний принцип (навіть якщо він у моральній практиці і не є таким, яким є в антагоністичному суспільстві). Для об'єктивної перевірки цієї всезагальності можна скористатися категоричним імперативом (але не лише ним, бо безумовні обов'язковості не мають переваг перед умовними обов'язковостями під час визначення законів моралі). Крім того, формальна всезагальність морального закону ще нічого не каже про її зміст (класову спрямованість, соціальну зумовленість та ін.). Тому етична теорія Канта виявилася неповною (можливі різні закони моралі, і категоричний імператив не є їх вичерпною характеристикою). Кант правильно вказав деякі важливі формальнологічні характеристики законів моральності, але він неправильно вважав, що ці формальні характеристики є також і конкретним змістом законів моральності, основу для яких він помилково бачив у діяльності людського розуму. Насправді ж ця основа лежить у відносинах людей між собою в процесі суспільного виробництва. Залежність законів моралі від характеру суспільних відносин надає цим законам конкретно-історичного, а не лише загальнолюдського змісту.

* * *

В статті розглядаються погляди Канта на природу законів моралі, аналізуються логічні основи «категоричного імператива» і «автономної волі», показана їх зв'язь з ідеями сучасної логіки. Відзначено також слабкі сторони етики Канта, в тому числі елементи формалізму і неконкретності його етичних установок.

²⁵ Кант И. Основы метафизики и нравственности, с. 290.

В. Г. ТАБАЧКОВСЬКИЙ

Метафізичне обмеження предмета філософії як вияв кризи сучасного ідеалізму

Відзначаючи загострення загальної кризи сучасного капіталізму, XXV з'їзд КПРС як на один із найістотніших моментів цього процесу вказав на посилення ідейно-політичної кризи буржуазного суспільства. Вона виявляється, зокрема, в тому, що «триває занепад духовної культури»¹, який знаходить свій вияв у всіх тих процесах, що відбуваються в сучасній буржуазній філософії.

Світоглядно-методологічна неспроможність різноманітних течій сучасного ідеалізму є особливо відчутною на фоні тієї світоглядно-методологічної цілісності, яка органічно притаманна марксистсько-ленінській філософії. Питання про співвідношення світоглядної і методологічної функції філософії набуло надзвичайної гостроті, ставши своєрідною формою «самосвідомості» для цієї науки саме після революційного перевороту, здійсненого у філософії основоположниками марксизму-ленізму. Діалектичний та історичний матеріалізм як теорія і метод пізнання та революційного перетворення світу є філософською основою комуністичного світогляду. Марксистсько-ленінська філософія — науково-теоретична система, яка, вивчаючи найбільш загальні закони природи, суспільства і людського мислення, обґрунтовує світогляд робітничого класу — сформувалась і розвивається як безпосереднє знаряддя соціальної дії. Масштабність функцій цієї науки зумовлюється її орієнтацією на критичне осмислення всієї людської культури. Таке поєднання теоретичних і практичних можливостей марксистсько-ленінської філософії, поєднання надзвичайної чутливості до всіх прогресивних надбань цивілізації зі зворотним впливом на останню і зумовлює нерозривну єдність і пов'язаність її світоглядних і методологічних функцій. Ця світоглядно-методологічна цілісність марксистсько-ленінської філософії знаходить своє безпосереднє втілення в кожному з її принципів (передусім — у принципах партійності, відображення, практики, принципі єдності логічного й історичного). Яскравим втіленням згаданої цілісності є органічна єдність діалектики як водночас теорії розвитку, логіки й теорії пізнання. Завдяки такій цілісності було науково подолано ті суперечності, що з ними зіткнулася домарксистська філософія.

Сучасна буржуазна філософія, успадкувавши найістотніші з цих суперечностей, ще більше загострює їх. Адже процеси, що відбуваються тут, пов'язані не тільки з неприйняттям діалектико-матеріалістичних принципів філософського аналізу, а й з відмовою навіть від прогресив-

¹ Матеріали XXV з'їзду КПРС. К., 1976, с. 32.

них надбань класичної буржуазної філософії, зокрема таких її безсумнівних здобутків, як домарксівський матеріалізм і діалектика. Через це сучасна буржуазна свідомість демонструє показові форми тієї світоглядно-методологічної еволюції, що про неї писав свого часу В. І. Ленін як про неминучу для філософського ідеалізму, який, гіпертрофуючи той чи той відтінок безконечно складного діалектичного пізнання та перетворення світу людиною, зрештою змикається з ненауковим світоглядом². Спотворюючи цей діалектичний процес, філософський ідеалізм перетворює якийсь з елементів його у самостійне ціле, що, зрештою, веде «в болото, в попівщину (де її *закріплює* класовий інтерес пануючих класів)»³. Ленінська характеристика філософського ідеалізму фіксує, на наш погляд, тісну залежність між його методологічною (це безпосередньо стосується гносеологічного коріння ідеалізму) та світоглядною неспроможністю, що її деструктивний вплив виявляється дедалі відчутнішим мірою того, як буржуазна ідеологія стає виразником інтересів «занепадницького, внутрішньо мертвого, реакційного» класу, який «з'єднується з усіма віджилими і відживаючими силами сучасності»⁴.

Ця неспроможність виявляється і в тлумаченні самих світоглядних і методологічних можливостей філософії. Названа обставина ставала дедалі відчутнішою мірою еволюції буржуазної філософії від її класичних до так званих «некласичних» течій.

Не спиняючись на всій строкатості тієї полеміки, яка характерна для різноманітних течій класичної й сучасної буржуазної філософії з приводу співвідношення світогляду і методу, розглянемо передусім цю загальну тенденцію, яка полягає в тому, що першій були властиві намагання розглядати світоглядну й методологічну проблематику у їх єдності, друга ж тяжіє до відособлення, протиставлення і взаємовиключення цих аспектів предмета філософії.

Нерозривна єдність світоглядної і методологічної проблематики, пов'язана з відкриттям основоположниками марксизму-ленінізму відповідних функцій філософії, була ґрунтовно досліджена К. Марксом і Ф. Енгельсом у «Святому сімействі» при аналізі еволюції домарксівського матеріалізму у її зв'язку з еволюцією соціалістичних ідей. Підкреслюючи, що «антитеологічні... матеріалістичні теорії» відповідали «антитеологічній... матеріалістичній практиці»⁵, К. Маркс і Ф. Енгельс вказують на такі характерні ознаки цієї світоглядно-методологічної єдності: «...Другий напрям французького матеріалізму вливається безпосередньо в *соціалізм і комунізм*», оскільки існує тісний «необхідний зв'язок між вченням матеріалізму про природжену схильність людей до добра і про рівність їх розумових здібностей, про всемогутність досвіду, звички, виховання, про вплив зовнішніх обставин на людину, про високе значення промисловості, про правомірність насолоди і т. д.— і комунізмом і соціалізмом. Якщо людина дістає всі свої знання, відчуття та ін. з чуттєвого світу і досвіду, якого набуває від цього світу, то треба, значить, зробити навколишній світ таким, щоб людина в ньому пізнавала і засвоювала справді людське, щоб вона пізнавала себе як людину... Якщо характер людини створюється обставинами, то треба, значить, зробити обставини людськими»⁶. Світоглядно-методологічні принципи матеріалізму К. Маркс і Ф. Енгельс оцінили як «логічну ос-

² Див.: Ленін В. І. Повне збір. творів, т. 29, с. 304.

³ Див.: там же.

⁴ В. І. Ленін. Повне збір. творів, т. 23, с. 161.

⁵ Маркс К. і Енгельс Ф. Твори, т. 2, с. 134.

⁶ Там же, с. 138.

нову комунізму», «реального гуманізму»⁷. Підкреслюючи масштабність і перспективність цих принципів, основоположники марксизму вказали також на історичну обмеженість метафізичного матеріалізму, яка знаходила вияв, зокрема, у відповідності його методології утопічному характерові домарксівського соціалізму⁸.

Суперечливим, однак не позбавленим елементів цілісності, є ставлення до світоглядної і методологічної проблематики у найбільш розвинених варіантах ідеалістичної діалектики в класичній буржуазній філософії. Аналізуючи їх, слід враховувати всю глибину ідеалістичної обмеженості у тлумаченні кожного з цих аспектів. Однак неабияке значення для тлумачення співвідношення світоглядної і методологічної проблематики мала та обставина, що буржуазна філософія в цей період обслуговувала інтереси класу, якому було ще властиве довір'я до людського розуму, упевненість у його великих можливостях як у пізнанні природи, так і в регуляції людської діяльності. Сучасна ж буржуазна філософія виникає і функціонує у зовсім іншому соціально-класовому контексті.

Засновникам класичної буржуазної філософії здавалося безперечним, що місце розроблених ними філософських систем у духовній культурі людства визначається здатністю цих систем пропонувати такі «начала» й «принципи», які уможливають вироблення методу, що він має бути смолоскипом, який світить подорожньому в п'ятьмі, роблячи можливим ефективне розв'язання усіх проблем. Цей метод, будучи по суті регулятором наукового пізнання, тлумачиться, отже, як цілком ефективний світоглядний орієнтир. Соціально-культурна визначеність людської діяльності тут ще не стала особливим об'єктом вивчення філософії (хоча відчуття соціально-культурної зумовленості пізнавального процесу вже нерідко наявне навіть у цих «методологістських міркуваннях; зазначена обставина розкрита у праці: М о т р о ш и л о в а Н. Познание и общество, М., 1972). Спроби такого вивчення обмежувалися здебільшого намірами «дедукувати» світоглядну значущість філософії з її здатності розробляти вчення про метод пізнання природи. Мабуть, зовсім не випадково, скажімо, в Декарта людська діяльність виявляється немов би а ргіогі «самоспрямованою» в необхідному (і, до речі, «достатньому») руслі — на відшукування «істинних» причин і наслідків, у зв'язку з чим етична проблематика, звертання до якої є першою спробою виходу в соціально-культурний діапазон людської діяльності, по суті, залишається за межами філософського аналізу. (Декарт, як відомо, обмежується трьома «тимчасовими правилами моральності», зміст яких малорозроблений. Він переконаний, що «достить правильно міркувати, щоб і вчинки були добрі, і міркувати якнайправильніше, щоб і вчинки були якнайкращі, тобто, щоб набути усіх чеснот»⁹). Такі тенденції були пов'язані з однією характерною особливістю буржуазної свідомості «класичного періоду», яку, зокрема, відзначає В. І. Шинкарук, підкреслюючи, що «взагалі для буржуазної філософії 17—18 ст. вищою мірою є характерним зведення усієї об'єктивної дійсності до природи, а відношення людини до світу — до її відношень до цієї природи, до природного світу речей»; оскільки «буржуазна свідомість за своєю суттю є фетишистською», то для неї «антиподом культу бога міг бути тільки культ антибога — природи. Культ природи, недооцінювання, а то й просто ігнорування якісних особливостей соціального буття як людиноутворюючого фактору були своєрід-

⁷ Там же, с. 139.

⁸ Див.: там же.

⁹ Декарт Р. Избр. произведения. М., 1956, с. 413.

ним відображенням оречевлення суспільних відносин за умов капіталізму»¹⁰. Ці тенденції, що пізніше переростуть у вияви крайнього світоглядного нігілізму, були у згаданий період значною мірою наслідком оптимістичної упевненості в самодостатності тих «принципів» і «начал», які стосуються сфери відношення людини до природи і роблять можливим здобування знання, виявом переконаності в тому, що це знання здатне бути ефективним регулятором людських відносин, переконаності, типової для філософії Нового часу.

Однак вже у філософії Канта, коли з'ясовується «невивідність» світоглядних орієнтирів зі знання про природу, питання про світоглядну й методологічну значущість філософії постає як специфічна, надзвичайно важлива і досить складна проблема. Складність її пов'язана з тим надто суперечливим поєднанням світоглядних і методологічних інтересів, яке виявилось притаманним буржуазній свідомості не тільки в періоди її подальших криз, а й у період формування капіталізму. Критичний «метод», запропонований Кантом, мав, за задумом, вказувати на ті правила, згідно з якими розум визначає свої можливості у пізнанні світу і, отже, визначає межі своєї власної застосовності. Таке розуміння методу свідчило про орієнтацію на більш широку порівняно з пізнанням світу засобами «чистого розуму» (який, спрямовуючи свою діяльність виключно на пізнання природи, не в змозі з'ясувати джерела, спрямованість, мету цієї діяльності) сферу «світотлумачення», яку неможливо звести тільки до знання про природу і взагалі тільки до самого знання, до суто пізнавального ставлення людини до світу. При всій ідеалістичній суперечливості кантівського тлумачення місцеперебування джерела «світотлумачних» принципів (останні вбачаються в релігії) слід підкреслити ту важливу обставину, що між «чистим розумом» та «абсолютним» джерелом зазначених принципів, яке так і не знайшло наукового розуміння в ідеалізмі, Кант ставить особливу науку — філософію, справа якої, на його думку, полягає в тому, щоб визначати зв'язок будь-якого здобутого знання з «мудрістю», «з вищими цілями» людства. Отже, філософія, на відміну від спеціальних наук, здійснює світотлумачення. Цю здатність філософії Кант пов'язує з тим, що вона одна спроможна розглядати розум «з точки зору його начал і вищих максим, які повинні лежати в основі самої можливості деяких наук і застосування всіх наук»¹¹. Якщо узяти до уваги те, що дійсною основою усієї сукупності людських, у тому числі пізнавальних, здатностей основою, яка не знайшла наукового тлумачення у Канта (він обмежив її лише сферою моральної практики), є суспільно-історична практика, то в наведених міркуваннях засновника німецької класичної філософії можна побачити деякі елементи діалектико-ідеалістичного «вгадування» такої важливої особливості філософії, як її світоглядна функція¹².

Як бачимо, Кант не тільки вважає залежними проблеми методологічні і світоглядні, але й вказує на перевагу перших. Однак тлумачення світоглядно-методологічної цілісності філософії на ґрунті ідеалістичного розв'язання основного питання філософії завжди пов'язане з поступками фідеїзмові, які були, зокрема, в Канта і піддані нещадній критиці основоположниками марксизму-ленінізму. Кантівський ідеа-

¹⁰ Шнигарук В. И. Теория познания, логика и диалектика И. Канта. К., 1974, с. 13—14.

¹¹ Кант И. Соч., т. 3, с. 692.

¹² У зв'язку з цим Кант розмежовує «шкільне поняття філософії», яке обмежує її предмет логічною досконалістю наукового пізнання, і поняття філософії як «завершення усієї культури людського розуму» (Кант. Соч., т. 3, с. 684—685, 692).

лізм і агностицизм спричиняли істотну деформацію тлумачення світоглядно-методологічної єдності предмета філософії. Цією рисою Кантової спадщини скористалися попередники і представники сучасної буржуазної філософії, спрямувавши таку деформацію на суб'єктивно-ідеалістичне «препарування» Канта і на відповідну критику гегелівської системи, що в ній містився найбільш послідовний діалектико-ідеалістичний варіант синтезу методологічної й світоглядної проблематики.

Неокантіанські заяви про необхідність розробки методу, який був би «іманентним... культурній творчості», прикривали відмову від тієї масштабності, що нею відзначається гегелівське розуміння місця філософії в структурі людської культури. Адже Гегелем був сформульований погляд на філософію як на «епоху, схоплену в думці», науку, що здатна пропонувати окремому індивідові «абсолютні» світоглядні й методологічні орієнтири. За всієї суперечливості (відомої, зокрема, як суперечність між методом і системою) й ідеалістичної обмеженості гегелівського тлумачення цих орієнтирів сама спроба узгодження їх була вагомим здобутком діалектики Гегеля. Справжній метод, за Гегелем, утворює систему позитивного знання, в якому функції пізнання світу та «світотлумачення» неподільні. Глибокі діалектичні здогадки, зокрема, про єдність методологічної і світоглядної функцій філософії тісно пов'язані з прогресивними світоглядно-методологічними моментами самого змісту гегелівської філософії. Ця обставина була розкрита під час критичного аналізу гегелівської філософської спадщини Ф. Енгельсом, зокрема, при виявленні неоднозначності гегелівської тези «все розумне дійсне, все дійсне розумне» (суб'єктивно гегелівська «абсолютна ідея не повинна була... ставити своїм сучасникам надто високі практичні політичні вимоги»,— об'єктивно ж «діалектична філософія руйнує всі уявлення про остаточну абсолютну істину і про відповідні їй абсолютні стани людства»¹³. В. І. Ленін підкреслює, що прогресивна світоглядно-методологічна значущість філософії Гегеля пов'язана з тим, що їй притаманна віра в «людський розум і його права», в те, «що в світі відбувається постійний процес зміни і розвитку»¹⁴. Особливості світоглядно-методологічного синтезу, що його здійснює Гегель, мають безпосереднє відношення також до спроб з'ясування органічної єдності теоретичного і практичного відношення людини до дійсності. Не випадково Ф. Енгельс зазначає, що «в гегелівській системі справа дійшла... до того, що вона і за методом і за змістом являє собою лише ідеалістично на голову поставлений матеріалізм»¹⁵.

З'ясовуючи особливості взаємодії світоглядної і методологічної проблематики в гегелівській філософії, слід звернути особливу увагу на те, що тут, власне, вперше перед буржуазною свідомістю постала та особливість філософії, дійсний зміст якої було розкрито лише основоположниками марксизму,— здатність виконувати певні *ідеологічні функції*. Гегелівська філософська система «мала досить чіткий ситуаційно-історичний смисл і розроблялася як пряма відповідь на головні політичні події епохи. Саме в Гегеля розробка основних філософських понять уперше набуває характеру усвідомленої ідеологічної діяльності»¹⁶. Та ідеологічна функція, що її об'єктивно виконувала гегелівська філософія, будучи «некритично-позитивістським відтворенням ілюзій своєї епохи», була піддана нищівній критиці основоположниками марксизму, які показали, що буржуазна форма ідеологічності

¹³ Маркс К. і Енгельс Ф. Твори, т. 21, с. 265, 263.

¹⁴ Ленін В. І. Повне зібр. творів, т. 2, с. 7.

¹⁵ Маркс К. і Енгельс Ф. Твори, т. 21, с. 285.

¹⁶ Философия в современном мире. М., 1972, с. 53.

є виявом хибної свідомості, приреченої на те, щоб щоразу при зображенні тієї чи іншої історичної епохи «поділяти ілюзії цієї епохи»¹⁷. Саме на ґрунті з'ясування взаємопов'язаності методологічних, світоглядних та ідеологічних аспектів філософії Гегеля стає зрозумілою масштабність Енгельсового висновку про те, що гегелівський метод, який «був по суті ідеалістичним», виявився непридатним для формування «такого світогляду, який би був більш матеріалістичним, ніж усі попередні»¹⁸, тобто — діалектико-матеріалістичним.

Цей висновок свідчить про те, що вже в процесі формування діалектико-матеріалістичної філософії відбувалося усвідомлення тієї немало-значущої обставини, що функції філософії здійснюються в органічній залежності одна від одної, загалом же вони залежать передусім від особливостей розв'язання основного питання філософії; усвідомлення того, що «методологічна функція філософії здійснюється тим успішніше, чим масштабніше у ...світоглядному плані ставляться проблеми методології, чим повніше в них узагальнено основні тенденції суспільно-історичної практики, перспективи прогресивного розвитку людства, корінні цілі й інтереси трудящих мас»¹⁹.

Особливості тлумачення співвідношення світоглядної і методологічної функції в сучасній буржуазній філософії стають надзвичайно рельєфними під час аналізу тенденцій до «звуження» предмета філософії, тенденцій, які все більш відчутні у буржуазних філософських доктринах вже скоро після розкладу гегелівської школи. Однією з характерних особливостей таких тенденцій є ілюзійні претензії на «надідеологічність». Однак позірне відмежування від ідеології обертається найгіршим «буржуазно-ідеологічним ефектом»: тим, що відповідні філософські доктрини стають своєрідною «концептуалізацією» передсудів, притаманних буденній буржуазній свідомості. Така найчастіше містифікована залежність від буржуазної ідеології є одним із істотних моментів того розщеплення світоглядної й методологічної функції філософії, яке наявне в сучасних буржуазних течіях.

Ця особливість виявилася повною мірою вже в неокантіанському звуженні предмета філософії. Неокантіанство довело до краю кантівську тенденцію протиставлення «світотлумачення» й методу пізнання світу. Пропонуючи однобічні тлумачення предмета філософії, обидві течії неокантіанства по суті тяжіли до гіперболізації якоїсь із функцій філософії — методологічної або ж світоглядної.

Не випадково неокантіанці-марбуржці звужують проблемне поле філософських досліджень від декларованого спочатку аналізу усій людській культурі — до розгляду її суто «логічних основ», а останніх — до «закону логосу, розуму, ratio»²⁰ (найбільш адекватним втіленням якого виголошується математичне природознавство). Щодо цього є показовим те відверте визнання, яке подибуємо у характеристиці, що її дав свого часу П. Наторп іншому неокантіанцеві — Г. Когену: його спробі обмежити з'ясування предмета філософії лише «свідомим методологізмом»²¹. Наскільки загрозливим виявляється такий «методоло-

¹⁷ Маркс К. і Енгельс Ф. Твори, т. 3, с. 36.

¹⁸ Маркс К. і Енгельс Ф. Твори, т. 13, с. 464.

¹⁹ Трапезников С. П. Марксистско-ленинская философская наука и современность. — «Вопросы философии», 1973, № 8, с. 20.

²⁰ Наторп П. Кант и Марбургская школа. «Новые идеи в философии». Сб. 5. Теория познания. II, СПб. 1913, с. 92.

²¹ Саме цьому аспектові, пише Наторп, надавалося «першорядного значення; всі окремі частини у вченні Канта мали... значення лише остільки, оскільки вони є чистим вираженням цього методу. Всі три книги Когена про теорію досвіду Канта, про його етику й естетику спрямовані через це у строгій послідовності й свідомій однобічності на... зображення методу» (Там же, с. 94—95).

гізм» для філософського дослідження, можна пересвідчитися, знайомлячись із працями Е. Кассіра, який у «Філософії символічних форм» намагається розширити проблемне поле філософського аналізу до розгляду цілісності людської культури, до з'ясування співвідносності структур різноманітних сфер людської діяльності, завдяки чому створилась би можливість «розуміти її як органічну цілісність»²². Ця цілісність отримує в Кассіра ідеалістично-«символістську» інтерпретацію внаслідок нехтування її об'єктивно-предметними детермінантами. Представники Баденської школи неокантіанства натомість абсолютизують іншу сторону предмета філософії (до речі, згідно з деклараціями Г. Ріккєрта, цей предмет мав бути розширений, оскільки філософія вивчає «світове ціле» і «в кінцевому підсумку прагне до того, що ми позначаємо... терміном світогляд») ²³. Предмет філософських досліджень зазнає тут звуження в тому напрямі, що до нього належить не «вся дійсність» (її Ріккєрт характеризує як об'єкт, який вивчають спеціальні науки), а лише система надісторичних «цінностей». Намагання звести предмет філософії до дослідження цих цінностей, до того ж обмежених сферою людської свідомості, робить пропоновану баденцями інтерпретацію світогляду не менш однобічною, ніж марбурзький варіант «методологізму» — в обох випадках наявна абсолютизація якогось із моментів відношення людини до світу. Абсолютизація методологізму спричиняє у марбуржців випадання інших аспектів предмета філософії, абсолютизація ж цих аспектів у представників «культурно-історичної» школи неокантіанства пов'язана з нехтуванням можливостями наукової методології, яка вважається «працюючою» ефективно лише при здобутті знань про природу, однак безплідною щодо з'ясування суті історії, культури.

Таке протиставлення, чи принаймні відособлення світоглядної й методологічної проблематики, відзначає практично усі течії в сучасній буржуазній філософії (починаючи з Кіркєгорового неприйняття «кількісної діалектики» Гегеля і до сучасних варіацій «якісної діалектики», або «діалектики негативності» Т. Адорно, М. Хоркхеймера та Г. Маркузе; починаючи з Бергсонової тези про людський інтелект, обмежений здатністю досягнути лише «логіку твердих тіл» — і до позитивістського «винесення за межі науково осмислених» усіх світоглядних і загально-методологічних питань, чи спроб створити соціологічні теорії, які б уподібнювали «логіці твердих тіл» — логіку людської поведінки, або до заперечення наявності такої логіки взагалі у різноманітних «анти-сциєнтистських» концепціях). Слід підкреслити, що згадане протиставлення щоразу обертається збідненням предмета філософії, згубно позначаючись на розумінні тих проблем, що становлять своєрідну «монополію» якоїсь із конкуруючих течій. «Як би не обмежував той чи той філософ поняття філософії, усуваючи з нього ті чи інші докорінні проблеми, — зазначає Т. Ойзерман, — він змушений прямим чи непрямым чином відповідати на усунуті ним питання», бо те, що на перший погляд може здаватися вилученням відповідних питань із сфери філософського аналізу, під час ґрунтовнішого розгляду виявляється лише «пересуванням їх на задній план, тобто висуненням на авансцену інших питань, відповідь на які виявляється прямою чи непрямою відповіддю на ці «еліміновані» проблеми ²⁴.

²² Cassirer E. Esey o czlowieky. Wstep do filozofii Kultury. W., 1971, s. 22.

²³ Ріккєрт Г. О понятті філософії, «Логос». М., 1910, с. 20.

²⁴ Ойзерман Т. И. Проблемы историко-философской науки. М., 1969, с. 169.

Ця обставина простежується і в тих метаморфозах, що їх з часом зазнають як сцієнтистські (що тяжіють до абсолютизації «методологізму»), так і антисцієнтистські течії, а також ті, що намагаються подолати ці односторонні філософські орієнтації. Чи не найвиразніше зазначена обставина виявляється у позитивізмі.

У нашій критичній літературі ґрунтовно розкрито ту еволюцію, що її зазнала «антиметафізична» спрямованість класичного позитивізму, яка обернулася згодом вилученням з філософії усіх світоглядних проблем та надзвичайно звуженням тлумаченням самого поняття методу, через зведення його до суто логічного аналізу — до «прояснення» речень та «критики мови» (Л. Вітгенштейн), «логічного синтаксису» (Р. Карнап)²⁵.

Порівняльний аналіз еволюції філософських уявлень про методологію, притаманних класичній буржуазній філософії та сучасним позитивістським концепціям, дозволяє зробити висновок, що ставлення тої чи тої філософської системи до світоглядних та до методологічних питань взаємно пов'язане передусім у межах тієї самої системи. Цікаві спостереження щодо цього факту наводяться у книжці «Філософія у сучасному світі». Тут зокрема відзначається, що «дослідження природи науково-теоретичного пізнання здійснювалося класичною філософією або для розв'язання якихось власних внутрішніх проблем (наприклад, аналіз Кантом теоретичного знання для розуміння особливостей метафізики), або з метою інтегрування науки в єдину систему культури, цілісність якої задавалася філософією. ...Для логічного позитивізму філософія — це ...внутрішній елемент конкретно-наукового знання, функціональний орган, що забезпечує методологічне самообслуговування... наукової теорії». Взагалі «методологізм» не є чимсь специфічним тільки для неопозитивізму, він, як уже зазначалось, був притаманний і класичній буржуазній філософії, «однак її методологізм (наприклад, критицизм Канта, панлогізм Гегеля) був передусім засобом розв'язання іманентних філософських завдань... Аналіз пізнання у межах цього методологізму здійснювався на основі певної філософської концепції пізнання»²⁶. Неопозитивізм же спробував обґрунтувати свій варіант «методологізму» антифілософською концепцією пізнання, внаслідок чого наукове знання було ізольоване від культурно-історичних контекстів свого виникнення й функціонування.

Недостатністю і односторонністю такої філософської орієнтації скористалися, перетворивши її на об'єкт не менш односторонньої критики, противники сцієнтизму. Відомо, що саме на час формування «Віденського гуртка» неопозитивістів випадає початок роботи засновника феноменології Е. Гуссерля над його програмним дослідженням «Криза європейських наук і трансцендентальна феноменологія». Тоді ж ним була прочитана серія лекцій, де, як і в згаданій праці, зосереджено увагу на деяких з цих питань, що їх «віденці» оголосили позбавленими філософської значущості, де міститься спроба критики позитивістського звуження науки до «чистої науки про факти», а філософії — до засобу «самообслуговування» такої науки. Щоправда, виходячи з ідеалістичних засад, Гуссерль твердить, ніби уся «криза європейського людства» спричинена цією втратою загальносвітоглядної перспективи, що її за-

²⁵ Саме у межах цього «синтаксису» вважає за можливе Карнап розв'язати ті філософські питання, які виникають у ході наукового дослідження (таких, зокрема, як специфіка понять, що ними користується дослідник; правил, згідно з якими ці поняття функціонують; способів об'єднання понять у судження, а суджень — у логічно пов'язану систему або теорію. — Див. зокрема: Карнап Р. Філософские основания физики. М., 1971, с. 253—254).

²⁶ Философия в современном мире, с. 91—92.

знала філософія, і культивованим «наукою про факти» світоглядним нігілізмом²⁷.

Щоб подолати цю кризу, Гуссерлю здавалося достатнім всього лиш повернути філософії ту загальносвітоглядну і методологічну спрямованість, яка була притаманна їй у «класичний» період. Не виходячи за сферу розгляду духовної культури, засновник феноменології не побачив тих об'єктивних підстав, які зумовлюють неможливість відродження «класичного варіанту співвідношення світоглядних і методологічних аспектів у предметі філософських досліджень, відсутність соціально-культурних передумов світоглядно-методологічного оптимізму в сучасній буржуазній філософії, яка перебуває під впливом загальної кризи буржуазного суспільства.

Зате цю неможливість продемонстрували самим змістом своїх концепцій сучасні буржуазні філософи — послідовники засновника феноменології. Відкинувши одне з основних штучних припущень класичної буржуазної філософії, яке ще «вціліло» у гуссерлівській феноменології (ідеалістичний телеологізм у тлумаченні історичного процесу), вони запропонували варіанти антициклізму, заснованого на твердженнях про «несправжність» не тільки тих форм рефлексивного світосприймання, що так високо оцінювалися представниками класичної буржуазної філософії, а й того культурно-історичного контексту, в якому відбувається пізнавальна діяльність. Способи звертання до світоглядної проблематики, що їх подибуємо у «філософії життя» та екзистенціалізмі, відзначаються намаганням протиставити науці якісь «більш справжні» способи світосприймання, відповідно знецінюючи саму ідею наукового методу.

Відзначимо ще одну особливість, яка проглядається при порівняльному аналізі «класичних» і сучасних буржуазних уявлень про співвідношення світоглядних і методологічних проблем у структурі предмета філософії. Йдеться про те, що взаємопов'язаність тлумачення цих аспектів відчутна не тільки у межах тієї самої буржуазної філософської течії, а й у межах різних течій. Виявляється, що знецінення методу відбувається і там, де нехтують світоглядною проблематикою взагалі, і там, де її визнають, але трактують ідеалістично. З другого боку, обмеження предмета філософії проблемами індивідуального світосприймання, яке намагалися здійснити екзистенціалісти, призводить не тільки до протиставлення світоглядної й методологічної функції філософії, а й спричиняє звуження самої світоглядної проблематики. Це звуження відбувається передусім у площині нехтування соціальністю, в яке зрештою виливається екзистенціалістське неприйняття будь-яких форм об'єктивації людської сутності, будь-яких рівнів загальнозначущості²⁸.

²⁷ «Наука про факти», твердить Гуссерль, взагалі нічого не може сказати про людей як суб'єктів свободи, бо «вона абстрагується від будь-чого суб'єктивного», — Гуссерль вбачає у цій позитивістській інтерпретації науки «забуття життєвого світу» (Lebenswelt) та «життєвого смислу наук про природу». (E. Husserl. Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie. Praha, 1972, S. 28, 145—157).

²⁸ Світоглядна проблематика обмежується в екзистенціалізмі лише модусами переживання світу («екзистенціалами» — «судота», «стурбованість», «нестача», «проект», «вибір»), а саме індивідуальне існування подається як «закінутість» у «від початку чужий» світ, вихід з якої можливий лише у «межовій ситуації». Якщо така ситуація в дійсності відсутня — то її пропонують «провокувати» «перманентним бунтом». У зв'язку з цим екзистенціалісти заперечують будь-яку «позитивну діалектику» натомість підносять «антисистематичну негативну (заперечну) діалектику». На цьому ґрунті і відбулося «злиття» деяких різновидів екзистенціалізму та Франкфуртської школи. Ця «заперечна діалектика» охоче використовується сучасним ревізіонізмом.

Слід звернути увагу ще на одну особливість взаємопов'язаності філософського тлумачення різних аспектів предмета філософії. Йдеться про те, що «відкинуті» проблеми стають жертвами не тільки «неявної» інтерпретації, а й зазнають прямої чи не прямої «реабілітації». Це особливо помітно на щойно розглянутих моментах антисциєнтизму у його екзистенціалістському варіанті. Ця течія, починаючи із заперечення самої ідеї наукового методу, змушена вдаватися до пошуків певних методологічних альтернатив тим філософським школам, з якими полемізують екзистенціалісти. Такі намагання визначають, зокрема, зміст роботи Ж.-П. Сартра «Критика діалектичного розуму», вступ до якої «*Questionnes du methode*» навіть переріс у самостійну публікацію. Основним змістом її є спроба фальсифікації матеріалістичної діалектики. Подібні тенденції можна зафіксувати і в інших працях екзистенціалістів (таких як «Пригоди діалектики» М. Мерло-Понті та ін.). Проголошення «винятковості» деяких світоглядних питань не дало змоги екзистенціалістам уникнути необхідності звертатися до методологічних питань, які тлумачаться в дусі суб'єктивного ідеалізму²⁹.

Ідеалістична обмеженість того методу, який Сартр намагається подати як «саму дію», тотожну «пракисові» (останній у свою чергу обмежується лише знакопозначальною діяльністю), — ці та подібні їм хиби тісно пов'язані з екзистенціалістським тлумаченням світоглядної проблематики, обсяг якої визначається лише в діапазоні «буденного досвіду» (який, до речі, тут же виголошується «несправжнім»). Спроба виведення діалектики як методу з «діалектичної структури індивідуального досвіду», як це намагається робити Сартр, мала своїм наслідком лише приведення у відповідність до звуженого світоглядного діапазону — звужений методологічний арсенал. Таким своєрідним світоглядно-методологічним «синтезом» на хибній основі відзначаються більшість міркувань Сартра (надто — ті, що стосуються трансформації цілей — в «антицілі», практики — в «антипрактику» тощо). В політичному плані така світоглядно-методологічна орієнтація постає як спроба «теоретичного обґрунтування» екстремізму, який впливає з непослідовності й невтриманості дрібного буржуа.

Отже, як бачимо, показовим тут є не тільки зміст екзистенціалістських спроб тлумачення методологічної проблематики, а й сам факт наявності таких спроб і детермінованість їх наслідків суб'єктивно-ідеалістичною обмеженістю у тій проблемній сфері, що її з самого початку екзистенціалізм проголосив своєю монополією.

²⁹ Щоправда, тут наявні й моменти об'єктивного ідеалізму, які свідчать про те, що той пафос, з яким буржуазна свідомість намагається відмежуватися від класичної ідеалістичної спадщини, є значною мірою позирним, коли йдеться про хиби класичних ідеалістичних концепцій. Цю обставину можна простежити на прикладі розробки проблеми метода Сартром, який змушений був вдатися до «екзистенціалізації» істотних сторін гегелівського «Абсолютного розуму», подаючи їх під виглядом рис «Діалектичного розуму», який, на думку Сартра, «освітлює рух реальності та рух наших думок» і «включає до себе будь-які раціональні системи». Цей «діалектичний розум» виявляється не чим іншим, як «частковим випадком» «Абсолютного духу» класичного ідеалізму, насиченого «нерефлексивними» моментами, що до них вдається сучасний ірраціоналізм, трактуючи людське світосприймання. Сартр навіть конструює своєрідний «нерефлексивний», не пізнаючий, а «розуміючий» абсолют, щоб за його допомогою подолати притаманну класичному ідеалізмові (з ним у даному разі отожднюється й марксистське тлумачення людської діяльності) абсолютизацією рефлексивних елементів культури. У зв'язку з цим у «Критиці діалектичного розуму» Сартр претендує навіть на те, щоб «відшукати метод і конструювати науку» (*J.-P. Sartre. Critique de la raison dialectique. P., 1963, p. 119*). Такі наміри досить симптоматичні, якщо взяти до уваги «антиметодологізм» раннього екзистенціалізму.

Щось подібне відбувається й у сучасному позитивізмі при всій його традиційній відразі до «світотлумачення»³⁰.

Нині провідні представники позитивізму змушені робити заяви про те, що «поряд із спеціальними проблемами логічної структури наукового знання існує принаймні одна філософська проблема, яка бентежить усіх мислячих людей. Це — проблема космології, проблема тлумачення світу, а також нас самих, хто належить до цього світу»³¹. Наведене твердження належить К. Попперу. Та обставина, що нині позитивісти намагаються якимсь чином визнати і світоглядну проблематику, певною мірою пов'язана з поступовою втратою позитивізмом методологічної «конкурентоздатності», усвідомленням значною частиною буржуазної інтелігенції недостатності філософії, яка відмовляється від розгляду таких питань, як вплив ціннісних установок на пізнавальну діяльність, місце філософії в системі культури тощо. Однак слід зважати й на те, що «замикання» наукового знання «на самому собі» рано чи пізно мало обернутися «зрадою» такої «стерильності».

Отже, і прибічники сцієнтизму змушені вдаватися до спроб якимсь чином повернути буржуазній філософії принаймні ту масштабність, що нею вона відзначалася в класичний період. Такий вихід із кризи сучасної буржуазної культури, що «втратила цільність», стала «мозаїчною» й «антигуманітарною», пропонує, зокрема, А. Моль. «...Наші погляди, — пише він, завершуючи свою працю про особливості функціонування сучасної буржуазної культури, — звертаються на філософа, спеціаліста в галузі ідей». Хоча функція його уявляється тут значною мірою позитивістськи (філософ, на думку Моля, має «відмовитися від спроб мислити в категоріях творця універсальних вселенських систем, погодившись з надто скромним уявленням про філософію, як про практичний метод операціонального дослідження цінностей»), однак це — претензія на «культурологізований» позитивізм. За всього ідеалістичного характеру подібних уявлень про предмет філософії, яка тлумачиться тут як наука, покликана оволодіти «механізмом ідей», які нібито становлять «основу еволюції людського світу (курсив наш. — В. Т.)»³², показовою в цих міркуваннях є спроба узгодити природничонаукову та гуманітарну «інформацію», передусім методологічну й світоглядну проблематику.

Усі ці процеси, що відбуваються в сучасній буржуазній філософії, свідчать про неспроможність пропонованих нею варіантів обмеження

³⁰ Слід вказати, однак, і на те, що тут має місце не тільки відхід від традиції, а й своєрідне повернення до деяких програмних заяв першого позитивізму. Адже ще в другій половині минулого століття, характеризуючи погляди О. Конта, Г. Льюїс сумував з приводу «надто образливого, хоча й надто зрозумілого заблудження стосовно предмета позитивної філософії». Це заблудження, на думку Льюїса, полягає в тім, що ця філософська течія вважають «сухою, суворою наукою, яка замовчує питання почуттів, мистецтва, моральності, релігії...». Насправді ж, твердить Льюїс, позитивізм слід розглядати як «доктрину, яка обіймає все, що може регулювати людство», як «таке ідеологічне утворення, що складається власне з філософії та політики» і має за свою кінцеву мету «побудову філософії наук як підґрунтя нової соціальної релігії» (Льюїс. О. Конт и позитивизм. — У кн.: О. Конт и положительная философия. СПб., 1909, с. 10, 11). Представники сучасного позитивізму уникають таких масштабних декларацій, більше того, саме в них тривалий час мали місце крайні форми неприйняття світоглядних «псевдопроблем». Однак слід зважати і на той факт, що антисцієнтистськи орієнтовані буржуазні філософи, починаючи з Гуссерля, говорять не тільки про позитивізм як про вузькологічну доктрину, а й про особливості певного типу світосприймання, яке виходить за межі розв'язання питань логіки науки. Отже, світоглядні й загальнометодологічні функції позитивізму у сучасній буржуазній культурі виявилися значно претензійнішими, ніж були суб'єктивні наміри деяких представників цієї філософської течії.

³¹ Цит. за: Философия в современном мире. Философия и наука.

³² А. Моль. Социодинамика культуры. М., 1973, с. 413.

предмета філософії. Спроби ж подолання таких обмежень виявляються безуспішними, оскільки буржуазна свідомість не може звільнитися від метафізичної абсолютизації тих чи інших моментів людської діяльності і світосприймання.

Зрештою, безперспективність цих намагань залежить зовсім не від того, визнає чи не визнає та чи інша буржуазна філософська течія значущість методологічних та світоглядних питань, тяжіє вона до їх відособлення чи «гармонізації». Визначальною щодо цих намагань, як уже зазначалося, є та обставина, що самий зміст таких методологічних і світоглядних програм відзначається ідеалістичним характером і соціально-класовою обмеженістю, що ті метаморфози, які спостерігаються у ставленні сучасних буржуазних філософських течій до світоглядних та методологічних питань, зумовлені нездоланною внутрішньою суперечливістю кожної з таких течій.

* * *

Мировоззренчески-методологическая несостоятельность различных течений современного идеализма является особенно ощутимой на фоне органической целостности мировоззренческих и методологических задач, осуществляемых марксистско-ленинской философией — научно-теоретической системой, обосновывающей мировоззрение рабочего класса и являющейся непосредственным орудием социального действия. Мировоззренчески-методологическая целостность диалектико-материалистической философии явилась одним из определяющих условий научного преодоления тех противоречий, с которыми столкнулась домарксистская философия.

Современная буржуазная философия, унаследовав наиболее существенные из этих противоречий, еще более обостряет их, поскольку здесь осуществляется не только неприятие диалектико-материалистических принципов философского анализа, но и отказ от несомненных прогрессивных достижений домарксистской философии, таких как материализм и диалектика. Это, в частности, сказывается и на интерпретации мировоззренческих и методологических возможностей философии. Если классической буржуазной философии (в первую очередь домарксовскому материализму) были присущи попытки рассматривать мировоззренческую и методологическую проблематику в их единстве, то современные буржуазные философские школы отличаются обособлением, противопоставлением и, нередко, взаимным исключением этих неразрывных моментов предмета философии. Названное обстоятельство совершенно отчетливо проявилось уже в неокантианстве, различные направления которого тяготеют к абсолютизации то ли «методологизма», то ли «аксиологизма». Как показал последующий историко-философский опыт, такая абсолютизация неизбежно оборачивается искажением сути тех проблем, рассмотрение которых та или иная буржуазная философская школа объявляет своей «монопольной». Более того, проблемы, устраняемые при этом из сферы философского анализа, так или иначе присутствуют в этих школах, получая также неадекватную интерпретацию. В связи с этим в современном идеализме заметны попытки каким-то образом восстановить целостность философского анализа. Безуспешность этих попыток объясняется реакционной классовою сущностью и внутренней противоречивостью предлагаемых буржуазными идеологами мировоззренчески-методологических программ.

Суперечності феноменологічної філософії Е. Гуссерля та сучасний ірраціоналізм

Критичний аналіз особливостей сучасного ірраціоналізму передбачає докладне осмислення тієї конкретно-історичної ситуації, що склалася в ідеалістичній філософії другої половини XIX ст., коли в буржуазному суспільстві і його культурі виявилися непримиренні суперечності, зумовлені як соціально-економічною деградацією самого капіталізму, так і внутрішньою логікою розвитку форм буржуазної свідомості. Саме в цей період відбувається формування основних світоглядних і методологічних установок сучасної буржуазної філософії. На згаданий історичний період припадає і концептуальне оформлення ірраціоналізму в самостійну філософську й ідеологічну тенденцію буржуазного світогляду. Основне спрямування цієї тенденції полягає в запереченні об'єктивної зумовленості людської діяльності.

Становлення ірраціоналістичних традицій сучасної буржуазної філософії нерідко набувало форм крайнього заперечення ряду провідних положень раціоналістичного ідеалізму. Нігілістичний критицизм, в його конкретних формах, відтворюючи світоглядно-методологічну неспроможність сучасного ідеалізму і будучи істотною частиною власного змісту ірраціоналізму, виступає, водночас, важливим концептуальним засобом формування його філософських теорій¹. З огляду на це виникає потреба бодай стисло осмислити аргументацію цієї критики, її конкретно-історичні особливості. Конкретний історизм, як того вимагає лєнінська методологія критики ідеалістичної філософії, дає можливість створити уявлення про філософський ірраціоналізм не як про зібрання «літераторських казусів», а як про певну «філософську течію»².

У своєму неприйнятті раціоналізму представники сучасної буржуазної філософії використовують ту обставину, що він відзначався внутрішнім дуалізмом. Як засвідчує історія філософії XVII — першої половини XIX ст., форми такого дуалізму найрізноманітніші. Починаючи від його класичних формулювань в картезіанстві, жодний з буржуазних мислителів так і не зміг обґрунтувати дійсно моністичного, цілісного філософського світогляду, який давав би можливість охопити у справжній єдності усю багатоманітність природної і соціально-історичної дійсності, синтезувати уявлення про них з духовним світом осо-

¹ Так, наприклад, М. Хайдеггер, один із найвоєвничіших представників ірраціоналізму XX ст., претендуючи на переосмислення всієї історії культури з позицій своєї «фундаментальної онтології», робить, по суті, головним змістом власної філософської концепції так звану деструкцію метафізики, під якою розуміє передусім «критичне подолання» раціоналістичних основ обґрунтування світогляду. Як відзначає Т. І. Ойзерман, «ця критика раціоналістичних ілюзій — суб'єктивна форма вияву сучасної ірраціоналістичної метафізики, оскільки об'єктивно філософи-іраціоналісти воюють не з минулим, а з сучасним — сучасною наукою і матеріалістичною філософією». Див.: Ойзерман Т. И. Главные философские направления. М., 1971, с. 228.

² Див.: Лєнін В. І. Повне збір. творів, т. 18, с. 211.

бистості³. Спроби уникнути тих форм дуалізму, які іманентно властиві усякій ідеалістичній світоглядно-філософській концепції (дуалізм матеріального і ідеального, суб'єктивного і об'єктивного, чуттєвого і раціонального, природного і соціального, детермінізму і свободи волі, свободи і необхідності, теоретичного і практичного, онтології й антропології і т. п.) реалізуються в ірраціоналістичних філософських теоріях здебільшого у вигляді неприйняття класичної філософської проблематики взагалі, а це свідчить про відмову від здобутків раціоналізму. У філософських концепціях А. Шопенгауера, Е. Гартмана, Ф. Ніцше, А. Бергсона, В. Дільтея стверджується, нібито наведені вище антитези класичного раціоналізму взагалі не є основоположними моментами членування природної і соціально-історичної дійсності, вони оголошуються похідними від якогось «більш фундаментального» виду буття. Такими «первинними видами буття» проголошуються «світова воля» (А. Шопенгауер), «життя» (Ф. Ніцше), «світове несвідоме» (Е. Гартман), «творча еволюція» як світовий процес (А. Бергсон) і т. п., які нібито принципово незбагненні у всій своїй повноті й цілісності за допомогою розуму і логіко-теоретичних засобів. В загальних рисах концепції згаданих буржуазних філософів становлять першу історичну форму філософського ірраціоналізму. Основним її змістом є намагання відшукати таку предметну область, де відсутнє протиставлення мислення і буття, суб'єкта і об'єкта, свідомості і предмета, тобто не з'ясовується гносеологічна й онтологічна проблематика класичного ідеалізму. Це було однією з причин переорієнтації буржуазної філософії з дослідження науки на осмислення доннаукових форм світоусвідомлення, з істини — на цінність, з гносеології — на аксіологію, засобами якої здійснюються спроби уникнути тих суперечностей і непослідовностей, що виявилися в класичному ідеалізмі.

Починаючи з другої половини ХІХ ст., універсальною формулою і найбільш важливою темою, яка слугує буржуазній філософії для осмислення її власного становища і місця в духовному житті суспільства, є конституювання в найрізноманітніших формах кризового стану усіх формоутворень культури, всезагального занепаду, нестабільного положення самих основ соціального життя. Ця ситуація «занепаду Європи» дістає своє вираження в концепціях А. Шопенгауера, С. Кіркгора, Е. Гартмана, Ф. Ніцше, В. Дільтея⁴. Вони стали констататорами песимізму, безнадійного скепсису, сумнівів щодо минулого і су-

³ Навіть найпослідовніший з усіх ідеалістів — Гегель, намагаючись досягти світоглядно-методологічного монізму, незважаючи на те, що виносить «проблему» породження природи мисленням за межі логіки взагалі, штучно відокремивши питання про їх взаємовідношення від монізму власне логічної проблематики, не зміг здійснити переходу до природи і «розв'язує» відзначену проблему завдяки ряду містифікацій, порушуючи свої ж власні моністичні посилання. К. Маркс, піддаючи різкій критиці «трансцендентність і містичний дуалізм» філософії Гегеля, показує, що намагання досягти цілісного, моністичного світогляду зводиться нанівець ідеалізмом гегелівської системи, лишається ілюзією, фікцією. (Див.: Маркс К. і Енгельс Ф. Твори, т. 1, с. 295; 300). Історія філософії свідчить про те, що для обґрунтування цілісного світогляду недостатньо навіть того підходу, що його застосовував домарксистський матеріалізм. Це наочно простежується на прикладі Фейербаха, який так і не зміг створити більш-менш послідовну, цілісну філософську концепцію. «Оскільки Фейербах матеріаліст, історія лежить поза його полем зору; оскільки ж він розглядає історію — він зовсім не матеріаліст. Матеріалізм і історія у нього повністю відірвані одне від одного» (Маркс К. і Енгельс Ф. Твори, т. 3, с. 42). Як було доведено основоположниками марксизму-ленізму, для обґрунтування справді моністичного, цілісного світогляду необхідний діалектико-матеріалістичний підхід до природної і соціальної дійсності.

⁴ Докладніше про це див.: Быховский Б. У истоков философского декаданса. — «Коммунист», 1975, № 16, с. 101—107.

часного, невпевненості в майбутньому, нездатності традиційних форм буржуазного світорозуміння, зокрема — раціоналістичних установок просвітництва і класичної німецької філософії, пояснити нові соціально-політичні реальності, що виникли в буржуазному суспільстві. В ХХ ст. ця ситуація ускладнюється, помножуючись і урізноманітнюючись поглибленням кризи буржуазного суспільства, тими соціально-економічними і політичними антагонізмами, які з не баченою раніше динамікою виявилися під час переходу капіталізму в імперіалістичну стадію. Розглянемо докладніше намагання обґрунтувати цілісний філософський світогляд, як вони реалізуються в сучасній буржуазній філософії, зокрема — в гуссерліанстві, порівняно з ідентичною проблематикою класичного раціоналізму.

Криза раціоналістичного ідеалізму, його нездатність бути методологічною основою для обґрунтування цілісного світогляду породжує в буржуазній філософії однобічну тенденцію взагалі елімінувати зі сфери філософського осмислення всю ту сукупність реальних проблем, над розв'язанням і осмисленням яких працювали представники просвітництва і класичної німецької філософії. Ця тенденція не залишає незайманим і вчення про свідомість у тих формах, в яких воно розроблялось ідеалістичним раціоналізмом. Сучасна ірраціоналістична філософія взагалі ігнорує дослідження теоретичного відношення людини до світу і, намагаючись подолати «гносеологізм» класичного ідеалізму, фетишизує ті «дотеоретичні» формоутворення свідомості, які в класичному раціоналізмі виносились до сфери неістинності, видимості, позірності. Це передусім такі суб'єктивні форми світоусвідомлення й світовідчуття, які пов'язані з донауковим, повсякденним досвідом індивіда, з його безпосереднім переживанням суспільного життя, де останнє зводиться до суб'єктивно-сміслових структур, емоційно-психологічних, особистісно-ціннісних значень. (Найчастіше ж зазначена тенденція обмежується виключно сферою свідомості).

Така переорієнтація з гносеологічного, логіко-рефлексивного осмислення пізнання і теоретичного відношення людини до світу на донаукові, дорефлексивні формоутворення свідомості подається ірраціоналістами як єдиний шлях уникнення всіх суперечностей, які класичний раціоналізм не міг розв'язати своїми власними засобами. Оформлення ірраціоналізму в самостійну ідеологічну тенденцію засвідчує те, що тепер реалізуються в нових формах давні претензії міфологічно-релігійної містики щодо розуму й раціональності. Починаючи з другої половини минулого століття, прибічники ірраціоналізму намагаються знайти аргументи проти раціональності уже не в надприродному, не в зовнішній щодо розуму й свідомості реальності, а в самій свідомості, в самому розумі. З цього часу провідною тенденцією буржуазної філософії виступають претензії на те, щоб довести, ніби в самій людині, під оманливим прикриттям логічного мислення, дімають «ірраціональні сили», які зумовлюють, детермінують і спрямовують усі форми раціональності⁶.

Намагання будь-що інтегрувати буржуазний світогляд здійснюється в умовах зростаючого плюралізму ідеалістичних філософських теорій. Цю обставину відзначав Дільтей, вказуючи на хаотичне безладдя і багатоманітність філософських систем, які з самого початку свого зародження виключають і спростовують одна одну. Її ж констатує і Е. Гуссерль, характеризує дезінтеграцію буржуазної свідомос-

⁶ Докладніше про це див.: Давыдов Ю. Иррационализм. — Философская энциклопедия, т. 2, М., 1962, с. 319.

ті як «безмежно зростаючу продукцію філософських творів, в якій відсутній будь-який внутрішній зв'язок»⁶.

Гуссерлівське намагання якось інтегрувати буржуазну свідомість у цілісній світоглядній теорії — складає основний зміст його феноменологічної філософії, що виявилась своєрідним завершенням концептуального оформлення ірраціоналізму. Феноменологія Е. Гуссерля була свого часу немов би результатом тих претензій на «новий тип філософської свідомості», що були вироблені в концепціях Ф. Ніцше, А. Бергсона, В. Дільтея та інших ірраціоналістів. Прагнучи уникнути дуалізму, феноменологія елімінує з сфери світогляду всю класичну проблематику свідомості, позбавляє будь-якого смислу і значення її гносеологічний аналіз. Традиційні поняття гносеології, якщо і вживаються феноменологією, то не в гносеологічному розумінні⁷.

В руслі таких тенденцій феноменологія намагалась надати загальносвітоглядної значущості «безпосереднім очевидностям» свідомості, синкретичним моментам її єдності з соціальним і культурно-історичним середовищем. Відповідно до цього Гуссерль приділяє особливу увагу виявленню таких дорефлексивних формоутворень свідомості, таких видів її діяльності, де ця синкретична єдність у тій чи іншій мірі має місце. Саме тому до феноменології Гуссерля як до «методології аналізу свідомості» і вдаються представники сучасного філософського ірраціоналізму. Так, наприклад, Ж.-П. Сартр розпочинає свій «нарис феноменологічної онтології» — «Буття і ніщо» такою заявою: «Сучасне мислення здійснило значний прогрес за допомогою редукції існування до серій явищ, що виявляють це існування. Його наміром було спростування певного числа дуалізмів, що поплутали філософію, і заміна цих дуалізмів монізмом феномена»⁸. На думку Сартра, цей

⁶ «Замість єдиної життєвої філософії ми маємо безмежну, але майже позбавлену усякої внутрішньої єдності філософську літературу. Замість серйозних дискусій між протилежними філософськими теоріями... ми бачимо лише видимість серйозного філософствування». — Husserl E. Cartesian Meditations. An Introduction to Phenomenology. The Hague, 1960, pp. 4; 46.

⁷ Уже перші праці Гуссерля засвідчують, що він намагається створити таку філософську концепцію, яка розкривала б не процес пізнання істини, а процес її переживання на рівні дорефлексивних «очевидностей» свідомості. Докладніше про це див.: Мотрошилова Н. В. Принципы и противоречия феноменологической философии. М., 1968, с. 41—42.

⁸ Sartre J.-P. Being and Nothingness. An Essay on Phenomenological Ontology. N.-Y., 1966, Introduction, pp. liii-lvi. Як гадає інший послідовник феноменології, М. Мерло-Понті, феноменологічна теорія світогляду нібито «примирила і розв'язала» всі суперечності минулої філософії. Найбільш важливим «здобутком» феноменології, твердить Мерло-Понті, «є безсумнівне поєднання крайнього суб'єктивізму і крайнього об'єктивізму в тлумаченні світу і раціональності». Головну заслугу Гуссерля Мерло-Понті вбачає в доведенні того, що «феноменологічний світ є основою, фундаментом буття, а феноменологічна філософія є не рефлексією про найпервинніші істини, а мистецтвом роблення цих істин реальними», тобто суб'єктивно значимими. (Merleau-Ponty M. What is Phenomenology? — "Cross Currents". Vol. VI, No 1 (Winter, 1956), p. 68). М. Хайдеггер вважає, нібито «питання про смисл людського буття може бути витлумачене лише феноменологічно... Термін «феноменологія» виражає собою максимум, яка може бути сформульована у вигляді вимоги «назад до самих предметів». Ця вимога протистоїть усім вільно-плаваючим (free-floating) конструкціям і випадково отриманим даним; вона протистоїть упередженостям будь-яких концепцій, які тільки здаються доведеними; вона протистоїть усім псевдопитанням, що часто виставляються напоказ як «проблеми», народжувані часом». «Тільки як феноменологія онтологія є можливою». (Heidegger M. Being and Time. N. Y., 1963, pp. 49-50; 58). Що стосується заклику феноменології «назад до самих предметів», то він завершує переорієнтацію буржуазної філософії з дослідження науки і пізнання на суб'єктивно-ідеалістичну фетишизацію безпосередностей «буття», «існування», яка, насправді, не дає змоги з'ясувати дійсні «найпервинніші очевидності» людського буття.

світоглядний монізм нібито став можливим лише завдяки феноменологічній теорії Гуссерля.

Представники сучасної ідеалістичної філософії вбачають заслугу Гуссерля у тому, що він нібито створив передумови для розробки цілісного філософського світогляду, позбавленого суперечностей і неув'язок традиційних раціоналістичних форм світорозуміння. Вважається, що лише за допомогою концептуального апарата феноменології можливо виявити «первинні інтенції свідомості», вичленувати у «чистому» вигляді її найбільш архаїчні, глибинні пласти і подати їх у вигляді сутнісних, фундаментальних характеристик людського буття.

Основний задум гуссерліанської феноменології полягав у тому, щоб відшукати якісь загальнозначущі світоглядні орієнтири, що змогли б поєднати, гармонізувати буржуазну культуру, подолати відчуженість людей в капіталістичному суспільстві, давали б можливість уникнути всіх форм світоглядного дуалізму. Слід відзначити, що за тим завданням, яке намагався розв'язати Гуссерль на антинаукових засадах ідеалістичного антропологізму (розкрити механізми, за допомогою яких всезагальні нормативи суспільного життя, суспільно-значущі ідеї, вимоги, наукові істини, усі ідеально-нормативні утворення форм суспільної свідомості проникають в індивідуальну свідомість і набувають значення регуляторів поведінки «трансцендентальної суб'єктивності», основоположень її світогляду), стоїть досить важлива філософська проблема, постановка й розв'язання якої можливі лише в руслі діалектико-матеріалістичної методології. Суть цієї проблеми полягає в з'ясуванні реальних механізмів залучення індивіда до предметного світу матеріальної і духовної культури, до сукупності конкретно-історичних суспільних стосунків людей, до тих загальних соціальних норм, що регулюють їх поведінку. Її розв'язання має, відповідно, ґрунтуватись на матеріалістичному розумінні сутності людини як сукупності суспільних відносин і її свідомості як результату суспільно-історичного розвитку.

Головним недоліком феноменології щодо цього є намагання розкрити сутність свідомості, виходячи з самої свідомості. Феноменологія Гуссерля (як і її екзистенціалістські модифікації), «виносячи за дужки», тобто елімінуючи зі сфери осмислення реальність природної і соціально-історичної дійсності, ігнорує той важливий факт, що самосвідомість у будь-яких своїх формах («рефлексивних» і «нерефлексивних», «тетичних» і «нететичних», «предикативних» і «допредикативних») неможлива як усвідомлення тільки самої себе. Вона має своєю найголовнішою передумовою ту обставину, що людина, перш ніж замкнутись у своїй самосвідомості, повинна відрізнити себе від усього іншого і лише завдяки цьому може усвідомлювати себе як *Я*, особистість, що усвідомлення свого *Я* неможливе без усвідомлення реальності соціально-історичного світу.

Представники ірраціоналізму — апологети феноменологічної концепції свідомості,— ігнорують той факт, що всі форми самосвідомості функціонують в межах цієї взаємодії суб'єкта з природною і соціально-історичною дійсністю, в межах стосунків з іншими людьми. Силкуючись довести самодостовірність свідомості виключно засобами самої свідомості, на основі картезіанського *cogito*, сучасні ірраціоналісти повторюють традиційні помилки декартівського ідеалізму. (Так, наприклад, Сартр, «розвиваючи» ідеї феноменології, вважає за необхідне наголосити: «свідомість являє собою повноту існування і це ви-

значення себе собою становить її найсуттєвішу характеристику»⁹). Відповідно до таких хибних, позасоціальних і позаісторичних тлумачень свідомості феноменологія і претендує на розкриття смислу усього предметного світу матеріальної і духовної культури виключно з егоцентристських позицій. Гуссерль не випадково кваліфікує феноменологічну концепцію філософії як «трансцендентальну егологію». Проголошуючи «очевидності» буденної свідомості, сукупність її «безумовно значущих вірувань і впевненостей» найвищим типом відношення людини до суспільно-історичного світу, що має бути покладене в основу світоглядного синтезу, феноменологія Гуссерля виступає з претензіями «відродити первинне право цих очевидностей, довести їх найвищу значущість і цінність щодо обґрунтування наукового знання з його об'єктивно-логічними очевидностями»¹⁰.

Силкуючись уникнути всіх форм дуалізму, зокрема — гносеологічного дуалізму буття і свідомості, суб'єкта і об'єкта, який з необхідністю виникав при абсолютизації теоретичного відношення людини до світу в класичному ідеалізмі, Гуссерль намагається обґрунтувати поняття інтенціональності як основну характеристику свідомості. Феноменологія при цьому абсолютизує той факт, що, конституюючись як вихідний пункт, як загальнофілософську передумову суб'єкта і об'єкта, як дві відмінні одна від одної антитези, домарксівська гносеологія тяжіла до необхідності елімінувати одне з них. Гуссерль наводить приклади з історії філософії, твердячи, що коли за вихідний пункт брався суб'єкт, свідомість, — від них неможливо було прийти до об'єкта, довести реальність навколишнього світу; коли ж за першооснову брався об'єкт, реальність об'єктивної дійсності — з цієї посылки неможливо було вивести свідомість, світ людської суб'єктивності.

Оскільки ж феноменологія не пориває з основними постулатами ідеалістичного світогляду, Гуссерль неспроможний подолати відзначені хиби домарксівської гносеології, розкрити соціально-практичну зумовленість пізнавальної діяльності. Остання зводиться ним лише до «безпосереднього споглядання всезагального». Апелюючи до «самоочевидностей» свідомості і відкидаючи соціально-практичний опосередкування у відношенні мислення до буття, суб'єкта до об'єкта, феноменологія ігнорує той факт, що це відношення засновується на матеріально-практичній діяльності, в межах якої воно тільки й можливе і яка, зрештою, становить його зміст. Зрештою Гуссерль проголошує «неправомірність» гносеологічної постановки кардинальних світоглядно-філософських проблем. «Вихід» з цього порочного в межах ідеалізму кола вбачається взагалі в абстрактному відкиданні, запереченні альтернативного членування соціально-історичної дійсності. Намагаючись розв'язати ці антиномії, тобто усунути дуалізм суб'єкта і об'єкта, в ширшому розумінні — істини і цінності, сутності і явища і т. п., Гуссерль вдається до ідеї інтенціональності.

В найзагальнішому розумінні інтенціональність, за Гуссерлем, є спрямованістю свідомості на предмет, тобто таким специфічним способом її діяльності, в якому сама свідомість, предмет, який вона охоплює, і відповідний суб'єктивний акт не розрізняються, не фіксуються в рефлексивних, логіко-теоретичних формах. Гуссерль вважає, нібито за допомогою інтенціональних характеристик свідомості реаль-

⁹ Sartre J.-P. Op. cit., p. lxvi.

¹⁰ Husserl E. The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology. Evanston, 1970, p. 131.

ність культурно-історичного і соціального світу, тобто «всяка трансцендентність, конститується як щось невіддільне від свідомості». Той же «новий тип філософської свідомості», до якого апелює феноменологія, витлумачується специфічно, як світ-свідомість. «Вона несе в собі неподільність смислу: світ свідомості і дійсно існуючий світ — цей актуально існуючий світ»¹¹. Обстоюючи синкретичну концепцію філософської свідомості, Гуссерль зазначає: «Універсальність буття й універсальність свідомості суттєво належать одне одному; як такі, що суттєво належать одне одному, вони є, водночас, конкретне одне. Конкретна єдність, де вони тільки і перебувають в абсолютній конкретності, є трансцендентальна суб'єктивність. Кожний уявний смисл, будь-яке уявме буття, будуть вони кінець кінцем названі іманентними чи трансцендентними, перебуваючи в царині трансцендентальної суб'єктивності, як такої суб'єктивності, яка конститує смисл і буття. Намагання досягнути універсальність істинного буття як чогось, що лежить поза універсальностями можливостей свідомості, можливостей пізнання, можливостей очевидності, як двох суто зовнішніх буттєвих відношень одне до одного є нонсенс»¹². Ці міркування Гуссерля з праці «Картезіанські роздуми» недвозначно засвідчують його суб'єктивізм, що реалізується в намаганнях надати загальносвітоглядної значущості лише формам відношення свідомості до самої себе на дорефлексивних (дотеоретичних) рівнях її діяльності. Що ж до «об'єктивностей» соціально-історичного світу, то їх він розглядає лише в тих формах і тією мірою, як вони репрезентуються індивідуальною свідомістю. «Вищий закон» феноменології щодо цього (тут вона безпосередньо примикає до ірраціоналістичної герменевтики Дільтея) резюмується у вимозі: все, що існує об'єктивно, повинне бути фактом свідомості і лише як факт свідомості в її суб'єктивних вимірах може мати значення для людини. Повторюючи традиційні помилки суб'єктивного ідеалізму, феноменологія намагається подати усю сукупність фундаментальних філософських проблем лише як «універсальну проблему егології», тобто таким чином, щоб «будь-який об'єктивний об'єкт, будь-який предмет вказував на структури в трансцендентальному Его, уподібнювався до повноти життя свідомості в усій її іманентній часовості»¹³.

Оскільки свідомість і форми її діяльності Гуссерль неправомірно витлумачує як саме в собі замкнуте самодостатнє утворення, реальне відношення між свідомістю і буттям ідеалістично обертається і фальсифікується: всі характеристики свідомості він силкується отримати з неї самої, як її власні, нею (а це соціально-історичним досвідом і матеріально-практичною діяльністю суспільства) породжені властивості. Відповідно до цього Гуссерль ігнорує дослідження свідомості з точки зору того, в яких формах вона відтворює об'єктивну дійсність, як перевіряє адекватність свого змісту (наприклад, на предмет істинності чи хибності) реальному станові речей. Уся сукупність цих кардинальних філософських проблем, без правильного розв'язання яких неможливо адекватно осмислити і сутність свідомості у будь-яких її формах, «виноситься за дужки», елімінується за допомогою спеціально розробленої методології. Гуссерль всіляко намагається довести правомірність і необхідність такого «очищення», яке нібито забезпечує «незаінтересованість» позиції феноменолога щодо дійсності. «Наше

¹¹ Husserl E. Cartesian Meditations, p. 62.

¹² Ibidem, p. 84.

¹³ Ibidem, p. 53.

«феноменологічне епохє» і «заклучення в лапки» об'єктивного світу,— твердить він,— не залишає нас наодинці з ніщо. Навпаки, ми оволодіваємо будь-чим саме завдяки ним. Те, що ми (або, вірніше кажучи, те, що Я, тобто той, хто розмірковує) набуваємо за допомогою них, є моя чиста життєвість з усіма тими суб'єктивними процесами, що роблять її такою»¹⁴. В загальних рисах суть нової методології, нового стилю формування філософських поглядів підсумовується Гуссерлем в заключній частині «Картезіанських роздумів» так: «Необхідним шляхом філософського пізнання є універсальне самодослідження,— спочатку монадологічне, а потім — інтермонадологічне... Позитивна наука є наука, що загубилась у світі. Я повинен втратити світ за допомогою епохє і отримати його знову за допомогою універсального самодослідження»¹⁵. Такими антинауковими засобами суб'єктивно-ідеалістичного антропологізму феноменологія силкується довести особистісний характер усіх відношень людини до світу, надати «безпосереднім очевидностям» свідомості значення смислових факторів буття, його сутнісних показників, граничних орієнтирів світоусвідомлення. Проте, і це особливо слід підкреслити, ті «об'єктивні реальності», які Гуссерль неправомірно елімінував з проблемного поля своєї феноменології, постійно проникали в його теорію, породжуючи суперечності, нерозв'язні засобами ідеалістичного світогляду, зводячи нанівець первинні задуми Гуссерля щодо створення «універсально-життєвої» філософії, щодо «обґрунтування» усіх форм раціональності.

Намагаючись розв'язати проблеми світоглядного синтезу з позицій «радикального суб'єктивізму», Гуссерль зіткнувся з фактом незводимості усіх формоутворень свідомості одне до одного на основі картезіанського *cogito*, з фактом якісної різноманітності форм світоусвідомлення. Власне кажучи, замість бажаного «монізму феноменів», замість цілісної концепції свідомості була отримана цілком плюралістична її картина, на основі якої просто неможливо досягти самоідентифікації особистості.

Прагнучи уникнути цього плюралізму «феноменів свідомості» і типів її інтенціональності, Гуссерль опинився перед необхідністю дослідити ті форми, в яких реалізується єдність самосвідомості. Базовою формою такої єдності (це взагалі характерне для філософів-іраціоналістів — Бергсона, Хайдеггера, Сартра і ін.) він вважає форму її внутрішньої темпоральності, коли в основу діяльності самосвідомості покладається час. При цьому феноменологія хибує тим, що розглядає час лише як внутрішній вимір «трансцендентальної суб'єктивності», ігноруючи його дослідження в зв'язку з матеріальними, чуттєво-практичними процесами людської діяльності. Простір метафізично відривається Гуссерлем від часу і взагалі не вважається іманентною характеристикою «людської реальності». «Часова інтенціональність» свідомості ідеалістично витлумачується феноменологією як «утворююче-перетворюючий фактор світу». Так Гуссерль зазначає: «Час є першою і фундаментальною формою, формою усіх форм, що передбачає усі інші зв'язки [свідомості], які піддаються встановленню»¹⁶. Звернення до феноменології внутрішнього часоусвідомлення було досить істотним

¹⁴ Ibidem, p. 20.

¹⁵ Ibidem, p. 156. «Істина знаходиться в нас самих»,— цими словами блаженного Августина, одного з стовпів християнства, завершується праця Гуссерля «Картезіанські роздуми».

¹⁶ Husserl E. The Phenomenology of Internal Time-Consciousness. The Hague, 1964, p. 47.

моментом еволюції концепції Гуссерля в напрямі відвертого ірраціоналізму.

Час неправомірно розглядається феноменологією лише як апріорна структура свідомості суб'єкта. Відповідно до цього, «часова інтенціональність» свідомості тлумачиться як здатність особистості вільно актуалізувати (в своїй свідомості) минуле, «проекувати» себе в майбутнє і на основі цього — будувати свою діяльність в теперішньому, досягаючи «самоідентифікації себе з собою». При цьому феноменологія містифікує реальний факт, який полягає в тому, що в індивідуальному світосприйнятті часовий зв'язок виступає основою самототожності свідомості, основою самоідентифікації людини в усіх формах її діяльності. Проте дати йому наукове пояснення, тобто розкрити соціально-практичні аналоги єдності самосвідомості, феноменологія неспроможна. Вона не зважає на ту обставину, що єдність самосвідомості індивіда формується передусім доцільним характером чуттєво-предметної діяльності людей, тими суспільними формами, в яких втілюються продукти цієї діяльності, доцільним характером їх функціонування в суспільстві. Гуссерль, залишаючись в межах ідеалізму, не підноситься вище плоского телеологізму в тлумаченні доцільного характеру людської діяльності.

Феноменологія виявилась нездатною розкрити соціальне походження (і, відповідно, історичний генезис) суб'єктивних здатностей людини, вона фіксує доцільний характер людської діяльності в ідеалістично фальсифікованих формах. Поняття «конститууючої інтенціональності» — це суб'єктивно-ідеалістичний аналог, обернено-містифікована форма вираження доцільної діяльності людини, з якої еліміновано її соціальний зміст. Відповідно до такої містифікації Гуссерль і інтерпретує внутрішнє часоусвідомлення як базову форму єдності свідомості.

Намагаючись довести, що логіко-теоретична форма єдності самосвідомості є похідною від «більш первинних», «життєвих» інтенцій суб'єкта, що нібито актуалізуються на основі часоусвідомлення, Гуссерль прагнув подолати незводимість усіх формоутворень свідомості одне до одного на основі картезіанського *cogito*. Власне, тут у феноменології наявні приховані під ідеалістичними нашаруваннями вгадування того, що наука, теоретична діяльність, які проголошувались класичним раціоналізмом найвищим типом відношення людини до світу, не є продуктами «чистого мислення», породжуються не вільною від будь-яких передумов діяльністю розуму, а виростають на основі того «життєвого світу», функції якого щодо наукових, «об'єктивно-логічних очевидностей» намагався розкрити Гуссерль. Проте правильна аргументація цієї думки унеможливилась ідеалізмом феноменології, перетворившись, по суті, в ірраціоналістичний історизм, згідно з яким теоретичне відношення людини до дійсності, формами «самоусвідомлення», якого є логіка й гносеологія, нібито історично виникає з «допредикативних» очевидностей «життєвого світу».

У своїй феноменологічній концепції світогляду Гуссерль інтегрує ті тенденції, які легалізуються в буржуазній філософії другої половини минулого століття і полягали в тому, щоб знайти аргументи проти раціоналізму не в зовнішній щодо розуму реальності, а в самому розумі, в самій свідомості. Феноменологія прагне зобразити раціональні форми діяльності людини, науку з її об'єктивно-логічними зв'язками як просте відгалуження ірраціоналістично інтерпретованого «життєвого світу». Через такий підхід до розв'язання світоглядних проблем на основі феноменології в першій половині ХХ ст. відбува-

ється поєднання різноманітних ірраціоналістичних течій сучасної буржуазної філософії — «філософії життя», інтуїтивізму, релігійно-філософських доктрин і ін.

Ірраціоналізм феноменології є цілком закономірним результатом її нездатності обґрунтувати цілісний філософський світогляд на хибних засадах суб'єктивно-ідеалістичного антропологізму. Силкуючись створити цілісну філософську концепцію, Гуссерль лише позірно звільняється від тих форм дуалізму, які супроводжували класичну буржуазну філософію. Це досягається за рахунок крайніх містифікацій пізнавальної і практичної діяльності, за рахунок неправомірної елімінації з світогляду величезних сфер соціально-історичної дійсності.

Як бачимо, претендуючи на цілісність аналізу, феноменологія лише відроджує традиційні ідеалістичні дуалізми в формі антитез соціології й антропології, суспільного й індивідуального, раціонального й ірраціонального і т. ін. Адже неможливо звільнитися від недоліків і суперечностей ідеалізму, не відмовляючись від його основних принципів. Більше того, як засвідчує історія філософії (в цьому відношенні досить показова ідеалістична концепція Фіхте, який намагався подолати дуалізм кантівської філософії на основі «чистої свідомості» абсолютного *Я*), *єдиною* формою філософського «монізму», проведеного з суб'єктивно-ідеалістичних, егоцентристських позицій, може бути лише *соліпсизм*, що аж ніяк не долає дуалізму, а навпаки — надає останньому гранично чітких форм. Саме такою формою суб'єктивного ідеалізму і є феноменологія.

Це було однією з причин того, що концепція Гуссерля в своєму «ортодоксальному» вигляді майже не знайшла послідовників. Її дальша еволюція здійснюється здебільшого у формах «фундаментальної онтології» (Хайдеггер), «феноменологічної онтології», «критики діалектичного розуму» (Сартр) і т. п. Так, Сартр, прагнучи уникнути недоречностей гуссерліанства, вбачає одне з головних завдань своєї «феноменологічної онтології» в обґрунтуванні «нової», «екзистенціальної теорії свідомості». В своїх претензіях будь-що уникнути світоглядного дуалізму він заходить настільки далеко, що намагається з ірраціоналістичних позицій спростувати фундаментальну аксіому класичного раціоналізму, згідно з якою знання є єдиним способом існування свідомості, точно так же, як будь-що може існувати для свідомості лише у формах знання. «Зведення свідомості до знання, — зазначає Сартр, — в дійсності залучає до нашого вступу в теорію свідомості (мається на увазі передмова Сартра до його праці «Буття і ніщо» — С. К.) суб'єктивно-об'єктивний дуалізм, який є типовим для пізнання»¹⁷. Сартр закидає Гуссерлю, що той так і не зміг уникнути соліпсизму, відзначаючи, зокрема, що «оскільки Гуссерль редукував буття до сукупності смислів, єдиний зв'язок, який він міг встановити між моїм буттям і буттям інших людей є зв'язок пізнання. Саме тому Гуссерль зміг уникнути соліпсизму не більше, ніж Кант»¹⁸. «Вихід» з цієї суперечності Сартр вбачає в тому, щоб взагалі позбавити *Я* функцій індивідуалізуючого і поєднуючого центра свідомості. «Екзистенціальна концепція свідомості вважає індивідуалізуючу і поєднуючу роль *Я* цілком непотрібною... Вона не має під собою *raison d'être* (сенсу існування. — С. К.)... Трансцендентальне *Я* є смертю свідомості»¹⁹. Зрештою Сартр апелює до «непозиціональних», «нететичних»,

¹⁷ Sartre J.-P. Op. cit., p. 1xii.

¹⁸ Ibidem, p. 288.

¹⁹ Sartre J.-P. The Transcendence of the Ego. An Existential Theory of Consciousness. N. Y., 1957, pp. 40-42.

дорефлексивних форм самосвідомості, надаючи картезіанському cogito виключно ірраціоналістичного тлумачення.

Такі тенденції загалом типові для сучасного ірраціоналізму з його феноменологічною концепцією свідомості. Він характеризується виключно плюралістичними формами філософських теорій, відвертим еkleктизмом. Це недвозначно свідчить про те, що феноменологія аж ніяк не долає занепаду буржуазної ідеології, а сама виступає однією з його форм. Ті світоглядно-методологічні проблеми, загальнотеоретичні основи розв'язання яких намагалась забезпечити феноменологія, так і лишились нерозв'язаними. Поглиблення кризи буржуазного світогляду в сучасних умовах, його зростаюча дезінтеграція й антиномічність розвіюють ілюзії феноменології і її екзистенціалістських модифікацій відносно намагань створити цілісний філософський світогляд.

Розвиток суспільної практики і практики наукового пізнання в сучасних умовах неспростовно доводять, що єдино можливою формою філософського монізму є лише діалектико-матеріалістична філософія. Вона, як відзначав В. І. Ленін, є «цільною і стрункою науковою теорією»²⁰; вона дає «людям цільний світогляд»²¹.

* * *

Становлення ірраціоналістических традицій сучасної буржуазної філософії супроводжалося нігілістическим отрицанням досягнень класического раціоналізма, нередко приобретаючи форми критического отношения к основным постулатам и императивам раціоналістического мировоззрения. Нігілістический критицизм, отражая мировоззренческо-методологическую несостоятельность сучасного ірраціоналізма, выступает одновременно важным концептуальным средством формирования его собственных філософских теорий.

Полемизируя с раціоналістическим идеализмом, представители ірраціоналізма используют то обстоятельство, что они отличался внутренним дуализмом. Попытки избежать тех форм мировоззренческо-методологического дуализма, которые имманентно свойственны всякой идеалистической философской концепции, реализуются в сучасной буржуазной философии по-преимуществу в форме элиминации из философского сознания всех тех проблемных ситуаций, которые осмысливались и исследовались классическим раціоналізмом. Отмеченные тенденции интегрируются в феноменологии Гуссерля, которая оказалась во многих отношениях завершением концептуального оформления ірраціоналізма, итогом тех претензий на «новый тип философского сознания», которые были выдвинуты в концепциях Ницше, Дильтея, Бергсона и др. ірраціоналістов.

В статье подвергаются критическому анализу попытки феноменологии и ее экзистенциалистских модификаций, в частности «феноменологической онтологии» Сартра, обосновать с ірраціоналістических позиций целостное философское мировоззрение, свободное от традиционных идеалистических дуализмов, раскрывается методологическая несостоятельность феноменологической концепции философии. Пытаясь избавиться от мировоззренческо-методологического дуализма, феноменология лишь возрождает его в иных формах, поскольку невозможно избавиться от пороков идеализма, не отказываясь от его основных принципов. Единственной формой философии «монизма», проведенного, исходя из субъективно-идеалистических принципов феноменологии, может быть лишь солипсизм, который не только не преодолевает дуализма, но придает последнему предельно четкие формы. Внутренние противоречия феноменологического мировоззрения непреложно свидетельствуют о том, что оно не преодолевает кризиса сучасной буржуазной идеологии, само выступая одним из его проявлений.

²⁰ Ленін В. І. Повне зібр. творів, т. 23, с. 43.

²¹ Там же, с. 39.

Критика абсолютного ідеалізму Т. Еліота

Розвиток англійської буржуазної філософії другої половини ХІХ—ХХ ст. становить досить складний і суперечливий процес. Як і вся сучасна буржуазна філософія, англійська ідеалістична філософія цього періоду характеризується відсутністю єдності, чітких меж між окремими школами і течіями, плюралізмом. Конкретно-історичний аналіз процесів, що відбуваються в англійській буржуазній філософії, показує, що вони є відображенням класових антагонізмів капіталістичного суспільства, які особливо загострилися під час його переходу в імперіалістичну стадію. Ідейний зміст цих процесів характеризується гострою полемікою між представниками головних напрямів в англійській буржуазній філософії — природничонауковим матеріалізмом, позитивізмом і релігійно-філософськими доктринами.

Позитивізм і природничонауковий матеріалізм, а також реалізм і неореалізм в своїх численних варіантах відзначались спільним істотним недоліком: вони недооцінювали (ігноруючи в більшості випадків) соціальний і культурно-історичний підхід при осмисленні кардинальних філософських проблем. Цей недолік на ідеалістичних світоглядно-методологічних засадах намагались подолати представники англійського неогегельянства — загалом теїстичної філософської школи. Істотним моментом зародження і дальшої еволюції цієї школи є спроби скористатися тими труднощами світоглядно-методологічного порядку, що виникали в міру розвитку практики наукового пізнання для реставрації релігійно-містичних, реакційних філософських концепцій минулого.

За таких умов в англійській філософії розгортається гостра боротьба між ліберально-буржуазною ідеологією, представники якої намагались зберегти ідеали домонополістичного капіталізму, і прибічниками ідеології імперіалістичної буржуазії, що в цей час виступила на політичну арену. Найбільш ортодоксальними виразниками політичних інтересів імперіалістичної буржуазії були представники англійського неогегельянства, яке згодом отримало назву абсолютного ідеалізму. Вони намагались подолати традиційний для англійської філософії скептицизм в питаннях теології, спростувати ті положення природодослідників, що стверджували непізнаваність бога.

Абсолютний ідеалізм виникає в Англії в кінці ХІХ ст., як реакція на бурхливий розвиток природничонаукового матеріалізму, що значною мірою витісняв елементи релігійного світогляду зі сфери суспільної свідомості. Найвідомішими представниками цієї школи неогегельянства є Ф. Бредлі (1846—1924 рр.), Т. Грін (1836—1882 рр.), Б. Бозанкет (1848—1923 рр.), Д. Мак-Таггарт (1866—1925 рр.), Р. Коллінгвуд (1889—1943 рр.)¹. Виступаючи проти позитивізму та стихійного матеріалізму природодослідників, англійські неогегельянці прагнули

¹ Докладніше про них див.: Богомолів А. С. Английская буржуазная философия XX века. М., 1973, с. 53—103.

реставрувати за допомогою концептуального апарата класичної німецької філософії теологічно орієнтовані філософські ідеї минулого, надати релігійній ідеології форми філософських систем.

Центральна категорія англійського неогегельянства — це релігійно-містифіковано інтерпретоване поняття абсолютного. Проте тлумачення цієї категорії не виходить тут за межі традицій англійської філософії, яка ще з часів Бекона, Локка, Берклі та Юма як у межах матеріалістичних, так і у межах ідеалістичних систем надавала особливої ролі чуттєвості в інтерпретації суб'єктивних здатностей людини та природи пізнання. Відповідно до цього англійський абсолютний ідеалізм не приймає характерного для західноєвропейської ідеалістичної філософії трактування абсолютного як суто інтелегібельного, спекулятивно осягнутого начала, вважаючи, що таке тлумачення цієї категорії є одностороннім.

Проте представники англійського неогегельянства впадають в іншу крайність, твердячи, що «абсолют» — це «цілісність дійсності», повне охоплення дійсності, що може бути осягнутий лише «безпосереднім досвідом». Але цей «безпосередній досвід» — не інтелектуально-безпосередній, як, наприклад, у Шеллінга, а чуттєво-безпосередній.

Одним з істотних моментів в абсолютному ідеалізмі є прагнення виділити найбільш реакційні моменти з ідеалістичних систем і використати їх для обґрунтування відверто теологічних положень. Так, англійські неогегельянці намагаються дати таку інтерпретацію божества, згідно з якою християнський бог — це лише прояв абсолютного як «цілісності» навколишнього світу. Зрештою абсолютне в англійському неогегельянстві ототожнюється з усією реальністю існуючого. Отже, абсолютний ідеалізм щодо релігії є сучасною формою пантеїзму. Проте, якщо в минулому за допомогою пантеїстичних ідей передові мислителі боролися з релігією, то сучасні форми пантеїзму в умовах, коли релігія зазнає занепаду, є спробою її модернізації і реставрації.

Пантеїзм англійського неогегельянства має ірраціоналістичний характер, оскільки абсолют уявляється тут як даний в чуттєвому безпосередньому досвіді, як цілісність буття, що безпосередньо переживається. І якщо абсолютний ідеалізм заперечував деякі елементи змісту християнського віровчення, то це здійснювалось заради збереження релігійної віри.

В соціально-політичній сфері «абсолют» виявляється апологетикою тоталітарної держави епохи імперіалізму. Індивід розглядається тут як повністю поглинутий державою, подібно до того, як абсолют поглинає всі індивідуальні відмінності дійсності. Така відверта тоталітаристська позиція абсолютного ідеалізму призводить до того, що він зрештою втрачає свій вплив, поступаючись, з одного боку, місцем іншим філософським школам — неопозитивізму, різновидам реалізму, а з другого, — даючи поштовх персоналізму (що повертається до ідеї особистості та до лицемірного відстоювання її «прав» перед лицем імперіалістичної держави) та філософії культури.

Представник філософії культури Томас Еліот став одним з найбільш ортодоксальних продовжувачів ідей абсолютного ідеалізму в ХХ ст.

Гадаючи, що культура є найважливішим чинником, осередком всього життя людей, Еліот розглядає її як об'єкт, що безпосередньо переживається на чуттєвому рівні масою індивідів даного суспільства. Таке «цілісне переживання культури» Еліот трактує ідеалістично — як «соціальну проекцію цілісного переживання абсолютного».

Окрім теологічно інтерпретованого принципу цілісного розгляду дійсності, у філософії культури Еліота використовується й інший принцип абсолютного ідеалізму — принцип «безпосереднього бачення», «безпосереднього переживання». За Еліотом, індивід, клас, все суспільство безпосередньо злиті зі своєю культурою, мають її змістом свого самоусвідомлення. На його думку, при сприйнятті предмета (наприклад, предмета мистецтва) якоїсь національної або історичної культури перед свідомістю людини постає деякий внутрішній зміст, деякий образний смисл, який виникає щоразу, коли сприймаються подібні предмети цієї ж національної або історичної культури. Цей образний смисл («пра-феномен» культури) Еліот ототожнює з самосвідомістю відповідної культури, він нібито сприймається (також зведеним до самосвідомості) індивідом в «безпосередньому досвіді». Як уже зазначалося, концепція такого досвіду була висунута ще при народженні абсолютного ідеалізму. Вона виявилась тим його елементом, який став гносеологічною передумовою філософії культури Еліота.

Більш докладне уявлення про цю передумову дає знайомство з концепцією пізнання Еліота. Еліотівські уявлення про пізнання обмежуються вичленуванням теоретико-пізнавального аспекту з філософської системи Бредлі та його дальшою розробкою, чому й присвячена докторська дисертація «Досвід та об'єкти знання у філософії Ф. Г. Бредлі», написана в 1911—1914 рр. (В 1964 році вона була опублікована під назвою, зміненою самим Еліотом: «Пізнання й досвід у філософії Ф. Г. Бредлі»). У цій праці Еліот намагається надати деяким положенням Бредлі більш чіткої і завершеної форми, часом навіть підсилюючи ідеалістичну спрямованість ідей Бредлі. Приймаючи ідеалістичну систему Бредлі як канон, він здійснює спроби розробити власну концепцію загальної природи та окремих сторін людського пізнання².

Намагаючись визначити місце «безпосереднього досвіду» в пізнанні і загалом в культурі, Бредлі поставив це питання в такій формі: «Існував³ і чи існує у розвитку раси той індивідний ступінь, на якому досвід є виключно безпосереднім?»³ Проте сам він не дав відповіді

² Для Бредлі першоосновою світу є абсолютне, або «цілісність», «повнота» дійсності, що нібито виступає кінцевим, граничним об'єктом пізнання. Початковий рівень пізнання дійсності — безпосередній досвід нібито дає цілісний образ дійсності, не розчленований на відношення. Раціональне ж пізнання, як вважає Бредлі, охоплює лише окремі сторони, прояви дійсності і не дає завершеної істини. Безпосередній досвід, отже, на думку Бредлі, є не лише початковим, але й найбільш завершеним, вищим рівнем пізнання. Це така форма пізнання дійсності, яка, за Бредлі, ще не є пізнанням у власному розумінні слова: тут суб'єкт ще не протиставляє себе об'єкту, злитий з ним в деякому цілісному синкретичному відчутті, переживанні. Суб'єкт витлумачується Бредлі як так званий психічний центр, або кінцевий центр, що поєднує в собі переживання, відчуття того, що дано. У праці «Явище і реальність» Бредлі твердить: «Я беру відчуття у розумінні безпосередньої єдності кінцевого психічного центру. Для мене це означає... загальну умову, що існує до того, як розвиваються розрізнення й відношення, і де поки що не існують ні суб'єкт, ні об'єкт». Виходячи з такого визначення відчуття, він вважає безпосередній досвід «позитивною безвідносною безоб'єктивною цілісністю відчуття», через яке проходить все, що «я в якому-небудь розумінні усвідомлюю». Безпосередній досвід нібито є цілісним станом чуттєвості, що поєднує в «кінцевому центрі», все, що є безпосереднім й актуальним: «Я вживаю,— пише Бредлі,— «безпосередній досвід» для того, щоб позначити те, що повністю охоплюється єдиним станом неподільного усвідомлення або відчуття». У наведених визначеннях безпосереднього досвіду перший крок до ідеалізму вже зроблено, оскільки Бредлі покладає в основу своєї теорії пізнання відчуття і переживання, безвідносно до їх об'єктивного змісту.

³ Bradley F. N. Essay on Truth and Reality. Oxford, 1914, p. 173.

на це питання. Його й намагається розв'язати послідовник Бредлі, Еліот.

Для встановлення місця безпосереднього досвіду в процесі пізнання Еліот намагається дослідити розвиток пізнавальних здатностей людини як такої, що розгортається у часі. На його думку, на кожній стадії біологічної еволюції одночасно функціонують всі ступені пізнавальних здатностей, але виявляються вони різною мірою та в неоднакових формах. Всі вони існують у той самий час; в нашому досвіді немає пріоритету того чи іншого елемента. Ми не знаходимо чуттєвості без думки або уявлення без рефлексії: ми знаходимо на нижчій стадії як чуттєвість, так і думку, і уявлення, і відновлення цілісності.

Стадію розвинутої свідомості Еліот відрізняє від примітивної стадії лише більшою мірою усвідомленості пізнавальних здатностей, конститuentів пізнання: «Ми знаходимо в нашому особистому пізнанні ті ж самі конститuentи в більш ясній та зрозумілій формі»⁴. Проте безпосередній досвід інтерпретується в абсолютному ідеалізмі як більш ґрунтовний і фундаментальний, ніж раціональне пізнання. Цей досвід нібито переживається в «кінцевому центрі», або суб'єкті пізнання.

Абсолютні ідеалісти вважають, що тією суб'єктивною здатністю, за допомогою якої безпосередній досвід функціонує в пізнанні, є чуттєвість. Термін «чуттєвість» нібито охоплює всю повноту духовного світу людини і має не тільки гносеологічне, але й психологічне та естетичне навантаження. Із гносеологічного боку чуттєвість виступає в абсолютному ідеалізмі як відчуття. Річ в собі тут заперечується: яким світ відчувається, таким він є й насправді. Звідси й впливає положення: відчуття й те, що відчувається, не відрізняються один від одного за способом існування. «У відчутті,— пише Еліот,— суб'єкт і об'єкт є тим самим... Все, з одного боку, є суб'єктивним, з другого — об'єктивним. Нема такої точки зору, з якої може бути проголошеним рішення»⁵. Це положення абсолютного ідеалізму виявляється не чим іншим, як повторенням традиційних помилко беркліанського соліпсизму. Насправді точка зору, про відсутність якої твердить Еліот, існує. Такою філософською позицією є діалектичний матеріалізм. Критикуючи суб'єктивний ідеалізм махістів, В. І. Ленін щодо цього відзначає, що «наші відчуття, наша свідомість є лише образ зовнішнього світу, і зрозуміло само собою, що відображення не може існувати без відображуваного, але відображуване існує незалежно від відображуючого»⁶.

Абсолютний ідеалізм не визнає будь-якої різниці суб'єктивного і об'єктивного, твердячи, нібито описання дійсності з суб'єктивного боку рівноцінне її описанню з об'єктивного. Таким же чином і чуттєвість, згідно з абсолютним ідеалізмом, може бути описана як з суб'єктивного, так і з об'єктивного боку.

Еліот намагається навести приклади такого «об'єктивного» описання відчуттів, коли ми дивимося на них ніби з боку, «коли свідомість виходить за відчуття», роблячи його своїм моментом, а не стає на позицію відчуття, ототожнюючи його з усією свідомістю. Розглядуване «з боку» як об'єкт, відчуття нібито «виснажується», «стискується», стає моментом свідомості. Багатьом відчуттям, на думку Еліота, ніколи не вдається ввійти в нашу свідомість до такої міри, щоб повністю

⁴ Eliot T. S. Knowledge and Experience in the Philosophy of Bradley. N. Y., 1964, p. 17.

⁵ Eliot T. S. Op. cit., p. 21—22.

⁶ Ленін В. І. Повне збір. творів, т. 18, с. 59—60.

заповнити її. Отже, робить хибний висновок Еліот, відчуття завжди є тієї ж природи, що й об'єкти, які відчуваються. В такій ідеалістичній формі він ставить питання про об'єктивність відчуттів. «Оскільки відчуття об'єктивні, вони існують на тій самій основі, що й інші об'єкти: вони однаково загальнодоступні, вони однаково незалежні від свідомості»⁷. Але ототожнювати відчуття з самими об'єктами, як це робить Еліот,— значить заперечувати відмінність між суб'єктивною та об'єктивною реальністю, впадати в ідеалізм махістського типу. Насправді відчуття є суб'єктивним образом об'єктивного світу, воно не є самим об'єктом, а лише має об'єктивний зміст. Як було доведено В. І. Леніним, «для матеріаліста наші відчуття є образи єдиної і останньої об'єктивної реальності,— останньої не в тому розумінні, що вона вже пізнана до кінця, а в тому, що крім неї, немає і не може бути іншої»⁸.

Еліот намагається примирити дві «точки зору», згідно з якими відчуття виступають то як об'єктивні, то як суб'єктивні. Реальний стан, на його думку, такий, що відчуття не є ні суб'єктивними, ні об'єктивними. Членування на суб'єктивне та об'єктивне нібито виникає лише завдяки привнесенню у дійсність суб'єктивної «точки зору». Суб'єктивний ідеалізм Еліота тут очевидний.

Для повного опису безпосереднього досвіду, як він тлумачиться в абсолютному ідеалізмі, недостатньо вказати на одну лише чуттєвість, за допомогою якої він здійснюється, необхідно розкрити також засоби, механізми свідомості, тобто вказати на умови здійснення безпосереднього досвіду. Однією із умов здійснення безпосереднього досвіду є увага. Поняття уваги має розкрити безпосередній досвід з боку його спрямованості, з боку повноти охоплення ним дійсності.

При розгляді уваги як засобу здійснення безпосереднього досвіду, Еліот, як і Бредлі, не виходячи за межі ідеалістичного розуміння суб'єктивних здатностей людини, намагається довести таке, здавалося б, очевидне положення, що увага не породжує свій об'єкт. Проте для ідеалістів це дійсно проблема. Не знаходячи достатньої аргументації для повного обґрунтування цього положення, Бредлі, наприклад, переходить до тверджень про справедливість протилежної тези: увага в якійсь мірі породжує свій об'єкт. Загалом це твердження є закономірним результатом ідеалістичного тлумачення акта звернення уваги. Бредлі й Еліота цікавить не те, як реально звертається увага на який-небудь предмет, а те, як процес звернення уваги усвідомлюється свідомістю, проявляється для свідомості. Усвідомлювана частина процесу приймається за весь реальний процес, в якому, насправді, містяться як усвідомлювані так і неусвідомлювані моменти. В кінці кінців питання про те, чи породжується об'єкт уваги самим актом уваги, чи не породжується, так і не розв'язується ні Бредлі, ні Еліотом, як і питання про суб'єктивне та об'єктивне. Але оскільки це усвідомлювання акту уваги розгортається в певному полі уваги, воно інтерпретується як самоспостереження або інтроспекція.

Інтроспекція в абсолютному ідеалізмі— це самоспостереження будь-якого стану свідомості, що здійснюється одночасно з цим станом. Бредлі, як і Еліот, вважають, що абсолютний пізнавальний стан або безпосередній досвід,— не відокремлюваний від свого усвідомлювання, що й реалізується в постійній інтроспекції як механізмі свідомості. Цей механізм свідомості— оберненість свідомості на саму себе,

⁷ Eliot T. S. Op. cit., p. 24.

⁸ Ленін В. І. Повне зібр. творів, т. 18, с. 119.

самосвідомість нібито є постійно конститууючим моментом людського Я.

Матеріалізм не заперечує існування інтроспекції як одного з моментів пізнавальної діяльності людини, що пов'язаний із здатністю людини усвідомлювати свої дії, в тому числі і пізнавальні. Але для матеріалістів інтроспекція вказує на суб'єктивність форми існування об'єктивного змісту зовнішнього світу у свідомості людини і вимагає тим самим об'єктивного аналізу самого процесу переходу об'єктивного змісту дійсності у суб'єктивну форму існування у свідомості людини, доводячи односторонність пізнання дійсності, якщо воно починається з аналізу свідомості. Ідеалізм же, навпаки, обмежується інтроспективним пізнанням дійсності, виключаючи тим самим об'єктивний аналіз процесу людського пізнання.

При розгляді безпосереднього досвіду, як уваги, або ж як інтроспекції абсолютний ідеалізм приходить до поняття несвідомого, вважаючи, що в безпосередньому досвіді постійно присутнє щось, що не охоплюється повністю увагою й інтроспекцією.

Поняттям несвідомого абсолютний ідеалізм замикає коло понять, з якими співвідносився, чи в формі яких виражався безпосередній досвід, вважаючи його початковим і визначальним етапом пізнання дійсності. Проте ні Бредлі, ні Еліоту, що розпочинають виклад процесу пізнання з усвідомлення та переживання, а не з даності об'єктивного змісту в свідомості людини, так і не вдається довести рівноцінність «суб'єктивного» та «об'єктивного» розгляду процесу пізнання, усунути відмінності суб'єктивного й об'єктивного в ході пізнання.

У намаганнях довести відсутність принципових відмінностей між суб'єктивним і об'єктивним полягає суттєва внутрішня суперечність гносеології абсолютного ідеалізму. Ця суперечність стає, зрештою, невід'ємним внутрішнім моментом культурно-історичної концепції Еліота. Ідеалістична гносеологія становить той вихідний пункт, що покладається Еліотом в основу аналізу культурно-історичного досвіду людства.

Виходячи з хибної методологічної посилки, нібито єдино можливим засобом осягнення «цілісності дійсності» є її переживання в «безпосередньому досвіді», де відсутня диференціація на суб'єктивне й об'єктивне, Еліот твердить, що культура існує в позачасових духовних формах. Іншими словами, те, що в гносеологічному плані виступало у Еліота як форма пізнання, як структура «безпосереднього досвіду», в соціально-історичному плані виступає в його концепції як культура. Культурно-історичний досвід людства витлумачується Еліотом ідеалістично — як розгортання внутрішніх визначеностей абсолюта. Духовна сутність абсолюта в багатоманітності своїх виявів нібито визначає суспільне життя людей, реалізуючись в останньому як культура. Звернення Еліота до осмислення феномена культури не випадкове. Воно зумовлене передусім кризою буржуазної культури, симптоми якої особливо помітно стали виявлятися після другої світової війни. Еліот намагається встановити причину її занепаду, обґрунтувати ідею «здорової культури». В своїй праці «Про визначення поняття культури» (1948 р.) Еліот ставить завдання дати розгорнуту дефініцію культури.

Виходячи з ідеалістичних світоглядно-методологічних позицій, він ігнорує дослідження матеріальної культури суспільства, зводячи багатоманітність культурно-історичного процесу лише до творення продуктів духовної культури. Духовна культура неправомірно розглядається ним як визначальна і єдина форма буття культури взагалі. Відповідно до цього Еліот визначає культуру як спосіб життя всього су-

спільства, проте спосіб життя для нього — не матеріально-практична діяльність людей і конкретно-історичні умови її реалізації, а насамперед спосіб їх мислення, відчуття, переживання.

Для Еліота культура — це лише духовне утворення, що існує незалежно від конкретних людей і спрямовує їх діяльність. «Під культурою я маю на увазі, — твердить він, — передусім те, що мають на увазі антропологи: спосіб життя конкретного народу, що існує в певних умовах. Цю культуру можна спостерігати в мистецтві, суспільному устрої, в звичаях і побуті, в релігії народу. Ці елементи є тими складовими, за допомогою яких культура може бути розглянута»⁹. Намагаючись обгрунтувати ідеї «здорової культури», Еліот прагне довести, ніби в буржуазному суспільстві можлива культурна єдність, культурна спільність, що нібито є визначальним фактором соціального розвитку. Розпочавши з тверджень про внутрішню єдність культури буржуазного суспільства, Еліот намагається довести що ця єдність «знімає» антагоністичні суспільно-економічні суперечності протилежних класів буржуазного суспільства. Це положення культурно-історичної теорії Еліота наочно демонструє, як ідеалістичні світоглядно-методологічні засади (теологічно інтерпретований принцип цілісного охоплення дійсності в «безпосередньому досвіді») з необхідністю призводять в сучасних умовах до реакційних суспільно-політичних висновків.

В дійсності ніякої «культурної єдності» в буржуазному суспільстві не існує. Як було доведено В. І. Леніним, в класово-антагоністичному суспільстві лозунги якоїсь єдиної культурної спільності залишається голою фразою, оскільки «є дві національні культури в кожній національній культурі». Англія, єдність культури в якій силкується довести Еліот, не становить тут винятку¹⁰. Еліот не зважає на те, що буржуазне суспільство роз'єднують класові антагонізми, які й зумовлюють внутрішню суперечливість його культури. Він не проводить жодних відмінностей між передовою культурою трудящих і культурою панівних класів, тобто культурою упадницькою, реакційною. Буржуазно-апологетична спрямованість культурно-історичної концепції Еліота очевидна.

Реакційний характер «філософії культури» Еліота розкривається і в тому, яку інтерпретацію він дає впливові релігії на розвиток культури в історичному генезисі останньої. На думку Еліота, релігія є внутрішнім визначенням культури, її сутністю. В такому тлумаченні культура зводиться до продукту релігії. «Перше важливе твердження, — пише він, — полягає в тому, що культура не може ні виникнути ні розвиватись інакше, як разом з релігією»¹¹. В іншому місці Еліот твердить, нібито культура і релігія є різними аспектами одного і того ж: «культура, по суті, це втілення релігії народу»¹². Релігія як «духовне переживання» виявляється для ідеаліста Еліота духовною квінтесенцією культури, її «внутрішнім центром», джерелом її розвитку. Іншими словами, основою тієї «цілісності» культури, яку намагається довести Еліот і яка нібито переживається в безпосередньому досвіді є релігія. Остання подається як логічне вираження культури, як її «пра-феномен». Таким виявляється, в дійсності, «розгорнуте визначення культури» Еліотом. Відповідно до цих ідеалістичних принципів він вбачає причини занепаду буржуазної культури в кризі релігійності, а не в процесах загальної кризи капіталізму.

⁹ Eliot T. S. Notes Towards the Definition of Culture. London, 1948, p. 120.

¹⁰ Ленін В. І. Повне збір. творів, т. 24, с. 126.

¹¹ Eliot T. S. Notes Towards the Definition of Culture, p. 15.

¹² Ibidem, p. 28.

Істотним моментом культурно-історичної концепції Еліота є його намагання осмислити культуру в зв'язку з соціальною структурою суспільства. Остання розглядається ним з реакційних, антидемократичних позицій. Еліот членує суспільство на маси і еліту. Еліта нібито виступає носієм культури. З таких елітарних позицій розв'язується питання про суб'єкт культурної творчості. Головне завдання «культурної еліти», на думку Еліота, полягає в збереженні культурних традицій, у відтворенні культурних цінностей. Таким чином, суб'єктом культурної творчості в концепції Еліота виявляється меншість людського суспільства.

Виходячи з ідеалістичних позицій, Еліот цілком заперечує значення матеріальної діяльності для творення культурних цінностей. Він нехтує тим, що матеріальна культура є тією основою, на якій формується духовна культура, духовні цінності.

Елітарна концепція культурної творчості зрештою використовується Еліотом для доведення того, ніби панівні класи буржуазного суспільства збережуть своє панування і в майбутньому. На його думку, буржуазія конститується в соціальній структурі суспільства як еліта, а не як клас. Відповідно до цього Еліот вважає, що панування буржуазії засновується не на її економічному і політичному становищі, а на її моральному авторитеті, духовному лідерстві. Цей реакційний буржуазний утопізм, згідно з яким буржуазія має домінувати над суспільством в якості еліти, з необхідністю впливає з історичного ідеалізму Еліота. Відповідно до цього Еліот намагається довести авторитет елітарної культури буржуазії, право буржуазії на управління суспільним виробництвом, право на її монополію в галузі духовного виробництва. В усіх цих твердженнях він старанно намагається приховати соціально-класові причини елітарного становища буржуазії в капіталістичному суспільстві з тим, щоб зберегти панування еліти і в майбутньому.

Таким в дійсності виступає реальний зміст культурно-історичної концепції Еліота. Її політична реакційність, антидемократичний характер — цілком закономірний результат застосування ідеалістичних світоглядно-методологічних принципів для осмислення суспільно-історичних процесів.

* * *

Статья посвящена критическому анализу философских взглядов Т. Элиота — представителя английской школы неогегельянства. Гносеология Элиота и его культурно-историческая концепция формировались под определяющим воздействием абсолютного идеализма Брэдли. Оставаясь идеалистом, Элиот в гносеологии разрабатывает концепцию, близкую к беркманскому солипсизму. Этим в значительной степени характеризуется его концепция «непосредственного опыта». Пытаясь осмыслить историю культуры с ложных позиций идеализма, Элиот с необходимостью приходит к реакционным политическим выводам, считая, что упадок буржуазной культуры обусловлен кризисом религии. Элитарная концепция «культурного творчества», разрабатываемая Элиотом, является закономерным результатом его буржуазно-апологетических устремлений. Пытаясь обосновать идею «здоровой культуры», Элиот прибегает к религиозным интерпретациям культурно-исторического процесса, считая духовные ценности (рассмотрение материальной культуры вообще игнорируется Элиотом) воплощением религиозного содержания. Все это ставит Элиота в один ряд с наиболее ортодоксальными апологетами капитализма, противниками всех форм социального прогресса.

Відносини між народами у кривому дзеркалі американської філософії протестантизму.

Боротьба за мир, розширення міжнародного співробітництва, за дальший розвиток і зміцнення розрядки є нині домінуючою тенденцією у сучасному суспільному житті. Визначальну роль у цьому відіграє лєнінська міжнародна політика Радянського Союзу, історична Програма миру, висунута і послідовно втілювана в життя КПРС, Радянським Союзом, усіма соціалістичними країнами.

Як підкреслив у Звітній доповіді ЦК КПРС XXV з'їздові партії тов. Л. І. Брежнев, протягом останнього п'ятиріччя головний смисл нашої зовнішньополітичної діяльності полягав у тому, щоб, «спираючись на могутність, згуртованість і активність світового соціалізму, на його міцніючий союз з усіма прогресивними і миролюбними силами, добитися повороту в розвитку міжнародних відносин. Повороту від «холодної війни» до мирного співіснування держав з різним суспільним ладом. Повороту від напруженості, яка загрожувала вибухом, до розрядки і нормального взаємовигідного співробітництва...

Те, чого вдалося добитися в цьому відношенні за останні п'ять років, має справді неминуще значення. Зроблено все можливе для забезпечення умов мирного будівництва в нашій країні і в братніх країнах соціалізму, для миру і безпеки всіх народів. Зовнішня політика Країни Рад користується повагою і підтримкою багатомільйонних народних мас в усьому світі. І цю політику ми будемо продовжувати з подвоєною енергією, добиваючись приборкання сил війни і агресії, зміцнення загального миру, забезпечення права народів на свободу, незалежність і соціальний прогрес»¹.

Історичний поворот від воєнної конфронтації до розрядки надав великої актуальності проблемам формування й розвитку людських спільностей, теоретичному обґрунтуванню питань розвитку відносин дружби і співробітництва між народами. Сучасне розгортання всесвітнього руху прихильників миру, залучення до нього нових мільйонів людей, представників різних соціальних прошарків, політичних партій, атеїстів і тих, що сповідують ту чи іншу віру,— усе це спричинило значний інтерес широкої зарубіжної громадськості до ідей мирного співіснування і розрядки, до великого практичного досвіду формування й розвитку відносин дружби і співробітництва, здобутого реальним соціалізмом і втіленого, зокрема, в життєдіяльності радянського народу — нової історичної спільності людей. Водночас попит на теоретичне осмислення сучасної практики мирного співіснування стимулював появу буржуазних концепцій і доктрин, серед яких привертають увагу міркування американських філософів протестантизму — зокрема Хоккінга, Флюеллінга, Тілліха, Нібура.

Критичний аналіз цих міркувань свідчить, що ці ідеологи часто намагаються спрямувати інтерес громадськості капіталістичних країн до проблем мирного співіснування і розрядки у зовсім інше русло,

¹ Матеріали XXV з'їзду КПРС. К., 1976, с. 4.

маючи на меті применшити значення соціалістичних завоювань, дискредитувати миролюбний політичний курс на дружбу і співробітництво, якого дотримується Радянський Союз, країни соціалізму. У їхній інтерпретації цілком природне й зрозуміле кожній неупередженій людині прагнення до співробітництва й дружби спотворюється і тлумачиться як наслідок виключно «релігійної консолідації». Скажімо, Уільям Е. Хоккінг твердить, що «справжнє братерство» люди відчувають під час кожного богослужіння, а зміцнення відносин миру й співробітництва з допомогою політики мирного співіснування й розрядки — це, мовляв, справа дуже проблематична й неблизька. Релігія буцімто уже створила єдиний, спільний дах над людством, вона є «тією моральною сутністю, без якої немає суспільства»².

Годі й казати про наукові підстави висловлювань Хоккінга. Його думка про братерство «під спільним дахом» втрачає будь-який сенс, якщо згадати всі наявні нині вірвчення, релігійні течії і доктрини, які перебувають одна з одною у відносинах, далеких від братерських. Абстрагуючись від реальностей, що склалися в сучасному світі, він пропонує будувати «всесвітнє братерство» на основі ним же вигаданої «суперрелігії».

Те ж саме стосується і його міркувань про роль економіки у розвитку відносин співробітництва й дружби між людьми. Суперечності капіталістичної економіки Хоккінг зображує як одвічну рису усіх позарелігійних відносин між людьми. Неправомірно поширюючи притаманні капіталістичній економіці відносини, проігноруючи конкуренцію, на всі часи й народи, Хоккінг вдається до прийому, далекого від науки, зате дуже близького до ідеологічної диверсії.

Подібних, також реакційних за своєю суттю, висновків доходить і автор іншої доктрини — американський філософ Ральф Т. Флюеллінг. Він вважає, що відносини між людьми у сучасному світі ґрунтуються виключно на насильстві, примусі. На його думку, монолітність суспільства залежить не від соціально-економічних чинників, а від моральності його членів. Оскільки ж моральність і готовність допомогти ближньому можливі, на думку Флюеллінга, лише як атрибут релігійного світосприймання, то тут саме й потрібна релігія як нібито визначальна сила, здатна згуртувати людей, врятувати їх від хаосу.

Соціально-класова сутність цієї концепції очевидна: вона є ідеологічною апологією капіталістичного ладу. Не знання і не розуміння дійсних законів суспільного розвитку, не активна революційно-перетворююча діяльність, а самообмеження і покора — ось який шлях пропонує Флюеллінг трудящим у буржуазному суспільстві. Розуміючи, що такі висловлювання не оригінальні, і прагнучи якимось модернізувати їх, Флюеллінг висуває положення про «тимчасову» й «постійну» співдружність. Стала співдружність людей, твердить він, може сформуватися лише як релігійне братство. «Для того, щоб співдружність у суспільстві була сталою, вона має ґрунтуватися на найвищих мотивах, які можуть керувати захопленнями, переживаннями, душами людей і збереження яких варте навіть самого життя. Такі мотиви неможливі поза релігією»³. На думку Флюеллінга, пожертвувати найдорожчим в ім'я справедливості і правди може тільки глибоко релігійна людина. Егоїст, підкреслює він, не є релігійною людиною — незалежно від його належності до того чи того вірвчення. «Відданість правдивості — принцип,

² Hocking W. E. Human Nature and its Remaking. N. Y., 1948, p. 30.

³ Flewelling R. T. Person or the Significance of Man. Los Angeles, 1952, p. 260.

невіддільний від релігії» — це твердження Флюеллінга вважається прихильниками його доктрини майже одкровенням.

Далі, Флюеллінг доходить висновку, що, оскільки всі люди — «діти одного батька», тільки завдяки вірі в бога вони, мовляв, можуть знайти справжню рівноправність, установити братерські стосунки між собою. Затушковуючи соціальну нерівність, класові антагонізми між трудящими і можновладцями, філософи американського протестантизму замовчують конфлікти між «дітьми одного батька» — капіталістами-католиками й робітниками-католиками в Італії і Франції, між капіталістами-протестантами і робітниками-протестантами в Англії й у США тощо. А факти свідчать про те, що віра аж ніяк не може бути справді консолідуючим чинником. Ілюзорна єдність, псевдоспільність людей, де панують стосунки аж ніяк не схожі на чесну і безкорисливу дружбу й співробітництво, — ось які відносини можуть бути встановлені між людьми з допомогою релігії.

Маємо зазначити, що не всі філософи американського протестантизму дотримуються ліберально-оптимістичних поглядів. Скажімо, Рейнгольд Нібур відкидає сподівання на «царство боже» на землі, заклики до єднання, рівності і братерства у сучасному капіталістичному суспільстві. Так само скептично ставиться він і до можливості встановлення відносин дружби й співробітництва між народами, бо «людському духу», на його думку, «притаманна нездатність співвідносити колективне життя з індивідуальними ідеалами» — отож, і конфлікт між особою і суспільством є неминучим і одвічним. «Тільки чистої води романтики можуть вважати, що національна група здатна коли-небудь досягти «спільного погляду», усвідомити «спільну волю» без застосування сили чи погрози її застосувати... Навіть релігійні товариства, коли вони достатньо великі і стикаються зі спірними проблемами, що розглядаються їх членами як життєво важливі, застосовують насильство, щоб зберегти свою цілісність»⁴⁻⁵. Як бачимо, Нібур більш реалістично, ніж інші ідеологи протестантизму, підходить до проблеми співвідношення особистих і суспільних інтересів за капіталізму. Як особистості, пише він, люди розуміють і вірять у необхідність відносин дружби й братерства між ними. Однак «як расові, економічні і національні групи вони беруть собі те, чим може заволодіти їхня сила». У висловлюванні Нібура проступає той реальний нездоланий класовий антагонізм, який роздирає експлуататорське суспільство.

Не вдаючись до наукового аналізу описаного ним же суспільного явища, він будує доктрину, яка кінець кінцем ґрунтується на суто теологічному постулаті про одвічну гріховність людини. «Жодне суспільство не є продуктом совісті чи розуму», — пише він; всі суспільства — це «більш чи менш тривкі гармонії людських здатностей», ними керує сила, яка є «могутнім інструментом в усіх суспільних відносинах»⁶.

Причину насильства у суспільному житті Нібур вбачає в одвічній гріховності людини, у її егоїстичній звичці ставити понад усе особистий інтерес і вигоду. Цю рису він вважає домінуючою: «Ні чисто морального, ні раціонального переконування недосить, щоб утримати одну особу від прагнення здобути перевагу над іншою». Саме тому, пояснює Нібур, і потрібна сила — чинник, єдино здатний утримати «суспіль-

⁴⁻⁵ Niebuhr R. Moral Man and Immoral Society. London, N. Y., 1960, p. 6.

⁶ Niebuhr R. The Nature and Destiny of Man. N. Y., 1955, p. 258.

ну рівновагу й гармонію». Гріховне себелюбство людини, Нібур тлумачить як вияв «ірраціонального егоїзму», не підвладного будь-якому свідомому контролю і обмеженню. Посилаючись на вчення Бергсона, він розглядає егоїзм як «універсальну обставину», супутну будь-яким виявам людської діяльності. «Сила егоїстичного імпульсу набагато могутніша, ніж це уявляють найпроникливіші психоаналітики і найсуворіші фанатики інтроспекції»⁷. Як бачимо, негативна частина концепції Нібура досить нескладна, такі ідеї давно відомі і вже розвінчані вченими-марксистами як ненаукові.

Позитивна програма Нібура полягає в тому, що подолати «ірраціональний егоїзм» людина може тільки в один спосіб — вдаючись до «егоїзму благородного». «Найвищий моральний ідеал, якого може прагнути особа, — це розсудливий егоїзм, що зважає на інших заради власної безпеки»⁸. Він вважає, що егоїзм з суспільно-небезпечного, руйнівного чинника «треба перетворити» на діаметрально протилежний. Тоді людина, наділена розумом і до того ж «збагачена» «благородним егоїзмом», зможе «гармонійно пристосувати його до загальної маси соціального імпульсу».

За Нібуром, отже, егоїзм є водночас і необхідністю в життєдіяльності людини і соціуму, і небезпекою, яку треба зрегулювати. Підносячи егоїзм (точніше — егоцентризм) до рангу закономірності суспільного розвитку, яка тлумачиться як свідомо підтримуване «гармонійне» співвідношення між обома сторонами «егоїзму», Нібур поширює її і на відношення між людськими спільнотами — народами, націями тощо.

Він твердить, що «будь-яке соціальне співробітництво більшого масштабу, ніж інтимна соціальна група, потребує застосування сили»⁹, що відносини між державами, націями завжди побудовані на насильстві, придушенні, зверхності одних народів над іншими. Принципово відкидаючи можливість щирих і дружніх стосунків між народами, націями, Нібур, як і інші американські філософи протестантизму, по суті, заперечує саму ідею дружби і міжнародного співробітництва.

Може скластися враження, нібито основоположення наведених теологічних концепцій мають, так би мовити, суто камерні масштаби і не стосуються безпосередньо сучасної практики міжнародних відносин. Насправді ж вони є і ідеологічним відгуком тієї імперіалістичної політики, що її ведуть Сполучені Штати та інші капіталістичні країни, і її теоретичним вказівником. Про це свідчать конкретні факти. Так, теологічна доктрина Нібура була проголошена офіційною теоретико-ідеологічною передвиборною платформою кандидата у президенти США від демократичної партії Джеймса Картера, причому, за повідомленнями американських інформаційних агентств, ця «людяна доктрина», яка водночас «не забуває» і бога, має нині певну популярність, бо дає хоч би які ідеали й віру у суспільстві, де все підпорядковане експлуатації, наживі й прибутку.

Аналізуючи висновки і рекомендації згаданих американських теологів, можна помітити, що вони шукають «виходу» і в практику міжнародних відносин. Їхні погляди на відносини США з іншими країнами, в тому числі і з соціалістичними, мають імперіалістичну спрямованість. Підтримуючи політику «з позиції сили», Нібур та його однодумці силкуються дати їй «теоретичне» обґрунтування. «Жодна нація, — пише він, — ніколи не визнавала щиро своїх справжніх імперіалістичних мотивів. Вона завжди намагалася довести, ніби піклується

⁷ Niebuhr R. Moral Man and Immoral Society, p. 40.

⁸ Niebuhr R. The Self and Dramas of History, p. 35.

⁹ Niebuhr R. Moral Man and Immoral Society, p. 3.

про благо й процвітання тих народів, які вона підкорювала»¹⁰. Цілком очевидно, що таке твердження є правильним лише щодо тих країн, які дотримувалися і дотримуються імперіалістичної політики, тобто щодо капіталістичних країн. І самому Нібуру добре відома неоколоніалістська політика США у Латинській Америці, однак, засуджуючи її, він не робить різниці між політикою імперіалістичною і миролюбною, дружньою політикою соціалістичних країн, так само як «не помічає» і протилежності між соціалізмом і капіталізмом.

Виходячи з твердження про одвічну гріховність «людської природи», не підвладну впливові соціальних чинників, Нібур та його однодумці змальовують історію відносин між народами і країнами як довгий ланцюг підступів, агресій і загарбань. Тим самим робиться спроба підвести під один знаменник імперіалістичну політику капіталістичних країн і політику країн соціалізму, що ґрунтується на принципах мирного співіснування. Безкорисливу допомогу Радянського Союзу національно-визвольному рухові, країнам, що розвиваються, Нібур намагається бездоказово виставити як експансіоністську, «русіфікаторську». І все це на тій підставі, що, як він гадає, «в історії ніколи не було нації, безкорисливої у своїх діях. Те ж саме з тією ж певністю можна сказати і про класові групи»¹¹.

Американський теолог виявився, як бачимо, неспроможним збагнути протилежність між соціалізмом і капіталізмом. Зрозуміло й те, на догоду кому Нібур і його однодумці називають, скажімо, братню допомогу соціалістичних країн народам Африки, Індії, В'єтнаму «імперіалістичною політикою». Тут їхня позиція збігається з позицією найреакційніших буржуазних політиків й ідеологів. Правлячі кола капіталістичних країн цілком влаштовують і їхні абсолютно безпідставні звинувачення соціалістичних країн у «придушенні свобод», «імперіалістичній політиці», «насильстві» тощо, і їхня абстрактна критика капіталістичного суспільства, яка зводиться зрештою до тверджень про людську гріховність і проповіді самообмеження. Американські філософи-протестанти висловлюють невдоволення суспільним устроєм, за якого вони живуть, і, здавалося б, розуміють, що тут «кожну людину втягнуто в процес механічного виробництва і споживання, і навіть духовне життя в усіх його формах перетворене на джерело прибутку й наживи»¹². Але це не змінює характеру їхніх концепцій як наукоподібної апологетики експлуататорського ладу, який, попри все, вони зображують найдоцільнішою формою суспільного устрою, що потребує лише удосконалення з позицій християнства. Проблеми становлення й розвитку людських спільностей, відносин дружби, співробітництва і взаємодопомоги між народами вони або ставлять у залежність від релігії або оголошують принципово нерозв'язними: це, мовляв, фатальна межа, яку людство подолати не в змозі.

Тільки класово упереджені люди можуть ігнорувати ті позитивні зміни у світі, які відбуваються нині завдяки успіхам світового соціалізму, невтомній діяльності КПРС, миролюбній політиці СРСР, інших країн соціалістичної співдружності. «Буквально на наших очах світ змінюється, і змінюється на краще»¹³, і ці зміни неспростовно свідчать, що встановлення і зміцнення відносин миру і співробітництва, братерської дружби і взаємодопомоги є не тільки можливим і доцільним, а й єдиним справді перспективним шляхом, який гарантує швидкий еко-

¹⁰ Ibidem, p. 105.

¹¹ Ibidem, p. 75.

¹² Tillich P. Theology of Culture. N. Y., 1964, p. 46.

¹³ Матеріали XXV з'їзду КПРС, с. 3.

номічний, соціально-політичний і культурний розвиток людства в майбутньому. Практичний досвід розвитку і зміцнення братерських відносин між народами, набутий соціалістичними країнами, є вагомим підтвердженням марксистсько-ленінського наукового положення про зміцнення дружніх зв'язків між цими країнами як умову їхнього всебічного розвитку. «Братерська солідарність країн соціалізму примножує могутність кожної з них, рівноправне економічне співробітництво додає до її власних ресурсів величезні можливості,— зазначив у виступі на Конференції комуністичних і робітничих партій Європи у Берліні тов. Л. І. Брежнев.— Глибокі, органічні і безперервно зростаючі дружні зв'язки між партійними, державними органами,.. громадськими організаціями, між мільйонами і мільйонами громадян дають змогу говорити про принципово нове явище — справжній братерський союз народів, спляних єдністю переконань і спільністю цілей»¹⁴. Тісне співробітництво країн-членів РЕВ, здійснюване на основі повної рівноправності, є, крім всього іншого, виявом доброї волі їхнього майже чотирьохсотмільйонного населення. Як бачимо, це масштаби, які набагато перевищують межі «інтимної соціальної групи» — цього, за Нібуром, осередку, ідеального для встановлення «гармонії».

Ясна річ, народження і розвиток таких відносин потребували не якогось «егоїзму» чи християнського самообмеження. Це був природний наслідок реального соціалізму. Дружба народів — це неоціненний здобуток робітничого класу, всіх трудящих, які, будуючи соціалізм і комунізм, втілюють у життя наукові принципи пролетарського інтернаціоналізму. Братерська дружба соціалістичних країн — це інтернаціоналізм у дії.

Соціалістична співдружність, як відзначив тов. Л. І. Брежнев у промові на VII з'їзді ПОРП, є «союзом цілком нового типу. Він ґрунтується не просто на спільності державних інтересів групи країн, а являє собою братню сім'ю народів, керованих марксистсько-ленінськими партіями, з'єднаних спільним світоглядом, спільними високими цілями, відносинами товариської солідарності і взаємної підтримки»¹⁵. Комуністична партія Радянського Союзу робить усе можливе, «щоб світова система соціалізму була дружною сім'єю народів,.. сім'єю згуртованою і міцною, в якій люди землі бачили б прообраз майбутньої світової співдружності вільних народів»¹⁶, — підкреслив тов. Л. І. Брежнев.

Тенденція до створення єдиного світового соціалістичного господарства дедалі яскравіше виявляється мірою здійснення країнами-членами РЕВ Комплексної програми соціалістичної економічної інтеграції. Це створює сприятливі умови для дальшого успішного розвитку цієї співдружності, яку Перший секретар ЦК БКП тов. Т. Живков назвав «найбільш динамічною» у світі¹⁷, для здійснення цілої низки спільних програм, спланованих на багато років наперед. «Разом з розквітом кожної соціалістичної нації, зміцненням суверенітету соціалістичних держав,— зазначається у Звіті Центрального Комітету XXV з'їздові КПРС,— все тіснішими стають їхні взаємозв'язки, виникає все більше елементів спільності в їх політиці, економіці, соціальному житті, відбувається поступове вирівнювання рівнів розвитку. Цей про-

¹⁴ За мир, безпеку, співробітництво і соціальний прогрес у Європі. К., 1976, с. 16.

¹⁵ Промова тов. Л. І. Брежнева на VII з'їздові ПОРП. «Радянська Україна», 1975, 10 грудня.

¹⁶ Брежнев Л. І. Ленінським курсом, т. 3. К., 1971, с. 197.

¹⁷ «Правда», 1976, 30 березня.

цес поступового зближення країн соціалізму цілком певно проявляється нині як закономірність»¹⁸.

У становленні і зміцненні відносин дружби й співробітництва між народами, отже, менш за все можна сподіватися на релігію чи теологію, як це намагаються зобразити американські філософи-протестанти Нібур, Тілліх, Флюеллінг, Хоккінг, Брайтмен та ін.

Практика сучасного суспільного життя переконливо свідчить, що єдино правильним є марксистсько-ленінське розв'язання проблеми встановлення нових, дружніх, братерських, відносин між людьми і що невід'ємною рисою таких відносин є їхній соціалістичний характер, розвиток засад пролетарського інтернаціоналізму. «Ми — міжнародники, інтернаціоналісти,— підкреслював В. І. Ленін.— Ми прагнемо до тісного об'єднання і повного злиття робітників і селян усіх націй світу...»¹⁹. І саме цей політичний курс світового соціалізму є нині визначальним чинником, що формує, зміцнює відносини мирного співіснування і співробітництва між народами.

* * *

Проблема становлення і розвитку отношений взаимовыгодного сотрудничества между народами является ныне одним из наиболее актуальных вопросов современной общественной жизни. Материализация разрядки, неоспоримые успехи стран социализма, создавших подлинно братское содружество народов, основанное на взаимном уважении, равноправии, дружбе и сотрудничестве, высокие принципы пролетарского интернационализма, воплощенные во взаимоотношениях между коммунистическими партиями, единство и солидарность, органически присущие международному рабочему движению,— все это показывает, на какой социальной основе возможны справедливые, дружеские, взаимовыгодные отношения между людьми и народами. Развитие отношений дружбы и сотрудничества является одной из главных социальных задач рабочего класса, всех трудящихся, решаемой ими в процессе строительства социализма и коммунизма.

Пытаясь приуменьшить значение политики разрядки и сотрудничества, проводимой Советским Союзом, социалистическими странами, буржуазные теоретики изобретают разного рода идеологические мифы, распространяют абсурдные утверждения, искажающие отношения дружбы и сотрудничества между народами этих стран. Этому стереотипу верны американские философы-протестанты Тиллих, Хоккинг, Флюеллинг, Нибур и другие, которые выдвигают в качестве альтернативы марксизму-ленинизму теологические доктрины, рекламирующие «братство во Христе» как идеал и образец для всех стран и народов.

Исходя из утверждений о неискоренимой греховности человека, его «позвечном эгоизме» и себялюбии, американские теологи пытаются доказать, что установление отношений дружбы и сотрудничества — прерогатива религии. Однако анализ основных положений, выдвигаемых теологами, выявляет их антинаучный, спекулятивный характер. Ради утверждения примата веры Нибур и его коллеги идут на искажение и подтасовку фактов, клевету на социализм, пытаются дискредитировать марксизм-ленинизм, политику мирного сосуществования, разрядки и сотрудничества между странами и народами. Положения, выдвигаемые американскими философами протестантизма, являются одной из форм апологии капитализма и объективно направлены не на преодоление преград, которые возводит между народами капитализм, а на сохранение эксплуатации и порабощения, разобщенности и вражды между людьми.

¹⁸ Матеріали XXV з'їзду КПРС. К., 1976, с. 6.

¹⁹ Ленін В. І. Повне зібр. творів, т. 40, с. 41.

Про структуру, функції і типологію продуктивних сил

Одним з найважливіших завдань історичного матеріалізму, а також й інших суспільних наук є дослідження продуктивних сил. Зростає інтерес до їх дальшого вивчення пов'язаний насамперед з науково-технічною революцією, яка сприяє якісному перетворенню суспільного виробництва, становленню продуктивних сил комунізму. На XXV з'їзді КПРС тов. Л. І. Брежнев відзначив, що «істотно важливим є поглиблене дослідження питань, які стосуються тенденцій розвитку нашого суспільства, його продуктивних сил»¹. Деякі з цих питань і розглядаються у рецензованій монографії*.

У нашій літературі висловлено багато міркувань про складові частини продуктивних сил. Однак єдиної думки про їх структуру поки що немає. Отож, не дивно, що в монографії цьому питанню приділяється велика увага.

Плідним є підхід автора до розгляду сучасних продуктивних сил, які трактуються ним як соціальна система. До її вивчення застосований структурно-функціональний аналіз. На цій основі автор доходить висновку, що продуктивні сили мають чотири взаємопов'язані компоненти: люди (працівники) з їх здатністю до праці; засоби праці; предмет праці, профільований здебільшого попередньою людською діяльністю; наука, яка перетворюється на безпосередню продуктивну силу (с. 15).

У книжці виявлені функції, виконувані кожним із цих всезагальних елементів системи продуктивних сил, проаналізовані їх структурно-функціональні відношення, що складаються як координаційні і субординаційні зв'язки. Перший вид зв'язків дозволив з'ясувати місце структурного компонента у рамках цілісної системи, а другий — його роль у системному об'єкті. Такий підхід до вивчення продуктивних сил дав можливість автору дослідити структуру і функціональну роль, властивості кожного з компонентів цієї системи у ре-

альному житті, об'єктивній дійсності, що повсякчас змінюється.

Спираючись на ідеї класиків марксизму-ленінізму, партійні документи, великий науково-дослідний матеріал, Ю. Х. Капелян піддає аналізу кожний компонент продуктивних сил. Позитивним є й те, що всі вони розглядаються з боку впливу на них науково-технічної революції. Саме з таких позицій автором усебічно розкривається суть сучасних засобів праці, зокрема автоматично керованої техніки. Він показує, що автоматизація диктується не тільки технічними потребами, а передусім потребами соціальними. З допомогою автоматизації збільшується випуск продукції, знижується її собівартість, поліпшується якість роботи і матеріальних благ, що виробляються, підвищується продуктивність праці.

З урахуванням нових процесів, які охоплюють сучасне матеріальне виробництво, досліджується автором і функціональна роль науки у системі продуктивних сил. Науку він слушно розглядає як духовний фактор виробництва, а її головне призначення розкриває у генезисі й еволюції цієї сфери людської діяльності як продуктивної сили. У монографії показано, що матеріальною основою зростання продуктивної ролі науки є машинне виробництво. У докапіталістичних формаціях матеріальне виробництво, яке спиралося на ручні знаряддя праці й емпіричні знання, особливо не потребувало безпосереднього прикладення науки. І тільки із запровадженням машини наука стає продуктивною, а потім і безпосередньою продуктивною силою суспільства.

Заслужовує на схвалення думка автора про те, що «раніше наука була самостійним компонентом невиробничої, духовної сфери життя суспільства. Відтепер вона набула самостійної, духовної функції і у сфері матеріального виробництва, стаючи продуктивною силою» (с. 62). Вона збагачує працівника теоретичними знаннями, істотно впливає на його кваліфікацію і майстерність, на культурно-технічний рівень виробника матеріальних благ. На думку автора, наука здатна повною мірою стати безпосередньою продуктивною силою за умови відсутності класових антагонізмів

¹ Матеріали XXV з'їзду КПРС. К., 1976, с. 81.

* Капелян Е. Х. Производительные силы: структура, функции, типология. Минск, «Наука и техника», 1976. 190 с.

і перетворення автоматизації на загальну матеріальну основу виробництва.

Суспільство розвивається мірою того, як люди оволодівають силами природи, освоюють і перетворюють матеріальний світ. І не випадково у монографії приділена найбільша увага з'ясуванню місця і ролі людини-працівника у системі продуктивних сил. Тут піддається критиці усе ще вживана формула про знаряддя праці як про найбільш рухомий, революційний елемент продуктивних сил. Справді, робить висновок автор, знаряддя праці видаються найбільш рухомими. Але причина їх функціонування — людська активність, вони є наслідком як живої, так і оречевленої праці.

Розкриваючи діалектичний зв'язок особистісного (людського) і речового елементів продуктивних сил, автор підкреслює, що людський елемент — головний у продуктивних силах, першоджерело їх зміни і розвитку. Це так, вважає він, тому що, по-перше, людина своєю працею здійснює виробничий процес, організовує виробництво. Вона відшуковує в природі або сама створює предмет праці (вона ж і творець засобів праці). З'єднуючись певним чином із засобами виробництва, люди виробляють потрібні їм продукти, життєві блага. По-друге, тому що наука стає продуктивною силою тою мірою, якою люди пізнають закони природи і застосовують досягнення природознавства у виробництві. По-третє, тому що здатності робочої сили вдосконалюються відповідно до створених людьми речових продуктивних сил, у яких оречевлені теоретичні і практичні знання, виробничий досвід і трудові навички попередніх поколінь (с. 90—91).

Видається важливим те, що особистісний елемент розглядається у взаємозв'язку з наукою. Аналізуючи їх співвідношення, автор зазначає, що людина у системі продуктивних сил має примат не тільки перед речовим елементом, але й перед наукою. Люди пізнають закони природи, свідомо і цілеспрямовано їх використовують для розвитку виробництва.

У книжці докладно оцінюється кожний елемент системи продуктивних сил. Підкреслюючи провідне місце в ній людини-працівника, автор водночас не применшує і значення речових елементів. Розкрито їх взаємозумовленість, зворотний зв'язок. Вплив речових елементів на особу працівника починається з того, зазначає автор, що люди не вільні у виборі матеріальних продуктивних сил, що існують об'єктивно. Нове покоління працівників вступає у предметно-практичну діяльність, використовуючи наявну техніку і технологію, які стають вихідним пунктом, визначальною основою розвитку виробництва і самого працівника як представника нового покоління. У цьому розумінні можна говорити про вирішальну роль засобів праці у системі продуктивних сил.

У монографії спеціально розглядається питання про соціальну значущість продук-

тивних сил у загальному критерії суспільного прогресу. Аналіз розвитку продуктивних сил, і продуктивного працівника особливо, ведеться крізь призму загального вимірника суспільного прогресу. Продуктивні сили розглядаються у взаємозв'язку з виробничими відносинами. Їхня єдність, як відзначає автор, забезпечує безперервний розвиток суспільного виробництва, визначає спрямованість суспільно-історичного процесу.

Глибоко розроблене питання про критерії суспільного прогресу. Його загальний критерій, за визначенням Ю. Х. Капеляна, «полягає у стані розвитку продуктивних сил і у відношенні безпосередніх виробників до засобів виробництва як вираженні природи суспільного ладу» (с. 127). У нашій літературі рідко апелюють до особистісних продуктивних сил — до людини, до вдосконалення продуктивного працівника особливо. А в дійсності, слушно відзначає автор, розвиток самої людини, рівень досвіду працівника, його навички і знань є істотним мірилом зрілості суспільства. Оскільки прогрес людини як продуктивної сили — передусім питання про соціальну активність працівника, у монографії в розробці типології продуктивного працівника враховується arena його праці у поступальному розвитку суспільства, досліджуються структура, зміст і характер продуктивної праці.

Докладно аналізуються структурні компоненти продуктивної праці з метою визначення її змісту і характеру в конкретно-історичному перерезі як праці цілісної або часткової, добровільної або примусової. Матеріально-виробнича діяльність, яка вибирає у себе логічну, контрольно-управляючу, енергетичну, технологічну, транспортну трудові функції, зведена до фізичної і розумової сторін праці. Співвідношення інтелектуальної і фізичної праці визначається, як бачимо із здійсненого дослідження, історичною епохою і залежить не тільки від характерних для неї знарядь праці, але й від соціальних умов праці, способу з'єднання працівника із засобами виробництва. Це співвідношення автор розглядає у нерозривному зв'язку із соціально-історичними типами продуктивного працівника.

У книжці дана типологія продуктивного працівника, яка впливає з класифікації соціально-історичних типів продуктивного працівника, запропонованої В. І. Шинкаруком і Е. І. Суїменком. Типологія розроблена на основі аналізу конкретно-історичних форм продуктивної праці, складу трудових функцій основної маси безпосередніх виробників.

Такі головні питання, досліджені у монографії Ю. Х. Капеляна. Маємо сказати, що не з усіма положеннями, висунутими автором, можна погодитися. Окремі з них потребують дальшого обговорення і уточнення. Заперечення викликає одна з думок автора щодо складових елементів

продуктивних сил. В умовах науково-технічної революції зростає роль науки у сфері виробництва, вона стає безпосередньою продуктивною силою. І в монографії це положення достатньо обґрунтовується. Але те, що вона є четвертим елементом продуктивних сил — питання дискусійне, хоча дехто з дослідників дотримується такого погляду. Ми не можемо погодитися з цим насамперед тому, що наука дістає нині своє втілення у всіх частинах продуктивних сил. Мірою її розвитку вона дедалі більше зв'язуватиметься з виробництвом, але не як елемент, а як фактор, діюча причина.

Далі абсолютно правильно автор підкреслює значення людського елемента у продуктивних силах. А от твердження, що особистісний елемент є їхнім першоджерелом, потребує уточнення. Особистісному елементові справді належить головна роль у системі продуктивних сил. Але діяльність виробників матеріальних благ об'єктивно зумовлена матеріальними умовами суспільства. Розвиток продуктивних сил, і насамперед знярядь виробництва, є основою всього історичного розвитку. А у зв'язку з цим і міру влади людини над природою визначають засоби праці, вони характеризують і рівень її власного розвитку.

Гадаємо також, що не зовсім чітко автором висловлена думка про те, що в єдності продуктивних сил і виробничих відносин тільки продуктивні сили складають зміст способу виробництва. Адже структуру його складають продуктивні сили і виробничі відносини. І якщо змістом способу виробництва є лише продуктивні сили, тоді виробничі відносини не можна вважати

складовим елементом способу виробництва. До цього питання, нам здається, треба підходити з тієї позиції, що кожне матеріальне і духовне утворення має свій зміст і свою форму. Спосіб виробництва має як зміст, так і форму. Його змістом потрібно вважати певним чином упорядковані сукупності складових елементів і процесів. Спосіб взаємозв'язку становитиме форму способу виробництва.

Однак ці зауваження не применшують значення монографії, яка, на наш погляд, написана на високому теоретичному рівні. У ній досліджуються питання методології і теорії продуктивних сил, що набули нині величезної актуальності. На XXV з'їзді КПРС тов. Л. І. Брежнев зазначив, що «партія і держава потребують досліджень проблем, зв'язаних насамперед з всебічним розвитком виробництва і управління виробництвом, рекомендацій, які дають можливість істотно підвищити його ефективність»².

Праця Ю. Х. Капеляна характеризується глибиною аналізу, багато її теоретичних положень мають прямий вихід на розв'язання практичних завдань, що стоять перед суспільним виробництвом. Її сміливо можна рекомендувати виробничникам. Водночас її варто використати як навчальний посібник у технічних вузах — для підготовки майбутніх спеціалістів, організаторів суспільного виробництва.

С. І. ЧЕРКАСОВА,
С. М. КОМУНАРОВ

² Матеріали XXV з'їзду КПРС, с. 81.

Людина—найвища цінність соціалістичного суспільства

Соціалістичне суспільство вперше в історії людства створило реальні умови для всебічного розвитку людської особистості. Як зазначав на XXV з'їзді Комуністичної партії Радянського Союзу Генеральний секретар ЦК КПРС тов. Л. І. Брежнев, один із найважливіших підсумків бурхливого розвитку радянського суспільства — «це радянська людина. Людина, яка зуміла, завоювавши свободу, відстояти її в найтяжчих боях. Людина, яка будувала майбутнє, не шкодуючи сил і йдучи на будь-які жертви. Людина, яка, пройшовши всі випробування, сама невпізнанно змінилася, поєднала в собі ідейну переконаність і величезну життєву енергію, культуру, знання і вміння їх застосовувати. Це — людина, яка, будучи палким патріотом, була і завжди буде послідовним інтерна-

ціоналістом»¹. Піклування про людину-трудівника складає зміст усієї діяльності Комуністичної партії і Радянської держави.

Проблема гуманізму соціалістичного способу життя посідає значне місце в сучасній ідеологічній боротьбі двох соціальних систем. Критика буржуазних концепцій гуманізму, протиставлення їм принципів справжнього комуністичного гуманізму, втілення цих принципів у радянському способі життя — тема багатьох книжок і статей, що вийшли друком останнім часом в нашій країні.

В монографії І. С. Гонтаржевського і І. Є. Городиського «Людина — найвища

¹ Матеріали XXV з'їзду КПРС, К., 1976, с. 98.

цінність соціалістичного суспільства» * розгляд проблем гуманізму органічно поєднаний з аналізом проблем соціалістичного способу життя. Такий комплексний підхід дозволив авторам на великому фактичному матеріалі показати як «марксистсько-ленінський гуманізм не тільки теоретично обґрунтовує, а й практично утврджує працюючи людину як найвищу цінність і головне джерело суспільного розвитку» (с. 5), довести, що він становить найважливішу рису соціалістичного способу життя.

Соціалістичний спосіб життя, а отже, й притаманний йому комуністичний гуманізм органічно поєднують інтереси особи з інтересами суспільства. Колективізм, пролетарський інтернаціоналізм і соціалістичний патріотизм, громадська активність особи, повага до її прав, свободи і гідності — ось невід'ємні риси комуністичного гуманізму і соціалістичного способу життя. Висвітленню цих рис присвячені найвдаліші, на нашу думку, розділи (III і IV) монографії.

Здійснений тут змістовний аналіз соціалістичного способу життя як практичної реалізації соціалістичного гуманізму дозволив визначити і критерій гуманності. «Критерієм міри гуманності людини, її вчинків як члена суспільства є її участь у здійсненні планів комуністичного будівництва, боротьба за мир, демократію і суспільний прогрес. Гуманне і цінне все те, що сприяє торжеству комунізму у все-світньому масштабі» (с. 150).

Цікаві й роздуми авторів про переростання соціалістичного способу життя в комуністичний як процес реалізації творчих сил людини в усіх сферах її діяльності (с. 179).

Слід підкреслити, що в цих розділах авторам вдалось органічно поєднати виклад емпіричного матеріалу з його глибоким теоретичним узагальненням.

Грунтовним аналізом відзначається і розділ монографії, присвячений критиці антимарксистських концепцій людини.

У боротьбі з народниками, економістами і легальними марксистами, зазначають автори, В. І. Ленін одстоював і розвивав марксистське вчення про соціалістичну революцію як засіб досягнення гуманістичного ідеалу. «Діалектико-матеріалістичний підхід дав можливість В. І. Леніну конкретизувати і розвинути далі марксистську теорію людини, підняти комуністичний ідеал гуманізму на новий, вищий ступінь» (с. 82).

В останньому V розділі монографії піддані ґрунтовній критиці ті сучасні теорії буржуазного гуманізму (екзистенціалізм, філософська антропологія та неотомізм),

які спрямовують вістря своїх наклепів на марксистсько-ленінське вчення про людину, заперечують його гуманістичний характер. Тут переконливо показано, що хоча сучасна буржуазна філософія становить строкатий конгломерат різних напрямків, течій, шкіл, проте їхньою спільною рисою є антикомунізм. Автори цілком справедливо зазначають, що «останнім словом сучасної буржуазної філософії і соціології є концепція «деідеологізації», під прапором якої буржуазія вимагає, щоб трудящі відмовилися від ідей наукового комунізму, пропагує ідейне роззброєння робітничого класу, його союзників. Пропагування цієї концепції є проявом кризи сучасної буржуазної філософії, відображенням загальної кризи світового капіталізму» (с. 181).

Найбільш вдалі в цьому розділі сторінки, де розкривається справжня суть екзистенціалізму, що виступив з безпідставною претензією подолати «крайності ідеалізму і діалектичного матеріалізму» (с. 181). Проаналізувавши основні категорії, якими оперує екзистенціалізм (екзистенція, свобода, смерть та ін.), автори підкреслюють, що екзистенціалізм у своїй критиці капіталістичної дійсності неспроможний накреслити позитивну програму гуманізму, «не зміг піднятися до наукового розуміння місця і ролі людини в житті суспільства» (с. 189). Такою ж змістовною є критика філософської антропології і неотомізму, їх методологічних засад, які неминуче призводять до антинаукових і антигуманних висновків.

На жаль, автори не піддали такому ж ґрунтовному критичному аналізу концепції ревізіоністів та реформістів, які на ґрунті фальсифікації марксистсько-ленінського гуманізму об'єднуються з ідеологами буржуазії. Недоліком цього розділу є й недостатнє розкриття відмінностей і розумінні гуманізму антропологічним екзистенціалізмом і філософським антропологізмом. Деяка спрощеність викладу філософських засад різних течій буржуазного гуманізму, наголосення тільки на їх єдності, без розкриття особливостей кожної з них, не дає чіткого уявлення про плуралізм форм буржуазної свідомості.

Дослідження І. С. Гонтаржевського і І. Є. Городиського не позбавлене, на жаль, й інших хиб. Цей закид стосується насамперед, першого розділу монографії, в якому простежується історична доля гуманізму, розглядаються різноманітні домарксистські гуманістичні концепції. Передусім слід відзначити невдале, як на наш погляд, компонування матеріалу, що призвело до втрати чіткості теоретичного викладу, до смислових повторів у критиці домарксистських концепцій гуманізму. Тут, зокрема, висвітлюються погляди гуманістів епохи Відродження, соціалістів-утопістів, французьких просвітителів і матеріалістів XVIII століття, Л. Фейєрбаха, І. Канта, Гегеля, російських революціонерів-демократів. Водночас, в цьому ж та-

* Гонтаржевський І. С., Городиський І. Є. Людина — найвища цінність соціалістичного суспільства. К., «Вища школа», Видавництво при Київському державному університеті, 1976, 207 с.

ки розділі подається виклад Марксової критики капіталізму, з'ясовується неможливість розв'язання проблем гуманізму в рамках цього суспільного устрою, розглядаються проблеми співвідношення соціального і біологічного, відчуження, опредмечення і розпредмечення тощо. Вже самий лише перелік питань, порушених у невеликому за обсягом розділі (50 стор.), свідчить, що автори не впорались з великою кількістю матеріалу, «потонули» в ньому. І це не дивно. Неможливо охопити всю розмаїтість концепцій гуманізму шляхом емпіричного «перебору» поглядів кожного окремого мислителя. Слід було розглядати основні течії гуманізму, що ґрунтуються на певному світоглядному або методологічному принципі. Автори цього не зробили.

Таке довільне групування матеріалу, величезна кількість тем і концепцій зумови-

ли і дещо побіжний, поверховий аналіз теоретичних засад таких мислителів, як Кант, Гегель та інші. На розгляд їх концепцій відведено лише 2 сторінки. Тому, наприклад, і лишився нерозкритим зв'язок «етичного соціалізму» і правого ревізійнізму з вченням І. Канта. Декларативність і спрощеність викладу деяких концепцій домарксистського гуманізму і показу теоретичного зв'язку з ними сучасних буржуазних вчень особливо помітні на фоні усього наступного тексту, якому притаманні глибокий теоретичний аналіз і послідовність викладу матеріалу.

Попри всі ці недоліки монографія І. С. Гонтаржевського та І. Є. Городиського, безперечно, стане у пригоді всім, хто глибоко цікавиться проблемами соціалістичного гуманізму.

О. Є. ІЛЬЧЕНКО

Науково-технічна революція і діяльність особи

Науково-технічна революція, що розгорнулася нині, справляє великий вплив на всі сфери суспільного життя. Її соціальні наслідки мають різний характер залежно від суспільно-економічних і політичних умов, за яких вона відбувається.

Кінцевою метою науково-технічної революції в соціалістичних країнах є інтереси людини, вдосконалення її особистості, гармонійний всебічний розвиток кожного члена суспільства. Саме ці аспекти соціальних наслідків науково-технічної революції розглядаються у колективній монографії, підготовленій науковцями Інституту філософії АН УРСР*. У ній досліджуються проблеми впливу науково-технічної революції на розвиток особи, зокрема на структуру її діяльності, а також на природу і функціонування трудових колективів як головних осередків формування соціальної активності в умовах соціалізму.

Автори монографії виходять з того, що соціальні наслідки науково-технічної революції в розвинутому соціалістичному суспільстві позитивно позначаються, «по-перше, на розвитку і функціонуванні суспільства як цілісної системи; по-друге, на структурі, змісті і діалектиці розвитку суспільних відносин; по-третє, на соціальній діяльності людини, умовах її праці і побуту» (с. 8). Всі три напрями впливу НТР на соціалізм приводять до неухильного поліпшення життя людини, але останній —

найбезпосередніше пов'язаний з цим процесом. Предмет спеціального дослідження у рецензованій монографії і становлять гуманістичні наслідки НТР.

Ця надзвичайно важлива проблема до цього часу вивчалася недостатньо, що також зумовило інтерес авторів до з'ясування дедалі зростаючого впливу НТР на саму людину, на спосіб її життя.

Науково-технічна революція як матеріально-виробнича основа переходу до комунізму є вирішальним фактором удосконалення і ускладнення структури соціальної активності особи. Зазначене питання аналізується в першому розділі монографії, де розглядається діалектика НТР і соціалістичного способу життя, тенденції розвитку змісту праці і освіти на ґрунті НТР, зміни в характері соціально-психологічних регуляторів діяльності і поведінки людей, механізми формування громадсько-політичної активності особи в розвинутому соціалістичному суспільстві та ін.

Умови, рівень, якість, стиль, уклад життя — ці та інші складові способу життя змінюються як під безпосереднім, так і під опосередкованим впливом НТР. Але характер цих змін різний в умовах капіталізму і соціалізму. В розвинутому соціалістичному суспільстві удосконалюються структура діяльності і відносини людей.

Соціалістичний спосіб життя органічно пов'язаний із соціальною активністю людей, оскільки вона іманентна способу їх життя. Тому цілком слушно автори монографії розпочинають дослідження впливу НТР на соціальну активність особи з ана-

* Научно-техническая революция: личность, деятельность, коллектив. К., 1975, 342 с.

лізу діалектики НТР і соціалістичного способу життя. Вони зазначають, що «науково-технічна революція в умовах соціалізму, органічно поєднуючись з економічним, соціально-політичним і культурно-ідеологічним прогресом суспільства, сприяє зміцненню і розвитку соціалістичного способу життя і поступовому переростанню його в комуністичний» (с. 16).

У структурі соціальної активності особи в умовах розвинутого соціалізму головне місце належить праці. Її зміст і сфера здійснення величезною мірою визначають участь людини в інших формах і видах суспільної діяльності. Тому автори докладно спливаються на питанні про перетворення і вдосконалення функціонального змісту праці в умовах НТР.

Зміст праці найбезпосередніше пов'язаний з матеріально-технічною основою виробництва, він змінюється на основі і під прямим впливом НТР. Але він не може існувати у відриві від суспільної форми, яка детермінується насамперед панівними економічними, виробничими відносинами. Отож, зміни у функціональному змісті праці під впливом НТР відбуваються по-різному за соціалізму і за капіталізму. Тільки соціалізм відкриває безмежні можливості для здійснення НТР, для удосконалення на її основі змісту праці в усіх галузях народного господарства.

У монографії показано, що, на відміну від капіталістичного суспільства, у суспільстві соціалістичному перетворення у змісті праці є не просто стихійним наслідком НТР, а наслідком наукового соціального управління, результатом свідомої участі трудящих. Людина за соціалізму не тільки об'єкт, а й суб'єкт розвитку змісту праці на основі НТР. Автори монографії послідовно розкривають те, яке значення для розвитку змісту праці має автоматизація виробництва — одна з найхарактерніших ознак НТР у розвитку матеріально-технічної основи виробництва. Сучасний технічний прогрес спричиняє якісний стрибок у перетворенні знарядь праці, знаменує перехід від простого машинного виробництва до автоматизованого, яке дедалі менше потребує втручання безпосередніх виробників і поступово звільняє їх від участі в технологічних процесах. У монографії показано, що в ідеалі після цілковитої автоматизації виробництва людина як суб'єкт праці збереже за собою пізнавальну, прогностичну і частково регулятивну трудові функції, передавши всі інші знаряддя праці. Перетворення функціонального змісту праці ставить перед виробниками нові вимоги, зокрема щодо рівня загальних і спеціальних знань, творчого підходу до праці.

Удосконалення функціонального змісту праці дістає безпосередній вияв у змінах професійної структури суспільства. У монографії спеціальний розділ присвячений магістральним тенденціям перетворення структури зайнятості в розвинутому

соціалістичному суспільстві, суперечностями її розвитку. Докладно розглядаються процеси професійної диференціації, зростання кількості професій, породжених НТР. Щоправда, наукова вартість дослідження динаміки професійної структури суспільства, на нашу думку, була б значно вищою, якби автори з'ясували якісну відмінність між структурою зайнятості і професійною структурою, вони ж ці поняття по суті ототожнюють. Справді, значні зміни відбуваються в обох зазначених сферах, але фактори таких змін в них різні.

Безперечний науковий інтерес становить докладний аналіз питання про професійну орієнтацію молоді, а також практичні рекомендації для її поліпшення. Автори особливо підкреслюють, «що величезний вплив на формування соціалістичного способу життя і соціалістичного типу особи справляє освіта, яка є важливим фактором у здійсненні історичного завдання органічного поєднання науково-технічної революції з перевагами соціалізму як суспільної системи». (с. 92). У праці досліджується співвідношення економічного, соціального, особистісного ефектів зростання освітнього рівня народу; розглядаються реальні суперечності, породжувані зростанням освітнього рівня трудящих у наш час; переконливо доводиться перевага радянської системи народної освіти над елітарною; висуваються конкретні завдання, які має розв'язати загальноосвітня і вища школа.

Становить інтерес розділ, присвячений змінам соціально-психологічних регуляторів діяльності і поведінки людей. Головна увага спрямована на загальнотеоретичний аналіз структури, співвідношення, субординації (ієрархії) соціально-психологічних регуляторів діяльності і поведінки людини взагалі. Але, як не дивно, автори майже не згадують про вплив НТР. Поза зв'язком з НТР розглядається і проблема формування громадсько-політичної активності як риси особи. Роль НТР у змінах механізмів формування громадсько-політичної активності, підвищення вимог до структури і змісту такої активності, зворотний вплив зростаючої громадсько-політичної активності трудящих на успіхи науково-технічного прогресу і багато інших проблем, важливих з теоретичного і практичного погляду, в монографії не досліджуються.

Відомо, що в умовах комуністичного будівництва незмірно зростає значення соціального регулювання і управління, яке здійснюється на наукових основах і охоплює всі сторони і процеси розвитку суспільства. Тому цілком природна та велика увага, яку приділяють автори цьому питанню. Розглядаючи механізми регулювання і управління людською діяльністю, вони спливаються на стимулюванні трудової діяльності, ролі профорієнтації і профвідбору в системі управління трудовою активністю особи. Заслугує на схвалення підхід авторів до трудової сфери діяльності людини як головного об'єкта управління.

Плідним з теоретичного погляду є аналіз динаміки стимулів праці, механізмів профорієнтації і профвідбору. Але, на жаль, він також не пов'язаний авторами з впливом НТР. Те саме можна сказати про розгляд змін у структурі стимулів праці, нових вимог до профорієнтації і профвідбору. Крім того, автори надто захоплюються дослідженням структури детермінації активності як такої і лише побіжно зачіпають проблему регулювання і управління нею. Без зв'язку з НТР програє і безперечно цікавий з теоретичного боку критичний аналіз буржуазних концепцій мотивації поведінки.

У книжці з'ясовуються різні аспекти внутрішньокolleктивних відносин в процесі НТР. Трудовий колектив в умовах розвинутого соціалізму є найважливішим елементом соціальної структури, осередком діяльності особи, тією сферою, в якій вона дістає можливості для самоутвердження і самовдосконалення.

Останнім часом радянські вчені приділяють велику увагу вивченню різних сторін діяльності колективу, структури детермінації міжколективних і внутрішньокolleктивних відносин, їхньої ролі в удосконаленні особи та ін. Особливо докладно автори сприяються на найменш досліджених проблемах соціології і психології колективу. Навіть у традиційних, так би мовити, питаннях вони виявляють нові аспекти, що становлять теоретичний і практичний інтерес.

Це стосується, зокрема, питання про колектив як осередок життєдіяльності особи в умовах розвинутого соціалізму. Значний науковий інтерес становить дослідження ролі колективу як основи і осередка соціалізації людини, становлення основних характеристик особистості, включення індивіда до різних сфер суспільної активності. «Через соціалістичний трудовий колектив здійснюється практичне включення індивіда в соціальну організацію. Основні характеристики соціального становлення індивіда в соціалістичному суспільстві визначаються характером і змістом праці. Разом з цим значну долю своєї участі в інших сферах життя суспільства людина також реалізує або на підприємствах, в колективі, або з його допомогою (с. 20) зазначають автори. Саме через трудовий колектив індивід залучається до інших сфер життя суспільства, задовольняє свої потреби в спілкуванні, у громадсько-політичній і культурній діяльності.

Розкриваючи механізм соціалізації індивіда в колективі, автори підкреслюють практичну значущість дослідження соціально-психологічної структури колективів, соціально-психологічних типів осіб, що їх складають, і врахування здобутих результатів у соціальному регулюванні. Науково-технічна революція, з одного боку, створює об'єктивні умови для принципово нового підходу до регулювання поведінки особи в колективі, а з другого — породжує дедалі

більшу потребу в ньому через ускладнення формальних і неформальних внутрішньокolleктивних зв'язків. НТР спричиняє більшу й більшу взаємодію економічних і соціальних процесів, посилює взаємозалежність розв'язання соціальних проблем. Наукова організація праці як засіб регулювання виробничої діяльності колективів в умовах розвинутого соціалізму перебуває в діалектичному зв'язку з соціальним регулюванням і управлінням.

Досліджуючи соціально-психологічну структуру колективів, автори книжки роблять спробу розкрити природу і механізми їх соціального регулювання. Таке регулювання має ґрунтуватися на врахуванні всіх компонентів соціально-психологічної структури колективів: соціально-психологічних якостей, відносин і функцій членів колективу. Тільки у соціалістичному суспільстві, де відсутні антагоністичні суперечності між інтересами окремих соціальних груп, складаються об'єктивні умови для формування оптимальної соціально-психологічної структури колективів, для гармонійного поєднання формальної і неформальної регуляції діяльності членів колективу.

Соціально-психологічні аспекти стабільності кадрів підприємств автори висвітлюють виходячи з того, що «праця як комплексний процес не може ефективно здійснюватися без врахування її психологічних і соціально-психологічних моментів» (с. 241), які вирішальною мірою залежать від внутрішньокolleктивних відносин. Стабільність і плінність кадрів залежать не тільки від об'єктивних умов, а й від якості регуляції й управління. Для постійного піднесення наукового рівня управління потрібні широко використовувати соціально-психологічні методи.

«В загальному колі питань, спрямованих на реалізацію завдань вдосконалення управління виробництвом, одне з важливих місць належить вивченню психолого-педагогічних методів управління виробничим колективом» (с. 259), — читаємо в монографії і знайомимося із сутністю, можливостями цих методів у зв'язанні складних завдань соціального управління, а також з практичними рекомендаціями щодо їх використання. НТР не тільки висуває підвищені вимоги до різних сфер соціального управління, потребує постійного удосконалення його методів, а й передбачає піднесення наукового рівня управління. Автоматизовані системи управління (АСУ) відіграють дедалі більшу роль у житті соціалістичного суспільства, застосовуються не тільки в сфері господарського життя, а й в інших, зокрема культурній. У праці досліджується місце і роль людського фактора в автоматизованих системах управління підприємствами (АСУП). Автори підкреслюють, що «розгляд АСУП не тільки як економічної, кібернетичної, організаційно-технічної і соціальної системи, але і як людино-машинного комплексу передбачає

застосування інженерно-психологічного проектування (ІПП) як суттєво важливого аспекту розробки нової системи» (с. 288). Вивчення взаємодії людини з іншими елементами АСУП має безперечне теоретичне і прикладне значення для вдосконалення всієї структури господарського і соціального управління в соціалістичному суспільстві.

Заключний розділ монографії присвячений діалектиці НТР і способу життя людей. Спосіб життя розглядається передусім як об'єкт соціального регулювання. Тут цілком слушно йдеться про потребу в науковому прогнозуванні розвитку способу життя і, відповідно, в розробці методологічних основ цього прогнозування. Удосконалення способу життя і формування вищого типу особи аналізується у діалектичній єдності.

У процесі комуністичного будівництва складається єдиний для всіх членів суспільства спосіб життя, зумовлений тим революційними перетвореннями, що здійснюються в економіці, політиці і культурі. В умовах розвинутого соціалізму цілеспрямоване соціальне регулювання способу життя є важливим фактором удосконалення особистості. Соціальне регулювання способу життя людей передбачає розкриття причинно-наслідкових і кореляційних залежностей між компонентами середовища, елементами способу життя і соціальними характеристиками особи, різними елементами структури її поведінки. З огляду на це автори зазначають, що потрібне глибоке вивчення як соціалістичного способу життя загалом, так і окремих соціальних груп суспільства, оскільки в межах загальних характеристик соціальної активності за соціалізму ще зберігаються істотні відмінності в способі життєдіяльності окремих верств суспільства.

Безперечний теоретичний і практичний інтерес становить спроба авторів виявити параметри залежності розвитку способу життя і вдосконалення соціальної структури суспільства. Без розкриття змісту і врахування такої залежності не можна забезпечити належного наукового рівня прогнозування, планування і регулювання соціального розвитку суспільства в цілому і окремих ланок його структури зокрема.

Плідним з теоретичного погляду є дослідження сутності, методики і завдань прогнозування того, як розвиватиметься життя суспільства, його структура і основні елементи, а також розробка методики прогнозування розвитку особи в умовах НТР. У монографії аналізуються основні вимоги, яким має відповідати науковий прогноз, соціальні і гносеологічні фактори його здійснення, застосування у практиці. Автори підкреслюють, що «соціальне прогнозування для соціалістичного суспільства має особливе практичне значення. Без нього немислиме науково обгрунтоване управління суспільними процесами, в тому числі і процесом формування людської особистості» (с. 320). Система наукового прогнозування, програмування, управління всією сукупністю суспільних відносин як на рівні суспільства загалом, так і в окремих його підструктурах неухильно розширюється і вдосконалюється. У цьому теж одна з величезних переваг соціалізму.

Радянськими і зарубіжними вченими-марксистами чимало зроблено для з'ясування сутності і різноманітних соціальних наслідків НТР, але дослідження цих проблем не втрачає актуальності. Важливим внеском у цю роботу є рецензована монографія.

В. Ф. БЕЗПАЛЬЧИЙ

Релігія як соціально-історичний феномен

Серед науково-атеїстичних видань останніх років особливу увагу науковців, викладачів і пропагандистів наукового атеїзму привернула книжка Є. К. Дулумана¹, яка є актуальною як в теоретичному, так і в практично-прикладному плані. В ній ґрунтовно осмислено ряд питань теорії наукового атеїзму, здійснено широке узагальнення досягнень у дослідженні релігії як суспільного явища.

Перший розділ праці з'ясовує основні засади наукової методології критики і розкриття феномену релігії. Є. К. Дулу-

ман показує, що критично-наукове осмислення релігійної ідеології можливе лише при встановленні тих об'єктивних соціально-економічних чинників, які зумовлюють її виникнення і відтворення, лише при класово-партійному підході до цього феномену, лише при науково-матеріалістичному з'ясуванні тих проблем, які відображує релігійна свідомість спотворено, лише при розгляді релігійних ідей в процесі їх становлення і конкретно-історичної зумовленості. Автор спеціально наголошує, що без викриття соціально-реакційної ролі релігії, науково-атеїстична її критика втрачає свою актуальність і цілеспрямованість.

¹ Дулуман Є. К. Релігія як соціально-історичний феномен, К., 1974, 264 с.

Значну увагу Є. К. Дулуман приділяє розкриттю змісту різноманітних засобів наукової критики релігійних ідеологічних побудов, показуючи, що ми не повинні нехтувати ні формальнологічною, ні іманентною критикою релігійних вірувань. «Хибність релігійних учень,— підкреслює він,— криється не стільки у порушенні логічних законів побудови умовисновків та суджень, скільки у посилках, з яких вони виходять» (с. 23). Тому потрібно насамперед спростувати ті посилки, з яких виходять захисники релігії, з'ясувати, чому помиляється людина, що було основою саме такого характеру релігійних помилок. Рецензована книжка написана на основі глибокого осмислення багатого фактичного матеріалу, результатів конкретних соціологічних досліджень, на основі критичного аналізу різноманітних видань релігійної літератури.

Окремий розділ праці присвячується з'ясуванню специфічних рис релігійної свідомості, зокрема її місця в системі форм суспільної свідомості, особливостей об'єкта і форм релігійного відображення. Автор слушно наголошує на тому, що «відношення кожної форми суспільної свідомості до релігії неоднакові як за змістом, так і за історично конкретними виявами» (с. 56). Проте релігія завжди непримиренно ставиться до всього здорового і позитивного, що є в інших формах суспільної свідомості, і, будучи найширшою за обсягом відображення світглядною формою, намагається підпорядкувати собі всі інші. Відповідно до цього в книжці на конкретних прикладах розглядається в теоретичному та історичному аспектах співвідношення релігії з філософією, мораллю, мистецтвом і наукою.

Виходячи із слів К. Маркса, що «релігія сама по собі не має змісту», що «її джерела знаходяться не на небі, а на землі», автор як об'єкт релігійного відображення розглядає ті природні і суспільні явища, процеси, сили, що панують над людиною в її повсякденному житті. Соціально-економічний прогрес суспільства постійно змушує об'єкт релігійного відображення. Як зауважує Є. К. Дулуман, зростання у повсякденному житті радянських людей ролі творчої діяльності остаточно ліквідує умови для релігійного відображення у найважливішій для релігії сфері — буденному житті віруючих.

З'ясовуючи специфіку релігійного відображення, автор виходить з відомого положення Ф. Енгельса, що в релігійних уявленнях земні сили набувають форми неземних. Уявлення про надприродне, віра в його реальне, незалежне від людини існування і є тією, на думку Є. К. Дулумана, формою, за допомогою якої релігія відображує дійсність, тією ознакою, яка відрізняє релігійну свідомість від інших її форм. З'ясування цього питання є досить важливим, оскільки останнім часом деякі дослідники беруть під сумнів цю

специфіку релігійного відображення. До того ж, у нашій літературі досі немає всебічного аналізу поняття про надприродне як специфічне уявлення релігії. У рецензованій книжці цей аналіз займає належне місце і є вихідним принципом дослідження суті релігійної свідомості. «Специфіку релігійної форми відображення,— пише автор,— можна в основному звести до розкриття специфіки уявлень про надприродні істоти, оскільки всі наші уявлення про надприродне або ототожнюються, або випливають з них. А оскільки надприродне — це лише створене силою людської думки уявлення про надприродне, то сама форма релігійного відображення може бути розкрита» з допомогою аналізу релігійних уявлень про нього (с. 75).

Полемізуючи з тими, хто розглядає релігійне відображення лише як конкретно-чуттєве, Є. К. Дулуман зауважує, що не можна нехтувати тим, що «багато релігій з давніх-давен пропонують своїм послідовникам вірити не в конкретного, чуттєво-доступного, а в абстрактно-означеного бога» (с. 77). На думку автора, найбільш вдало, повно і точно специфіку релігійного відображення, уявлення про надприродне можна висловити терміном «уособлення». Ступінь і форма релігійного уособлення можуть бути різними — від якоїсь розлиті в природі, невизначеної самоусвідомленої сутності до уявлення про бога у вигляді людини (с. 82). Віра в існування уособленого надприродного і характеризує власне релігійну форму відображення.

Автор, висловивши своє ставлення до існуючих поглядів на структуру релігії і піддавши ґрунтовній критиці її богословське розуміння, зазначає, що «феномен релігії є не стільки психологічний, скільки соціальний» (с. 90). Без урахування цього не можна розкрити структуру релігійної свідомості. Автор розглядає такі основні елементи релігійного комплексу, як релігійний концептуальний елемент, релігійний культ, релігійні почуття. Між названими елементами відсутня чітка конкретно-чуттєва межа. Лише осмислення специфічних рис цих трьох елементів дає можливість з'ясувати зміст кожної окремої релігії, розрізнити конкретні вияви релігійності. Проте ознака надприродного однаковою мірою притаманна всім елементам релігії.

Більшість дослідників вважають основним елементом релігії той, який виступає своєрідним продуктом інтелектуальної діяльності, однак називають його по-різному. Автор не погоджується з тим, щоб назвати цей елемент «міфологічним», «релігійною ідеологією», «релігійним уявленням» і пропонує називати його «концептуальним». «Специфіка цього елемента полягає в тому, що він покликаний виражати собою надприродне або прийнятні органічно пов'язувати щось з надприродним» (с. 92). Концептуальний елемент релігії несе певну інформацію, повідомляє про щось. Однак він має непрезентативний та

некогнітивний характер, інакше кажучи, пов'язаний з вірою в надприродне, якого немає насправді, і тому не має в реальності адекватного аналога. Саме тому інформативна достовірність концептуального елемента релігії не витримує будь-якої об'єктивної перевірки і сприймається лише на сліпу віру.

Значна увага в монографії приділяється розкриттю причин виникнення релігії. Орієнтування свідомості на творення релігійних фантомів зумовлюється соціальними чинниками, які й виступають у ролі справжніх причин релігійності. Внаслідок виробничої і культурної відсталості первісна людина перебувала в постійній залежності від навколишньої природи, у постійній боротьбі з її стихіями. Все це породжувало в людині загострене відчуття відчаю, пригнічену усвідомленість залежності від невідомих їй сил. Саме тут слід шукати і соціальні, і психологічні, і гносеологічні корені релігії. На основі цього, як правильно відзначає Є. К. Дулуман, виникають фетишистські уявлення, які власне й були основою для формування в свідомості людей уявлень про надприродне.

Аргументованим є висновок автора, що відтворення релігії в історичному процесі докорінно відрізняється від її зародження і первісного формування. Якщо на початку свого існування релігія відтворювалася самим ладом первіснообщинного суспільства, то з появою класового розшарування контроль за її відтворенням переходить до пануючих класів і інституту жерців.

В нові соціальні умови потрапляє релігія після перемоги соціалістичної революції. Виявлення причин відтворення релігії за соціалізмом — справа і теоретичного і конкретно-соціологічного дослідження. У праці розглядаються такі основні причини відтворення релігії, як виховання в релігійній сім'ї, місіонерська діяльність, вплив різних індивідуально-психологічних чинників, які інколи штовхають людину до релігійності.

Є. К. Дулуман намагається також розкрити механізм відтворення релігійності. На особливу увагу щодо цього заслуговує аналіз процесу насадження та закріплення релігії в індивідуальній свідомості. «Більш близьке знайомство з віруючим, — зазначає автор, — показує, що його глибока суб'єктивна релігійна переконаність не є результатом вивчення або навіть докладного знайомства з релігією. Ступінь релігійності не пропорціональний ступеню обізнаності віруючого з релігією. ... Тут спостерігається навіть протилежна залежність: чим менше віруючий знає свою релігію, тим більше він відданий їй» (с. 153).

Вплив сім'ї, а також суспільства, в якому панує релігія, визначають усі форми вияву релігійності — віросповідання, особливості культу, психологічні реакції тощо. Відповідно до цього під впливом релігійного середовища у людини, крім психо-

гічного стереотипу, формується ще й певна установка на сприйняття та інтерпретацію дійсності. «Установка пропускає весь потік інформації через вибірковий фільтр, і тільки те, що проходить через нього, набуває змісту для віруючого» (с. 159). Аналіз автором питання про релігійну установку має велике значення, оскільки дає можливість встановити найефективніші форми науково-атеїстичної роботи.

Зважаючи на те, що релігія не має своєї власної історії, а є похідною від історії людства, її генезис не можна розглядати у відриві від конкретно-історичних умов діяльності людей. Автор вважає «некоректним завданням» пошук найпервісної конкретної форми релігії. На його думку, з науковою достовірністю можна говорити лише про становлення форми релігійного відображення взагалі. Перші уявлення про надприродне — в гносеологічному плані — були породжені уособленням, яке виникло на основі самоаналогії. Є. К. Дулуман показує, як на основі змін в соціально-економічній сфері суспільного життя відбувається ускладнення релігійного феномена — виникнення і еволюція форм одухотворення, поява політеїзму і перехід до монотеїзму. Він слушно вказує на ту важливу роль, яку відіграла казка жерців у модифікації форм релігійної віри, підкреслюючи, що без врахування впливу жерців неможливо зрозуміти і з'ясувати багато явищ в генезисі і становленні конкретних історичних релігій. Без жерців не могла сформуватися віра в існування монотеїстичної та абстрактно описової надприродної сили. «Віра в монотеїстичного бога, перш ніж стати вірою простих віруючих, на цілі століття раніше дозріла в головах філософів та жерців» (с. 172). Важливим є аналіз генотеїзму як такої перехідної форми від політеїзму до монотеїзму, коли в «небесному пантеоні» виділяється один бог як головний. Цікавим є міркування автора про те, що іудаїзм став монотеїстичною релігією менше як 1000 років тому, під значним впливом уже сформованого монотеїзму християнства та ісламу. У вірі в існування монотеїстичного та абстрактного бога форма релігійного відображення знаходить своє історичне завершення. Останню думку автор підтверджує, аналізуючи консерватизм і модернізм у релігії, пристосування її до сучасних умов.

Однією із причин пристосування Є. К. Дулуман вважає те, що віруючий за соціалізму водночас є і релігійною людиною і, здебільшого, чесним трудівником, який знає вплив комуністичної ідеології, беручи поруч з невіруючими участь у побудові комунізму. Оскільки вказані вище дві сторони практично збігаються в особі того самого віруючого, то він «намагається ідеологічно, теоретично сумістити несумісне — релігійні ідеї з ідеями комунізму» (с. 180—181). На останнє змушені зважати проповідники релігії. Тому богословська модернізація, на думку автора рецензованої пра-

ці, є похідною від практичної модернізації релігії з боку рядових віруючих. Але якщо модерністську тактику богословів слід безпощадно розвінчувати, то зовсім інше ставлення повинне бути у нас до модернізації релігії з боку рядового віруючого. Цей процес, як підкреслював Ф. Енгельс, «має в собі задатки, розвиток яких міг би привести до атеїзму»².

Автор докладно спиняється на тому, що важливим чинником кризи релігії в сучасних умовах виступає науковий атеїзм, зазначаючи, що «в усі минулі періоди криза релігії протікала в умовах, коли замість однієї релігії пропонувалася якась інша. Тепер ніяка реальна «нова» релігія на заміну «застарілої» не пропонується. Справжньою і всебічною альтернативою всієї релігії, яка перебуває в стані кризи, виступає атеїзм» (с. 201).

З'ясовуючи соціальні функції релігії, Е. К. Дулуман вказує на важливість врятування при цьому двох аспектів — науково-теоретичного і політичного. Він піддає аргументованій критиці богословів і буржуазних дослідників релігії, які, розглядаючи її через звелчення в ній індивідуального на протигагу суспільному, твердять, що релігія задовольняє нібито такі потреби особи і суспільства, які, крім неї, ніщо задовольнити не може. «Незважаючи на те, що релігія не може функціонувати, не переломлюючись через особу віруючого, її не можна розчиняти у суб'єктивному. Кожний особистий релігійний довід залежить від суспільного, він є вторинним за всіма показниками: за часом виникнення, змістом, спрямованістю тощо» (с. 205).

Соціальні функції релігії не є сталими, вони історично змінюються, визначаючись, з одного боку, станом суспільного буття в той чи інший період історії, а з другого — специфікою самої релігії. У праці висвітлюються світоглядна, компенсаторна та інтегративна функції релігії, показується обмеженість кожної з них. Зокрема зазначається, що релігія виконувала роль значного дезінтегратора суспільства, оскільки відвертала людину від участі у розв'язанні суспільних завдань, насаджувала ненависть до інших людей, зокрема прибічників інших релігій і представників інших національностей, так званих невірних. Автор показує, що релігія «вибірково інтегрувала лише ті принципи, які зміцнювали в суспільстві експлуататорські класи» (с. 216).

Останнім часом у немарксистських дослідженнях релігії значне місце відводиться так званому ціннісному її аналізу. Буржуазні соціологи оголошують релігію «добром», «найвищою цінністю», оскільки вона нібито корисна для поширення багатьох інших цінностей. З цього приводу Е. К. Дулуман зауважує: «При віднесенні до категорії цінності слід брати до уваги не

стільки суб'єктивні переживання індивіда, скільки об'єктивний зміст того, що відноситься, інтерес прогресивного і гармонійного розвитку особи, суспільства загалом. З цього погляду релігія дає віруючим уявне, ілюзійне задоволення потреб. Тому релігія — це протигічність. Вплив її на людей, на процес розвитку суспільства завжди негативний» (с. 219).

Завершується рецензована праця осмисленням проблем історичної минулості релігії, критикою буржуазних релігійно-футурологічних концепцій, які останнім часом набирають грубого сциєнтистско-технологічного характеру. Зокрема, американський богослов Р. Фітч твердить, що в майбутньому функції релігії повністю візьме на себе наука, а функції священників і спастелів — вчені. Інші вважають, що намірала потреба створити якусь нову релігію, яка об'єднувала б все людство. Особливу активність тут виявляють унітаріяниці, які пропонують до універсальної релігії включити все «хороше» від існуючих тепер релігій. Над створенням нової релігії в Західній Європі і Америці навіть працюють спеціальні установи.

Як зазначає автор рецензованої праці, своїми пошуками «нової релігії» теологи виконують соціальне замовлення панівних класів, для яких стара релігія уже недостатня для одурення мас.

Одним із засобів досягтя цього в країнах капіталу є намагання розділити існуючі релігійні організації і через розпалювання релігійної ворожнечі роз'єднати трудящих, відвернути їхню увагу від справді важливих економічних і політичних питань, від боротьби за соціалістичні перетворення суспільства. Але, як писали К. Маркс і Ф. Енгельс, соціалістичний переворот відрізняється від усіх попередніх саме тим, що люди, нарешті, розгадали таємницю цього процесу і через це вони відкинули всяку релігію.

Історичними умовами сьогодення на перший план висувається питання остаточного подолання релігійних передсудів. Для цього в нашій країні вже створено об'єктивні соціально-економічні передумови. Однак самі по собі, автоматично вони не приведуть до зникнення релігії. Тут потрібна ще й наступальна ідеологічна боротьба, основана на досягненнях сучасної науки широка атеїстична пропаганда. Звільнення мас від релігії як виду духовного поневолення виступає одним із показників соціального прогресу, має гуманний характер, а тому є моральним обов'язком кожного атеїста. У боротьбі проти релігійних пережитків, пише автор монографії, «слід використовувати істинні думки, здорові почуття і тверезі дії в нерозривній єдності...» (с. 246).

Монографія Е. К. Дулумана не позбавлена і певних хиб. Звертає на себе увагу переобтяженість окремих параграфів емпіричним матеріалом, посиланнями на різні джерела, що не завжди належним чином

² Маркс К. і Енгельс Ф. Твори, т. 1, с. 454.

осмислюється і порушує логічну послідовність. Можна закинути авторові і певну довільність, коли він оперує змістом деяких усталених в літературі категорій. Не можна погодитися з Є. К. Дулуманом, коли він, виходячи із значної віддаленості релігії від суспільного буття, причину виникнення нових або розколу існуючих її течій пояснює в основному змінами релігійних традицій. Це, певно, зумовлено тим, що автор недостатню увагу приділив розкриттю діалектики соціальних і гносеологічних коренів релігії. Є в книжці і неточні висновки. Так, автор твердить, що поняттєвне мислення появилoся лише в період монотеїзму, а не до цього. Якщо релігія, як пише Є. К. Дулуман, існує десь 15—20 тисяч років (с. 134), то його думка, що

магічні культури набувають масового та організованого характеру десь 20 тисяч років тому (с. 140), приводить до хибного висновку про існування магії до релігії.

Прикро і те, що в праці зустрічається цілий ряд редакторських огріхів, перекручень прізвищ.

Загалом же книжка Є. К. Дулумана — це цікаве, потрібне і серйозне дослідження, в якому дається ґрунтовне осмислення широкого спектру складних питань, що мають важливе значення як для теорії наукового атеїзму, так і для практики науково-атеїстичної роботи.

А. М. КОЛОДНИЙ

Покажчик статей, вміщених у журналі

«Філософська думка» 1976 року

ПЕРЕДОВІ СТАТТІ

	№	Стор.
Високий обов'язок радянських філософів (Редакційна стаття газети «Правда»)	1	3
XXV з'їзд КПРС і актуальні проблеми розвитку діалектичного матеріалізму	5	3
XXV з'їзд КПРС і актуальні проблеми розвитку історичного матеріалізму	6	3

ДІАЛЕКТИЧНИЙ ТА ІСТОРИЧНИЙ МАТЕРІАЛІЗМ. НАУКОВИЙ КОМУНІЗМ

Лашина М. В.—XXV з'їзд КПРС про завдання розвитку соціалістичної демократії	6	11
Марценюк С. П. — XXV з'їзд КПРС про особу розвинутого соціалізму	6	9
Булатов М. О. — Про евристично-діяльнісні аспекти філософії	4	13
Войтко В. І., Балл Г. О. — <u>Узагальнена інтерпретація поняття моделі</u>	1	58
Говорун Д. І. — Уява як доцільний момент предметно-чуттєвої діяльності	4	31
Зазюн І. А. — Естетичне почуття в структурі переконань	2	77
Ефендієв Ф. М.—Елементарні події в системах фізичних теорій	3	27
Кримський С. Б.—Зміст та функції природничонаукової картини світу	2	66
Кримський С. Б.—Ідейне джерело творчого досвіду діалектико-матеріалістичної філософії (До 60-річчя «Філософських зошитів» В. І. Леніна)	6	29
Ледников Є. Є. — Про специфіку співвідношення теоретичного і емпіричного в сучасній науці	5	51
Лисенко М. Ф. — Естетичний компонент оцінки зрілості теорії	1	65
Лой А. М. — Аналіз суспільно-історичного часу в «Капіталі» К. Маркса	1	31
Мамедов Н. М. — Про оптимізацію взаємодії технічних систем і біосфери	3	21
Нікітіна А. Г.—Передбачення і цілепокладання	1	38
Храмова В. Л. — Проблема категоріального синтезу в теоретичному природознавстві	1	46
Войтко В. І. — Соціалізація молоді в розвинутому соціалістичному суспільстві	2	39
Воронцова К. П. — Поняття моральної відповідальності у марксистсько-ленінській етиці	5	33
Гавриленко І. М., Поліщук Є. П. — Криза сучасної буржуазної освіти	4	49
Гасанбекова С. Д.—Роль науково-технічної революції у розвитку соціалістичної інтернаціоналізації суспільного життя	3	15
Головаха І. П. — Основні риси класового аналізу суспільних явищ	3	41
Головаха В. І., Шульга М. О.—Особливості типології малих груп	2	85
Добров Г. М., Кочеровець Р. Р. — Творчість учених у колективі	3	65
Капустін В. А., Коритін Л. П. — Про <u>специфіку суспільного поділу праці</u>	5	39
Колесник М. І. — Естетичні потреби і формування всебічно розвиненої людини	5	26
Лук'яненко І. М., Михальченко М. І. — Несумісність мілітаризму з захистом природного середовища	4	38
Лучинова С. М. — Інтелігенція в соціальній структурі капіталістичного суспільства	5	45
Сирцов М. Г. — Політика і управління в соціалістичному суспільстві. Їх взаємозв'язок	1	19

Сичивця О. М. — Розвиток В. І. Леніним марксистських принципів об'єктивності і системності в соціальному пізнанні	2	30
Сухоруков Г. М. — В. І. Ленін про роль трудящих в управлінні соціалістичним суспільством	2	23
Ткаченко І. Г. — Трудове виховання та профорієнтація в сільській школі в умовах науково-технічної революції	1	27
Шнигарук В. І. — Науковий світогляд — ідейна основа формування всебічно розвиненої особи	2	12
Якуба О. О. — Роль виробничого колективу у вихованні соціальної активності	3	58

Характерні риси соціалістичного способу життя

Лавринович М. І. — Удосконалення соціальної структури колгоспного селянства	4	3
Назаров А. В. — Нове ставлення до праці	5	20
Мокляк М. М. — Зближення класів і соціальних груп	1	9
Сохань Л. В. — Соціально-психологічний і моральний клімат, сприятливий для розвитку людини	6	18
Тихонович В. О. — Всебічний розвиток особи	2	3

Проблеми взаємозв'язку науки і практики

Безпальчий В. Ф. — Роль передбачення в трудовій діяльності	2	48
Іванов В. П. — Гносеологічний аспект спадксемності людського досвіду	6	42
Степанов С. Д., Корнеева В. О. — Сприйняття і практична діяльність	5	62
Тарасенко В. І. — «Освоєння» і «привласнення» як категорії чуттєво-предметної діяльності	2	58

Методологічні проблеми спеціальних наук

Боброва К. О., Грановський Я. Й., Мельников В. М. — Гносеологічне значення поняття структури у фізиці елементарних частинок	5	68
Г'оликов В. І., Сірий В. П. — Про єдність історичного матеріалізму і політичної економії	3	51
Котова О. В. — Критика В. І. Леніним енергетизму та її методологічне значення	4	24
Озадовська Л. В. — Аналіз рівнів об'єктивності теоретичного знання у сучасній фізиці	6	66
Ткаченко О. М. — Поняття особистості в науково-категоріальному апараті психології	6	55

НА ДОПОМОГУ СОЦІОЛОГОВІ-ПРАКТИКУ

Білоусвіт К. Д., Паніотто В. І. — Вимірювання у конкретно-соціологічному дослідженні	5	83
Войцеховський В. Г., Сакада М. О., Сікорський Ю. П. — Конкретно-соціологічні дослідження соціальних проблем АСУ	3	71
Волович В. І. — Дослідження проблем соціалістичної дисципліни праці у виробничому колективі	1	77

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

Ахмедов Е. М. — Становлення та розвиток діалектико-матеріалістичних поглядів Н. Нарімзінова	3	33
Костюк В. М. — Етика Канта і сучасна логіка	6	
Қочарлі Ф. Қ. — Основні етапи та напрями розвитку філософської думки в Азербайджані	3	3

КРИТИКА БУРЖУАЗНОЇ ІДЕОЛОГІЇ

Гендін О. М. — Волюнтаристський характер буржуазних концепцій майбутнього	3	87
---	---	----

Воїнов В. В.—Про уяву конвергенцію між суб'єктивним ідеалізмом і наївним реалізмом	4	77
Даїєв Х. М. — До критики концепції практики у філософії		
Ж. П. Сартра	3	105
Ємельянова А. В. — Реакційний характер утопічних ілюзій сучасної буржуазної соціології.	2	116
Любимий Я. В.—Критика абсолютного ідеалізму Т. Еліота	6	105
Кошарний С. О.—Суперечності феноменологічної філософії Е. Гуссерля та сучасний ірраціоналізм	6	94
Кравченко В. П. — Ідеалістичне розуміння сутності людини у працях філософів Франкфуртської школи	1	106
Мітін О. М.—Убозтво баптистської концепції особистості	1	113
Пазенок В. С.—Неспроможність буржуазних етико-соціологічних учень	1	97
Повод М. І.—Критика філософських основ ідеології технократії	3	97
Поліщук Н. П. — «Радикалістські» ілюзії сучасного неофрейдизму. (Питання суспільного розвитку в концепції Е. Фромма)	5	117
Поліщук О. О. — Буржуазно-націоналістичні фальсифікації марксистсько-ленінського вчення про класи і класові відносини	3	77
Саттаров М. М., Джалілов М. Ф. — Значення боротьби з релігією ісламу у подоланні пережитків минулого	3	112
Селіванов В. М. — Організаційно-управлінський фетишизм як вияв кризи буржуазної ідеології	2	107
Табачковський В. Г.—Метафізичне обмеження предмета філософії як вияв кризи сучасного ідеалізму	6	82
Танчер В. В.—Футурологічний «образ майбутнього» — соціальна програма чи пропагандистська фікція?	4	58
Фіногеев С. Г. — Антикомуністична спрямованість буржуазно-націоналістичних доктрин	1	88
Фомиченко В. В. — Реакційно-утопічний характер буржуазних концепцій науково-технічного прогресу	4	69
Циганков П. А. — Доктрина «депролетаризації» робітничого класу — ідеологічна зброя буржуазії	5	108
Шлайфер Н. Ю.—Відносини між народами у кривому дзеркалі американської філософії протестантизму	6	113

НАУКОВІ ПОВІДОМЛЕННЯ

Горовська Н. Ф. — Проблема братерства народів в ідейній спадщині А. Сен-Сімона	4	86
Курчиков Л. М. — Негентропійний принцип інформації і його філософське значення	1	70
Лисенко М. Ф. — Естетичний компонент оцінки зрілості теорії	1	65
Паславський І. В. — Критика метафізики томізму в натурфілософії П. Кроковського	5	94
Стратій Я. М.—І. Гізель про співвідношення природи і мистецтва	2	96

ПРОБЛЕМИ ВИКЛАДАННЯ ФІЛОСОФІЇ

Нелеп А. М. — Актуальні питання викладання марксистсько-ленінської філософії на сучасному етапі	5	75
---	---	----

КРИТИКА І БІБЛІОГРАФІЯ

Проблемні огляди літератури

Дослідження проблем історії марксистсько-ленінської філософії в УРСР (1968—1975 роки)	4	97
Розробка соціологічних проблем управління суспільними процесами (1971—1975 рр.)	1	118

Рецензії

Ануфрієва Р. А. — Сьогодні та завтра радянської сім'ї	5	132
Безклубенко С. Д. — Актуальні питання теорії і практики естетики	1	126
Безпальчий В. Ф.—Про матеріалістичне розуміння історії	4	107

Безпальчий В. Ф. — Науково-технічна революція і діяльність особи	6	124
Васильєв С. О., Азархіна Д. М. — Філософське дослідження природи наукових понять	2	130
Гончарова В. М. — Радянський народ і діалектика розвитку нації	3	118
Горський В. С. — Дослідження історії суспільної думки	3	120
Депенчук Н. П., Кисельов М. М. — Діалектико-матеріалістична методологія та пізнання законів еволюції	4	109
Ільченко О. Є. — Людина — найвища цінність соціалістичного суспільства	6	122
Коваль П. Д., Тихоненко В. Д. — Дослідження соціально-психологічних аспектів управління виробничим колективом	4	112
Колодний А. М. — Релігія як соціально-історичний феномен	6	127
Комунаров С. М. — Інтернаціональне і національне у світовій соціалістичній системі	4	114
Косолапов В. В., Холох В. В. — Соціальна інформація і управління суспільством	2	126
Король О. В., Косолапов В. В., Щербаков О. І. — Соціологія науки: досягнення і перспективи	4	104
Кошарний С. О. — Критика інтуїтивізму сучасної буржуазної філософії	1	129
Ленчовський Р. І., Чайка Т. О. — Єдність марксистського вчення: проблеми дослідження	3	123
Лихолат А. В., Макаров А. М., Пазенок В. С., Смоляков Л. Я. — КПРС і сучасна науково-технічна революція	5	130
Мандрика В. А. — Методологія наукового пізнання	2	133
Павлов В. Т., Семенов І. С. — Корисний посібник з логіки	1	116
Максименко В. С. — Структура взаємовідносин у малих групах	4	132
Рибачук М. Ф. — Соціальні проблеми науково-технічної революції	3	127
Черкасова С. І., Комунаров С. М. — Про структуру, функції і типологію продуктивних сил	6	120
Черненко С. М. — Специфічне в діалектичних суперечностях за соціалізму	2	129

Бібліографія

Міжвідомчі наукові збірники, 1975 рік	4	130
Показчик статей, вміщених у журналі «Філософська думка» 1976 року	6	132
Філософська література, що вийшла в республіці 1975 року	3	129

НАУКОВЕ ЖИТТЯ

Гусєв В. І., Шевцов В. Ф. — Діалектико-матеріалістична філософія — методологічна основа сучасної науки	4	118
Морозов М. М. — Обговорення проблем викладання марксистсько-ленінської філософії у вищій школі	5	127
Пленум правління Українського відділення Філософського товариства СРСР	3	135
Про проведення конкурсу статей з актуальних питань діалектичного та історичного матеріалізму	2	135
Тематика публікацій журналу	4	123
Наші автори	1, 5	135
	2—4, 6	136

Наші автори

- МАРЦЕНЮК**
Степан Пилипович — кандидат філософських наук, заслужений працівник культури УРСР, в. о. професора кафедри філософії і політ-економії Чернігівського педагогічного інституту
- СОХАНЬ**
Лідія Василівна — доктор філософських наук, професор, завідувача відділом філософських проблем психології Інституту філософії АН УРСР
- КРИМСЬКИЙ**
Сергій Борисович — доктор філософських наук, старший науковий співробітник Інституту філософії АН УРСР, завідуючий відділом редакції журналу «Філософська думка»
- ІВАНОВ**
Вадим Петрович — кандидат філософських наук, старший науковий співробітник Інституту філософії АН УРСР
- ТКАЧЕНКО**
Олександр Миколайович — кандидат психологічних наук, доцент кафедри загальної та інженерної психології Київського державного університету
- ОЗАДОВСЬКА**
Людмила Василівна — кандидат філософських наук, науковий співробітник Інституту філософії АН УРСР
- КОСТЮК**
Володимир Миколайович — доктор філософських наук, завідуючий кафедрою філософії Одеського державного університету
- ТАБАЧКОВСЬКИЙ**
Віталій Георгійович — кандидат філософських наук, старший науковий співробітник Інституту філософії АН УРСР, заступник головного редактора журналу «Філософська думка»
- КОШАРНИЙ**
Степан Олексійович — науковий редактор редакції журналу «Філософська думка»
- ЛЮБОВИЙ**
Ярослав Валер'янович — аспірант Інституту філософії АН УРСР
- ШЛАЙФЕР**
Наум Юхимович — кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Дніпропетровського гірничого інституту ім. Артема

Редакційна колегія

В. І. КУЦЕНКО (головний редактор), А. А. АВETИСЯН, В. Г. АНТОНЕНКО, Ю. Ф. БУХАЛОВ, В. І. ВОЙТКО, І. П. ГОЛОВАХА, А. Т. ГОРДІЄНКО, П. С. ДИШЛЕВИЙ, М. В. ДУЧЕНКО, М. М. ОЛЕКСЮК, Д. Х. ОСТРЯНИН, М. В. ПОПОВИЧ, Л. В. СОХАНЬ, В. Г. ТАБАЧКОВСЬКИЙ (заступник головного редактора), В. К. ТАНЧЕР, В. П. ЧОРНОВОЛЕНКО, В. І. ШИНКАРУК.

Відповідальний секретар редакції Я. Б. ПОПОВА

Адреса редакції: 252001, Київ-1, вул. Героїв Революції, 4,
редакція журналу «Філософська думка».
Телефони: 29-38-78; 29-48-55.

Художній редактор *Б. В. Сушко*
Технічний редактор *Л. М. Кравченко*

Коректор *О. М. Медведєва*

БФ 42556. Здано до складання 17.IX 1976 р. Підписано до друку 19.XI 1976 р. Формат 70×108^{1/16}. Папір друк. № 1. Умовних друк. арк. 11,9. Облік-вид. арк. 12,27. Тираж 2400 прим. Зам. К-11.

Видавництво «Наукова думка», 252601, Київ, МСП, вул. Репіна, 3. Друкарня видавництва «Київська правда». 252030, Київ-30, вул. Леніна, 19.

«ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ» № 6, 1976, ноябрь—декабрь. (На украинском языке). Научно-теоретический журнал Института философии АН УССР. Основан в 1927 г. Выходит 6 раз в год. Адрес редакции: 252001, Киев-1, ул. Героев Революции, 4. Типография издательства «Київська правда», 252030, Киев-30, ул. Леніна, 19.