ISSN 0130-5719

Філософська думка

2 1982

Київ дорогий кожній радянській людині. Він дорогий нам своїм славним минулим, своїми героїчними революційними традиціями.

...Кияни разом з усім радянським народом активно працюють на фронті комуністичного будівництва, зміцнюючи могутність нашої Батьківщини, збільшуючи її багатство.

Л. І. Брежнєв

Філософська думка

Заснований 1927 року
Виходить 1 раз на 2 місяці

2
1982

НАУКОВО-ТЕОРЕТИЧНИЙ ЖУРНАЛ
ІНСТИТУТУ ФІЛОСОФІЇ АН УРСР

БЕРЕЗЕНЬ — КВІТЕНЬ

КИЇВ

«НАУКОВА ДУМКА»

ЗМІСТ

КИЄВУ — 1500 РОКІВ

Мітін М. Б. (Москва) — Духовне багатство розвинутого соціалістичного суспільства і питання сучасної ідеологічної боротьби 7
Лихачов Д. С. (Ленінград) — Стародавній Київ — «мати міст русських» . . 19
Шинкарук В. І. — Світогляд і духовна культура. (Питання історичного генезису.) 27
Шлепаков А. М. — Інтернаціоналізм соціалістичної культури і неспроможність її буржуазних інтерпретаторів 38

З історії вітчизняної філософії

Головаха І. П. — Київські соратники та учні В. І. Леніна в боротьбі за марксистську філософію 43
Нічик В. М. — Філософія в Київській братській школі 54
К. Сакович — Арістотелівські проблеми, або питання про природу людини. Трактат про душу. 66
Грожин А. С. — Філософські погляди вчених-природознавців Києва (Друга половина XIX — початок XX ст.) 73

Критика буржуазної ідеології

Горський В. С., Шевців В. Д. — Класовий зміст націоналістичної фальсифікації історичних традицій давньоруської культури 85

Проблеми формування людини

«Круглий стіл» філософів, психологів і соціологів «Життєвий шлях особи» (продовження) 95

Наукове життя

Курганський В. О., Литвинов В. Д., Стратій Я. М. — Всесоюзна конференція «Історичні традиції духовної культури народів СРСР і сучасна ідеологічна боротьба» 108

Рецензії

Нічик В. М., Лопатіна Н. Г. — Книга з історії еретичних рухів 118
Васильев В. О. (Москва), Горський В. С. — Узагальнююче дослідження історії позитивізму в Росії 121
Ісаєвич Я. Д. (Львів) — Висвітлення історії Просвітництва на чеських землях 123
Іваньо І. В., Покотило Г. М. — Світогляд як ідейна основа художньої творчості 125

Наші автори

© Видавництво «Наукова думка», «Філософська думка», 1982.

СОДЕРЖАНИЕ

КИЕВУ— 1500 ЛЕТ. *Митин М. Б. (Москва)* — Духовное богатство развитого социалистического общества и вопросы современной идеологической борьбы, с. 7. *Лихачев Д. С.* (Ленинград) — Древний Киев — «мать городов русьских», с. 19. *Шинкарук В. И.* — Мировоззрение и духовная культура. (Вопросы исторического генезиса), с. 27. *Шлепаков А. Н.* — Интернационализм социалистической культуры и несостоятельность ее буржуазных интерпретаторов, с. 38. ИЗ ИСТОРИИ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ. *Головаха И. П.* — Киевские соратники и ученики В. И. Ленина в борьбе за марксистскую философию, с. 43. *Ничик В. М.* — Философия в Киевской братской школе, с. 54. *К. Сакович* — Аристотелевские проблемы, или вопрос о природе человека. Трактат о душе. с. 66. *Грожин А. С.* — Философские взгляды ученых-естествоиспытателей Киева. (Вторая половина XIX — начало XX в.), с. 73. КРИТИКА БУРЖУАЗНОЙ ИДЕОЛОГИИ. *Горский В. С., Шевцив В. Д.* — Классовое содержание националистической фальсификации исторических традиций древнерусской культуры, с. 85. ПРОБЛЕМЫ ФОРМИРОВАНИЯ ЧЕЛОВЕКА. «Круглый стол» философов, психологов и социологов «Жизненный путь личности» (продолжение), с. 95. НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ. *Курганский В. А., Литвинов В. Д., Стратий Я. М.* — Всесоюзная конференция «Исторические традиции духовной культуры народов СССР и современная идеологическая борьба», с. 108. РЕЦЕНЗИИ. *Ничик В. М., Лопатина Н. Г.* — Книга по истории еретических движений, с. 118. *Васильев В. А. (Москва), Горский В. С.* — Обобщающее исследование истории позитивизма в России, с. 121. *Исаевич Я. Д.* (Львов) — Освещение истории Просвещения в чешских землях, с. 123. *Иваньо И. В., Покотило А. М.* — Мировоззрение как идейная основа художественного творчества, с. 125. НАШИ АВТОРЫ.

CONTENTS

THE 1500th ANNIVERSARY OF KIEV. *Mitin M. V.* (Moscow) — Spiritual Wealth of the Developed Socialist Society and Problems of Present Day Ideological Struggle, p. 7. *Likhachev D. S.* (Leningrad) — Ancient Kiev, «the Mother of Towns of the Rus», p. 19. *Shinkaruk V. I.* — World Outlook and Intellectual Culture (Problems of Historical Genesis), p. 27. *Shlepakov A. N.* — Internationalism of the Socialist Culture and Groundlessness of Its Bourgeois Interpretors, p. 38. FROM THE HISTORY OF HOME PHILOSOPHY. *Golovakha L. P.* Kiev Comrades and Disciples of V. I. Lenin in the Fight for Marxist Philosophy, p. 43. *Nichik V. M.* — Philosophy in the Kiev Fraternal School, p. 54. *Sakovich K.* — The Aristotlean Problems, or a Problem on Human Nature. A Treatise of a Soul, p. 66. *Grozhin A. S.* — Philosophical Views of Naturalists-Scientists of Kiev (late 19th — early 20th century), p. 73. CRITICISM OF BOURGEOIS IDEOLOGY. *Gorsky V. S., Shevtsiv V. D.* — Class Content of Nationalist Falsification of Historical Traditions in the Ancient Russian Culture, p. 85. PROBLEMS OF MOULDING MAN. «Round Table» of Philosophers, Psychologists and Sociologists «Life of a Personality» (to be Continued), p. 95. SCIENTIFIC LIFE. *Kurgansky V. A., Litvinov V. D., Stratiy Ya. M.* — All-Union Conference «Historical Traditions of the USSR Peoples' Intellectual Culture and Present-Day Ideological Struggle», p. 108. REVIEWS. *Nichik V. M., Lopatina N. G.* — A Book in History of Heretical Movements, p. 118. *Vasiliev V. A.* (Moscow), *Gorsky V. S.* — A Generalizing Investigation of the Positivism History in Russia, p. 121. *Isaevich Ya. D.* (Lvov) — Elucidation of the History of Enlightenment in Czech Lands, p. 123. *Ivanio I. V., Pokotilo A. M.* — World Outlook as an Ideological Basis of Artistic Creative Work, p. 125. OUR AUTHORS.

Місто-герой Київ — столиця Української Радянської Соціалістичної Республіки є одним з найзначніших політичних, економічних, наукових і культурних центрів нашої країни.

За півтора тисячоліття своєї історії Київ пройшов славний шлях — від городища слов'янського племені полян до одного з найбільших міст Радянського Союзу і світу. В період формування давньоруської держави Київ став її об'єднуючим політичним і культурним центром. В цій державі склалася давньоруська народність, з якої виросли три братні народи — російський, білоруський і український, тут зародилася і сформувалася давньоруська культура, яка стала одним з найвищих досягнень людської цивілізації. В Київській Русі створено визначні пам'ятки людської думки і людських рук, які увійшли до скарбниці світової культури.

Величезна роль Києва в історії розвитку українського народу, в його боротьбі проти іноземних загарбників, за возз'єднання з братнім російським народом. Київ — один з відомих центрів боротьби трудящих мас проти феодальної і капіталістичної експлуатації, центрів демократичного й революційного руху — відіграв значну роль у боротьбі за перемогу Великого Жовтня і утвердження влади Рад на Україні, у героїчній битві радянського народу з фашизмом, у відродженні народного господарства в повоєнні роки, будівництві розвинутого соціалістичного суспільства.

Знаменно і глибоко символічно те, що відзначення 1500-річного ювілею Києва відбувається у рік, коли радянський народ, трудящі усього світу святкуватимуть славне 60-річчя утворення Союзу Радянських Соціалістичних Республік. Тільки в тісному непорушному союзі з великим російським народом, усіма народами-братами нашої країни трудящі України змогли піднятися до тих вершин економічного, політичного і культурного розвитку, якими вони по праву пишаються сьогодні.

«Історія не знає держави, яка в найкоротші строки зробила б так багато для всебічного розвитку націй і народностей, як СРСР — соціалістична Вітчизна всіх наших народів,— підкреслюється у постанові ЦК КПРС «Про 60-у річницю утворення Союзу Радянських Соціалістичних Республік».—...На власному досвіді народи Країни Рад переконалися: згуртування в єдиному союзі примножує їх сили, прискорює соціально-економічний розвиток. Ми вправі пишатися тим, що в спільному строю з трудящими всіх націй країни народи колишніх національних окраїн, приречені раніше на вікову відсталість, впевнено зробили крок у соціалістичне майбутнє, минаючи капіталізм, і досягли висот соціального прогресу. У спільній боротьбі за новий, справедливий світ виникли велике братерство людей праці, чуття єдиної родини, склалася непорушна ленінська дружба народів — невичерпні джерела будівничої творчості мас» (Радянська Україна, 1982, 21 лют.)

Про життєдайність ленінської дружби народів СРСР, про історичне значення Києва і про його сучасне прекрасно і ємко сказав товариш Леонід Ілліч Брежнєв: «Київ дорогий кожній радянській людині. Він дорогий нам своїм славним минулим, своїми героїчними революційними традиціями. В пам'яті потомків завжди житиме самовідданий подвиг робітників «Арсеналу», які підняли прапор революційного повстання. Ніколи не забудуться стійкість і мужність київських пролетарів, що із зброєю в руках відстоювали Радянську владу в боротьбі проти інтервентів та білогвардійців, гайдамаків і петлюрівців.

У грозові роки соціалістичної революції і громадянської війни трудовий народ України під прапором партії Леніна боровся і перемагав разом з усіма трудящими нашої Батьківщини. У з'єднання Фрунзе і Тухачевського, Будьонного і Ворошилова, Щорса і Боженка, Пархоменка і Котовського, Примакова і Якіра українці бились пліч-о-пліч з російськими робітниками і селянами...

Братній союз радянських республік ще більше згуртувався і зміцнів у роки будівництва соціалістичного суспільства. Він дав можливість нашій країні з честю витримати найсерйозніше в її історії випробування, яким була війна, розв'язана фашистською Німеччиною і яка стала для всіх радянських людей Великою Вітчизняною війною.

...Як богатирська застава, прийняв на себе Київ удари добірних частин ворожої армії. Запеклі атаки гітлерівських дивізій розбивались одна за одною, зустрічаючи рішучу відсіч захисників міста. Ворог втратив тут понад 100 тисяч солдат і офіцерів. У запеклих боях зростала й міцніла віра в те, що радянський народ, незважаючи на всі тяготи першого періоду війни, кінець кінцем розгромить загарбників.

...У післявоєнні роки кияни разом з усім радянським народом активно працюють на фронті комуністичного будівництва, зміцнюючи могутність нашої Батьківщини, збільшуючи її багатство.

...Зростання й розквіт столиці Радянської України — результат великої політичної і організаторської роботи Комуністичної партії, плід творчої праці киян, всього українського народу, це результат співробітництва і взаємодопомоги всіх народів Радянського Союзу» (Брежнєв Л. І. Ленінським курсом. К., 1971, т. 1, с. 225—233).

Радянський Київ — це місто-інтернаціоналіст. Його славна історія й героїчне сьогодення уособлюють споконвічне прагнення українського народу до єднання з великим російським народом, іншими братніми народами нашої багатонаціональної країни, до дружби і співробітництва з трудящими усього світу.

І нині з величезною силою звучать хвилюючі слова листа, з яким трудящі столиці Радянської України звернулись до братнього російського народу після визволення міста від німецько-фашистських загарбників у 1943 році. «Сьогоднішній день — історичний день,— говорилося в цьому листі.— На високих київських горах, увінчаних червоним прапором, стоїмо і дивимось на схід. Там землі великого російського народу. Звідти прийшла свобода. І у визволеному від німецької неволі Києві — від щирого серця славимо вічну дружбу і союз безсмертних народів — російського і українського...

Ми всенародно підтверджуємо: свобода і щастя України — в нерушимому союзі з російським народом, з усіма радянськими народами-братами. Всенародно клянемося кріпити цей священний і благородний союз. І клятву свою заповідаємо нашим дітям, нашим потомкам навіки».

Ця клятва пройнята духом соціалістичного інтернаціоналізму, що його заповів усім трудящим нашої країни великий Ленін, який підкреслював, що «при єдиній дії пролетарів великоруських і українських вільна Україна м о ж л и в а, без такої єдності про неї не може бути й мови». Творча, перемагаюча сила пролетарського інтернаціоналізму проймає історію Києва від революційних виступів робітничого класу, через громадянську війну, перші роки Радянської влади і донині. І в дні ратних битв, і в дні трудових звершень трудящі Радянської України постійно відчували братню підтримку й безкорисливу допомогу великого російського народу, всіх народів нашої країни.

Завдяки цій допомозі вони перетворили своє місто на одне з кращих міст Радянського Союзу. Як сказав у промові на урочистому відкритті меморіального комплексу «Український державний музей історії Великої Вітчизняної війни 1941—1945 років» товариш Л. І. Брежнєв,

«радянський народ показав, що він уміє добре використовувати блага миру... Одне з живих свідчень цього —...красень Київ, місто-герой, відроджене з руїн і прекрасніше, ніж будь-коли» (Радянська Україна, 10 травня, 1981 р.).

Нині трудящі Києва, розв'язуючи складні й масштабні завдання, поставлені XXVI з'їздом КПРС та XXVI з'їздом Компартії України, за прикладом столиці нашої Батьківщини Москви розгорнули широкий рух за перетворення столиці Радянської України на місто високопродуктивної праці, високої культури і зразкового громадського порядку, а в перспективі —у зразкове комуністичне місто. Це —завдання величезної політичної ваги. Зробити гідний внесок у його виконання — справа честі кожного трудового колективу, кожного жителя міста.

Трудящі Києва наполегливо втілюють в життя плани ленінської партії, історичні рішення XXVI з'їзду КПРС, накреслення XXVI з'їзду Компартії України. У Зверненні з нагоди 1500-річчя Києва до всіх киян, з яким виступили передові робітники, керівники виробничих колективів, діячі науки і культури міста, говориться:

«Одностайно схвалюючи діяльність Центрального Комітету КПРС, Політбюро ЦК на чолі з видатним ленінцем, полум'яним борцем за мир і соціальний прогрес товаришем Леонідом Іллічем Брежнєвим, гаряче підтримуючи внутрішню і зовнішню політику партії, сповнені революційного оптимізму, кияни почали другий рік п'ятирічки.

Ми глибоко усвідомлюємо: досягнуте — тільки початок напруженої послідовної роботи по виконанню грандіозної програми економічного і соціального розвитку в одинадцятій п'ятирічці. Тому ми закликаємо всіх трудівників-киян на основі удосконалення організації, підвищення технічного рівня виробництва, кращого використання обладнання, матеріальних та трудових ресурсів достроково виконати п'ятирічку, забезпечити дальше піднесення продуктивності праці, значно збільшити обсяг продукції з державним Знаком якості.

Напружені зобов'язання одинадцятої п'ятирічки вимагають від нас працювати ще продуктивніше, сповна мобілізовувати творчі сили й енергію, ще наполегливіше боротися за дальше зміцнення трудової дисципліни, більше виявляти відповідальності, ініціативи. Саме такої роботи чекає від нас рідна Вітчизна. Працювати самовіддано, творчо, по-комуністичному — значить зміцнювати її економічну і оборонну могутність, мир на землі!

Ми звертаємось до вчених, усіх наукових працівників Києва: примножуйте свій вклад у розробку теоретичних проблем, розв'язання ключових народногосподарських завдань, у якнайскоріше впровадження наукових відкриттів і винаходів!» (Прапор комунізму, 1982, 24 січ.)

Цей заклик знайшов гарячий відгук у всіх трудівників столиці Радянської України.

Колективи вчених столиці республіки докладають значних зусиль до всебічного осмислення наукових проблем, що мають значну теоретичну і практичну ефективність. Свій внесок у цю важливу справу роблять і вчені-суспільствознавці. Вони поглиблюють дослідження діалектики сучасного соціального процесу, взаємозв'язку матеріальних і духовних основ соціалістичного способу життя, усього комплексу актуальних проблем суспільного пізнання, різних аспектів духовної культури розвинутого соціалізму, вивчають славне історичне минуле і сучасне нашої країни, дають відсіч буржуазним та буржуазно-націоналістичним фальсифікаціям минулого і сучасного нашої Батьківщини.

Широка підготовка до знаменного ювілею сприяла, зокрема, активізації діяльності науково-дослідних колективів республіки у теоретичному осмисленні ідейно-філософських джерел непорушної дружби російського, білоруського і українського народів, історичних традицій духовної культури всіх народів нашої країни.

Вся ця широка програма наукових досліджень вливається у ту величезну науково-дослідну і пропагандистську роботу, що її здійснюють вчені-суспільствознавці Києва до 60-річчя утворення Союзу РСР.

Підкреслюючи значення святкування 1500-річчя Києва, член Політбюро ЦК КПРС, перший секретар ЦК Компартії України товариш В. В. Щербицький у Звітній доповіді ЦК Компартії України XXVI з'їздові Комуністичної партії України зазначив, що це святкування, «безсумнівно, впише ще одну пам'ятну сторінку в літопис великої дружби російського, білоруського і українського народів,у сіх народів-братів нашої країни, дасть новий імпульс роботі по патріотичному та інтернаціональному вихованню» (Матеріали XXVI з'їзду Комуністичної партії України. К., 1981, с. 52).

Наш журнал вже кілька років тому розпочав публікацію матеріалів, присвячену півторатисячоліттю Києва.

Ми систематично знайомили читачів з малодослідженими або зовсім недослідженими сторінками історії вітчизняної культури, зокрема філософії, з дослідженнями ролі стародавнього Києва в соціальному і духовному розвитку Давньоруської держави, фольклорно-епічних джерел вітчизняної культури, образу світу у давніх слов'ян, взаємозв'язку Київської Русі з античною культурою, історії боротьби за науковий світогляд, ролі революціонерів-демократів у розвитку прогресивної соціальної думки в Києві. Велике місце в публікаціях цього циклу посідають матеріали, які висвітлюють зв'язки Стародавньої Русі з братніми слов'янськими народами.

Поряд з матеріалами історико-культурного та історико-філософського змісту під рубрикою «До 1500-річчя Києва» вміщувались також розвідки, що стосуються методологічних питань марксистсько-ленінської історико-філософської науки — зокрема таких, як зміст поняття «філософська культура міста» та ін.

До історичної дати 1500-річчя Києва вже надруковано ряд статей, в яких постає панорама сучасного соціальноекономічного та духовного розвитку столиці УРСР, розкривається соціальний портрет сучасного Києва, риси способу життя соціалістичного міста (за матеріалами конкретно-соціологічних досліджень, здійснених у рамках загальносоюзної програми у м. Києві). Найближчим часом буде опубліковано статтю про динаміку трудових ресурсів м. Києва у 80-ті роки.

Півторатисячолітньому ювілеєві Києва присвячується цей номер нашого журналу. В ньому широко висвітлюється робота Всесоюзної наукової конференції «Історичні традиції духовної культури народів СРСР та сучасна ідеологічна боротьба», яка відбулася у грудні минулого року в нашому місті. Значна частина матеріалів цього номера — статті, написані на основі доповідей, виголошених на згаданій конференції. Пропонуємо також читачеві деякі нові переклади творів діячів Київської братської школи.

М. Б. МІТІН, академік

ДУХОВНЕ БАГАТСТВО РОЗВИНУТОГО СОЦІАЛІСТИЧНОГО СУСПІЛЬСТВА І ПИТАННЯ СУЧАСНОЇ ІДЕОЛОГІЧНОЇ БОРОТЬБИ

Духовний потенціал розвинутого соціалістичного суспільства — широке поняття, яке охоплює суспільну свідомість і духовну культуру, духовне виробництво і духовне споживання. Воно включає науку, мистецтво, народну освіту, інститути пропаганди і агітації, засоби масової інформації і пов'язане з виконанням найважливіших функцій: задоволенням зростаючих духовних потреб радянських людей, всебічним розвитком особи, розв'язанням історичних завдань побудови комуністичного суспільства. У Звітній доповіді ЦК КПРС XXVI з'їздові нашої партії Л. І. Брежнев відзначав, що «духовне життя радянського суспільства стає дедалі різноманітнішим і багатшим» [1]. Це становить не тільки найважливішу рису нашого суспільства, але й одну з глибинних закономірностей становлення комуністичної суспільно-економічної формації.

Вирішальне значення для впевненого і динамічного розвитку соціалістичного суспільства має марксистсько-ленінська ідеологія. Творчо розвинута партією теорія марксизму-ленінізму є ідейною основою розв'язання широких і масштабних питань комуністичного будівництва. Інтернаціональне за своєю класовою суттю, наукове за своєю методологією вчення марксизму-ленінізму є вершиною теоретичного аналізу соціальних і духовних процесів розвитку суспільства, методом відшукання оптимальних і правильних характеристик закономірностей дійсності.

Пізнавальне, світоглядне і ідеологічне значення марксистсько-ленінської діалектики неоціненне. Як ідейна і науково-філософська зброя партії вона дає можливість з усією об'єктивністю оцінювати суперечливі явища дійсності. Ніколи ще в світовій історії події, соціальні процеси як в міжнародному плані, так і з погляду розвитку реального соціалізму в СРСР і в усій соціалістичній співдружності не були такими складними і багатогранними, як в 80-ті роки нашого сторіччя. Марксистсько-ленінська діалектика, відкидаючи будь-які елементи еклектизму, догматизму, однобічності, зриває маски з усіх представників буржуазної і ревізіоністської ідеології, виносить вирок капіталізму, який переживає глибоку економічну, соціальну і духовну кризу. Вона допомагає оцінити величезні досягнення соціалізму як і специфічний характер властивих йому неантагоністичних суперечностей, визначити перспективу дальшого розвитку і механізми подолання труднощів.

Разом з успіхами в економічному будівництві і дальшим піднесенням матеріального добробуту радянського народу неухильно зростає значення духовного фактора, духовного багатства соціалістичного суспільства, а разом з тим і роль ідейно-політичного, трудового, морального та естетичного виховання людей. Духовне багатство розвинутого соціалістичного суспільства — зовсім не зібрання мертвих скарбів, колекція рідкісних металів. Духовні цінності неможливо виміряти кількісно. Духовне багатство нашого суспільства — це не тільки унікальне зібран-

[1] Брежнєв Л. І. Звіт Центрального Комітету КПРС XXVI з'їздові Комуністичної партії Радянського Союзу і чергові завдання партії в галузі внутрішньої і зовнішньої політики. — В кн.: Матеріали XXVI з'їзду КПРС. К., 1981, с. 73.

ня кращих прогресивних досягнень світової культури, загальнолюдських духовних надбань. Це — і тут головне — якісно новий щабель в розвитку людської цивілізації, вищий етап в сучасному соціальному прогресі.

Духовне багатство розвинутого соціалізму — продукт всебічної реалізації принципу соціальної справедливості. Саме тому воно грунтується на найширшому демократизмі і соціалістичному інтернаціоналізмі, є зразком, еталоном для тих, хто насправді бореться за соціальну перебудову суспільства, за соціальне оновлення всього життя. Достоїнство духовних цінностей визначається тим, якою мірою продукти творчості людського генія слугують ідеям гуманізму і справедливості. Великий російський письменник Л. М. Толстой, творчість якого високо цінував В. І. Ленін, писав: «У нас є результати найвеличніших мислителів, які виділилися протягом тисячоліть з мільярдів людей і ці результати мислення великих людей просіяні через решето і сито часу. Відкинуте все посереднє, лишилось одно самобутнє, глибоке, потрібне» [2]. Все це, очищене через фільтри історії і класової боротьби, входить в духовну скарбницю соціалістичного ладу як сплав найпередовішого і найпрогресивнішого в світовій історії.

Три будівничі створюють культуру, писав М. Горький, вчений, художник, робітник. Передовий робітничий клас, яким є наш, радянський робітничий клас, вказував він, повинен знати, що немає праці, яка не мала б культурного значення, що чим сильніша любов до праці, тим вища культура і що до нашої всезагальної перемоги над старим ладом робітничий клас як керівна сила прийде швидше, якщо добре зрозуміє велику роль і значення науки, мистецтва, праці. Спосіб виробництва і розподілу матеріальних благ, тобто суспільно-економічні відносини, є основою розвитку духовного життя будь-якого народу — цьому вчить марксизм-ленінізм. Але взяте в загальному вигляді це теоретичне положення ще не розкриває джерел формування прогресивних рис і специфіки національних культур, а також процесів, що відбуваються в них за умов їх зближення в період соціалізму.

Культура уявляється нам своєрідною плавильною піччю, з якої «руда» народних переказів і поетичних пісень, вся вітчизняна історія, національні традиції, породжені укладом життя і побуту, природним середовищем, виходять «чистим золотом». Істинним хранителем культури виступає народ, «золотошукач», за образним висловом М. І. Калініна, оскільки саме народ, як писав він, «вибирає, зберігає і несе, шліфуючи протягом багатьох десятиріч, тільки найцінніше, найгеніальніше» [3].

Але хіба тільки історія нації, характер і умови побуту, самобутність народної творчості на додаток до особливостей матеріального виробництва і класових відносин визначають специфіку національних культур нового суспільного ладу? Їх інтернаціональний соціалістичний зміст набагато ширший завдяки тісному взаємозв'язку і взаємному впливові одна на одну. Взаємозбагачуючись, національні культури виражають оновлене життя соціалістичних націй, відтворюючи світ у всій його багатоманітності — світ творчої праці і високодуховного морального начала. До багатонаціональної радянської культури повністю можна застосувати слова О. Толстого, який писав: «Ніколи історія світової літератури не знала такого узгодженого багатоголосого і взаємноплідного літературного хору, як в Радянському Союзі» [4]. Культура кожного народу нашої країни відображає соціалістичний лад і його спосіб життя, допомагає їх зміцненню і розвитку — в цьому полягає

[2] Толстой Л. Н. — Полн. собр. соч. Юбил. изд. М., 1952, т. 57, с. 158.
[3] Цит. за: Воронцов В. Симфония разума. М., 1977, с. 11.
[4] Толстой А. Н. Четверть века советской литературы. — Собр. соч.: В 10-ти т. М., 1961, т. 10, с. 554.

пафос єдності цих культур. Разом з тим кожна з них виявляє своє національне єство в мові, в прийомах образотворчого мистецтва, в своєрідності архітектури, мелодій, малюнку танців, нарешті — в виробах промисловості і народних ремесел, словом, в усіх сферах матеріального і духовного життя.

Соціалістична культура розвивається у нас в умовах дбайливого ставлення до прогресивних традицій кожного народу, і в цьому ми бачимо переконливе свідчення діалектики єдності і багатоманітності. На фоні національної специфіки ще яскравіше виявляється та обставина, що дух вільнодумства завжди був інтернаціональним за своєю суттю. Т. Шевченко в «Заповіті» закликав на боротьбу не тільки українців чи росіян, а всі пригноблені царизмом народи.

Культурна спільність радянського народу створювалась на основі демократичних, прогресивних і гуманістичних традицій культури минулого, якій були чужі ідеї національної обмеженості, замкнутості. Сформована в 40—60-ті роки минулого сторіччя революційно-демократична система поглядів, яка обстоювала ідею єдності слов'янських і неслов'янських народів (О. Герцен, М. Чернишевський, Т. Шевченко, А. Міцкевич та ін.), була найпрогресивнішим світоглядом і в 70—80-ті роки (М. Салтиков-Щедрін, І. Франко, С. Маркович) і з честю донесла естафету до наших днів: вона не тільки не втратила своєї духовної цінності, але і збагатилась якісно новими рисами, які відображають сучасний зміст соціального життя за умов розвинутого соціалізму.

Ідеї революційних демократів, які протистояли всяким націоналістичним доктринам, включаючи слов'янофільські і панславістські, є надбанням всього нашого багатонаціонального суспільства, невід'ємною часткою духовного світу радянської людини. Міркування революційних демократів про моральний обов'язок діячів культури, про діалектику національного і інтернаціонального зберігають свою актуальність і сьогодні. В зв'язку з цим не можна не згадати І. Франка, великого українського письменника, вченого, революційного демократа, 125-річчя від дня народження якого нещодавно широко відзначила радянська громадськість. У статті «Інтернаціоналізм і націоналізм у сучасних літературах» він писав: «Кожний чільний сучасний писатель — чи він слов'янин, чи німець, чи француз, чи скандінавець,— являється неначе дерево, що своїм корінням впивається якомога глибше і міцніше в свій рідний, національний грунт, намагається віссати в себе і переварити в собі якнайбільше його живих соків, а своїм пнем і короною поринає в інтернаціональній атмосфері ідейних інтересів, наукових, суспільних, естетичних, моральних змагань. Тільки той писатель може нині мати якесь значення, хто знає і вміє цілій освіченій людськості сказати якесь своє слово в тих великих питаннях, що ворушать її душею та заразом сказати те слово в такій формі, яка б найбільше відповідала його національній вдачі» [5]. Так прекрасно і глибоко діалектично ще в кінці минулого сторіччя І. Франко розв'язував питання про співвідношення національного і інтернаціонального в літературі.

Прогресивна культура російського, українського і білоруського народів сприяла зближенню всіх націй нашої країни, оскільки мала в собі гуманістичні ідеали і загальнолюдські цінності. У ній, кажучи словами О. Толстого, «ніколи не було колоніальної течії, колоніальних мотивів», «зверхнього ставлення до інших народів».

Після Жовтневої перемоги 1917 року з особливою силою розкрилось всесвітньо-історичне значення великої російської культури в цілому і літератури зокрема. Від свободолюбивих, геніальних за змістом і висотою поетичного натхнення творів Пушкіна, Лермонтова, Некрасова,

[5] Франко І. Інтернаціоналізм і націоналізм у сучасних літературах. — Твори в 20-ти т. К., 1951, т. 18, с. 505.

виняткових за силою розвінчання панівних в Росії класів і їх розкладу творів Гоголя і Салтикова-Щедріна, глибоких за силою проникнення в сутнісні сили людської душі творів генія російської і світової літератури Л. Толстого, оспівування величі людини праці в творах Горького, моральної чистоти змісту і ясності мови Чехова проходить одна послідовна нитка до визначних творів радянських письменників. Російська література XIX ст. з її ідеями свободолюбства, натхненним гуманізмом, безмірною любов'ю до людини, великим співчуттям до її страждань стала одним з духовних предвісників Великої Жовтневої соціалістичної революції.

Сприяючи поглибленню політичної свідомості і національної самосвідомості, художня культура російського народу значною мірою збагатила загальнолюдську духовну скарбницю ідеями братерства, зробила прогресивний вплив на формування суспільної свідомості усіх націй і народностей нашої країни. «Якщо звернутися до біографій найвидатніших національних діячів середини і кінця минулого сторіччя,— писав О. Толстой,— стане очевидно, що передові ідеї, розуміння життя і історії вони черпали в нашій класичній літературі у Пушкіна, Тургенева, Белінського, Чернишевського, Добролюбова, Герцена, Л. Толстого, Щедріна, Островського, Горького. Ці імена ми знайдемо в записних книжках, листах, в визнаннях друзям, нарешті, в самих творах письменників в Грузії — у Іллі Чавчавадзе, Акакія Церетелі, в Азербайджані — у Мірзи-Фаталі Ахундова, у Вірменії — в Налбандяна, Сундукяна, Ованеса Туманяна, на Україні — у Лесі Українки, Коцюбинського і, звичайно, у Шевченка, в Білорусії — у Купали і Коласа, в узбеків — у Фарката, у казанських татар — у Шерифа Камала, у осетин — в Коста Хетагурова, у євреїв — у Переца, Шолом-Алейхема та ін.» [6].

Увібравши в себе найцінніше і найпрогресивніше з того, що дала російська культура XIX ст., митці всіх народів СРСР, натхнені найвеличнішою з усіх революцій в історії людства, створили непроминальні цінності культури звільненого світу, яка стала новим етапом в художньому розвитку людства. Епопеї М. Шолохова, твори О. Толстого, О. Фадєєва та інших видатних письменників Жовтня, перелічити які просто нема можливості, вписали в духовний літопис людства золоті сторінки.

Перемога соціалізму в нашій країні і здійснена на цій основі культурна революція привели до розквіту національних культур, які збагатилися новими формами і інтернаціональним соціалістичним змістом, який є запорукою їх зближення і взаємовпливу. «В сім'ї великій, в сім'ї вольній, новій», пророчо оспіваній великим кобзарем Т. Шевченком, в багатонаціональній радянській сім'ї за історично короткий строк створена культура, яка виявилася в центрі прогресивного розвитку наукового, духовного і художнього життя Європи і всього людства. Інтелектуальний злет, історичне значення і плідність висунули радянську соціалістичну культуру на провідне місце в світі. Будова цієї культури наших народів, за висловом радянського дослідника М. Морозова, складена не з стандартних одноманітних цеглин, а з різнокольорового дорогоцінного каміння, «кожний з яких відрізняється своїми неповторними барвами» [7]. Кожна радянська нація з урахуванням своїх передових традицій і своєрідних національних рис, натхнена ідеєю інтернаціоналізму, дала таке духовне багатство, яке ми ще, можна сміливо сказати, повною мірою по-філософському не осмислили.

Багатонаціональна, багатомовна радянська література особливо протягом останніх 10—15 років дедалі рішучіше включається в боротьбу

---

[6] Толстой А. Указ. соч., с. 555.

[7] Морозов М. Национальные особенности культуры. — Панорама, 1972, вып. 5-й, с. 43.

бу за розвиток не абстрактних, а реальних життєвих гуманістичних моральних цінностей, що дістає відображення в творах письменників всіх націй і народностей СРСР. Все це підвищує роль радянської літератури і радянської культури в цілому, її міжнародне звучання, робить її однією з найвидніших духовних і моральних сил в світовій культурі і відповідає природі розвинутого соціалістичного суспільства як найпередовішого ступеня сучасного соціального прогресу.

Радянський народ є новою історичною спільністю такого типу і характеру, прикладу яким ще не було в попередній світовій історії. Це — єдина сім'я за своєю ідеологічною, політичною і економічною спрямованістю, а не просто сума націй, народів, народностей, етнічних груп, що населяють територію радянської держави. Це — глибока соціальна спільність, яка виникла в результаті соціалістичного і комуністичного будівництва і яка, кажучи словами українського поета П. Тичини, володіє «чуттям єдиної родини».

Член Політбюро ЦК КПРС, перший секретар ЦК Компартії України тов. В. В. Щербицький, характеризуючи розвиток культури українського народу в післяжовтневий період, відзначав: «За роки радянської влади сформувалась і розквітла соціалістична за змістом, національна за формою, інтернаціоналістська за своїм духом і характером культура українського народу. Вона розвивається як складова частина всієї радянської культури, примножуючи свої прогресивні традиції і водночас збагачуючись з духовної скарбниці всіх братніх народів в країні» [8]. Зірками першої величини в науці і культурі тов. В. В. Щербицький назвав Д. Заболотного, О. Богомольця, П. Тичину, О. Довженка, О. Корнійчука, М. Рильського, Л. Ревуцького.

Українська література збагатилась і такими іменами, як М. Бажан, В. Сосюра, О. Гончар, М. Стельмах, П. Загребельний і багатьма іншими іменами видатних діячів науки і культури. За своїми соціалістичними якостями, за своїми глибокими інтернаціоналістськими почуттями ця література піднялась на високий рівень художньої форми і ідейного змісту. Вона гідно виражає талановитість і трудолюбство українського народу.

Кажучи про духовне багатство літератури Радянської України, не можна не згадати окриленого Великим Жовтнем юного шепетівського комсомольця 1919 р. Миколу Островського, який піднісся на рівень нашої епохи і створив полум'яні, героїчні твори «Як гартувалася сталь» і «Народжені бурею». Ці книги, видані мільйонними тиражами багатьма мовами, обійшли весь світ і продовжують відігравати величезну роль в комуністичному вихованні молодих поколінь.

Драматичне і оперне мистецтво Радянської України досягло високих світових стандартів, воно є загальновизнаним в усьому світі. Співучість, ліричність, краса голосів оперних співаків, багатство талантів в сфері балетного мистецтва поєднуються з внутрішньою духовною гармонією, перебувають на передньому краї досягнень світової культури, входять в загальну скарбницю духовних надбань розвинутого соціалістичного суспільства.

Барвистість, дивне многоцвіття, молодий запал і художня висота, національний колорит і гуманістичний характер народної самодіяльності, яка виявляє таланти українського народу, викликають загальне захоплення і складають важливий елемент багатоманітності духовного багатства народу. Відбувається те, що з такою ясністю ще до революції передбачав В. І. Ленін, характеризуючи соціалізм як суспільний лад, який вперше в історії розкриває потенціальні сили народів, їх таланти і здатності, їх глибоко прогресивні народні і національні риси.

---

[8] Щербицкий В. В. Под знаменем Октября — к новым свершениям. — Избр. речи и статьи. М., 1978, с. 547.

Одним з найважливіших компонентів духовного світу соціалістичного суспільства є розвиток науки, яку соціалізм вперше в історії підняв на належну соціальну височінь, безпосередньо пов'язав зі справою звільнення трудящих, поставив її на службу інтересам народу. Радянська наука, як відзначалось на XXVI з'їзді КПРС, посідає тепер провідні позиції в багатьох найважливіших галузях знання, дає приблизно третину наукової продукції світу. Радянські вчені досягли значних результатів у фундаментальних і прикладних дослідженнях, в розв'язанні актуальних питань народного господарства і оборони країни.

Великий внесок в розвиток духовного багатства радянського суспільства роблять вчені України. Помітно збільшився науковий потенціал республіки, широко застосовуються нові ефективні організаційні форми поєднання науки з виробництвом. На Україні створено майже 4 тисячі найменувань нової техніки. В минулій п'ятирічці щорічно впроваджувалось в народне господарство в середньому понад 11 тисяч науково-технічних розробок з економічним ефектом більш ніж півтора мільярди карбованців. Колективом Інституту електрозварювання ім. Є. О. Патона АН УРСР разом з колективами інших науково-дослідних інститутів і промислових підприємств розроблено проблему електрозварювання в космосі, а також технології нових видів виробництва, зокрема, технологію виготовлення сталевих труб великого діаметра для магістральних газопроводів, нових видів сталі та ін. Все це належить до найвизначніших досягнень вітчизняної науки і техніки. Успішно здійснюється програма спільних робіт АН УРСР з виробничим об'єднанням «АвтоЗІЛ». В ході її здійснення розроблена і впроваджена автоматизована система управління.

Такі лише деякі дані про досягнення науки в УРСР. Досягнуті успіхи — результат постійної уваги нашої партії, її Центрального Комітету до розвитку радянської науки.

Комуністична партія Радянського Союзу, вкладаючи титанічну працю в організацію і розвиток сучасної науки, всієї духовної культури соціалізму, постійно збагачує скарбницю марксизму-ленінізму. В документах останніх партійних з'їздів, у виступах Л. І. Брежнєва, працях радянських учених розробляються шляхи і форми становлення нової, комуністичної духовної спільності радянських людей.

Визначною ідейно-політичною і культурною подією в житті розвинутого соціалістичного суспільства стали твори Л. І. Брежнєва «Мала земля», «Відродження», «Цілина», а також нещодавно опубліковані «Спогади». Вони становлять автобіографічні твори, в яких злиті воєдино особиста доля і діяльність Л. І. Брежнєва з життям робітничого класу і широких народних мас нашої країни. Це — епопея, розповідь керівника нашої партії, великого борця за мир на Землі, видатного діяча міжнародного комуністичного руху, яка містить величезні ідейні і моральні цінності, що збагачують духовний світ нашого суспільства. Пронизані ленінською партійністю, справжньою народністю, ці твори відіграють величезну виховну роль. Глибокий теоретичний та гуманістичний зміст і разом з тим близькість до найнасущніших життєвих інтересів мас, ясність стилю і думки, розкриття духовної краси і цільності поглядів та дій робітників, селян, воїнів Радянської Армії, партійних, радянських і військових керівників роблять згадані твори зразками соціалістичного реалізму.

Особливо хочеться виділити думки Л. І. Брежнєва про високе моральне почуття Батьківщини, властиве людям праці, про діалектичну єдність соціалістичного патріотизму і інтернаціоналізму, якими проникнуті ці спогади. В невеликих за обсягом творах, де словам тісно, а думкам просторо, автором зібрано матеріал для глибоких філософських узагальнень значення почуття Батьківщини, яке підносить душу людини, величі наших ідеалів, які піднімають особистість над морем буден-

них дрібних справ. В спогадах Л. І. Брежнєва міститься багато цінних положень для представників усіх галузей культури, покликаних розкрити і використати їх могутню соціальну силу.

Варто спеціально спинитися і на ролі ідеологічної роботи партії, яка так високо оцінюється в цій епопеї. Посилення ідеологічної роботи партії, принциповий і послідовний захист ідей ленінізму в боротьбі з нашими ідеологічними противниками є завданням першорядної ваги для партії. Л. І. Брежнєв підкреслює, що не можна миритися ні з якими помилками в галузі ідеології, оскільки «помилка в ідеології, як правило, прихована, закамуфльована вбранням з красивих слів, але тим більше загрожує наслідками, бо вона позначиться неодмінно і завдасть гігантської шкоди, якщо її вчасно не виправити. Вакууму в сучасному світі немає, і там, де виявляємо благодушність ми, там діють наші ідеологічні противники» [9].

Величезною ідейною цінністю розвинутого соціалістичного суспільства є ідеї миру і дружби між народами, ідеї братерства і солідарності між ними, ідеї захисту цивілізації, досягнень світової культури, самого роду людського від загрози ядерної війни. Боротьба проти паліїв війни дедалі масштабніше виявляє всесвітньоісторичну місію Радянського Союзу, країн соціалістичної співдружності, всіх прогресивних сил планети — спасіння людства від термоядерної катастрофи. За сучасних умов в міжнародному масштабі немає більш актуального завдання. Водночас в ході сучасних подій дедалі повніше розкривається антилюдська сутність імперіалізму.

Важко виразити більш відверто і брутально класову сутність антигуманної політики імперіалізму, ніж це зробив нинішній державний секретар США Хейг, проголосивши, що на Землі існують речі більш важливі, ніж мир. При цьому йшлося про сучасну війну, яка неодмінно приведе до глобальної катастрофи. Такою є безрозсудна установка атомних маніяків, що підштовхують гонку озброєнь, нагнітають напруженість в світі і посилюють загрозу ядерної війни. В формулі Хейга дістала вираження духовна спустошеність, озвірілість апологетів імперіалізму, відсутність майбутнього у капіталістичного світу, безмежний занепад духу, свідомості, розуму в його представників, готових не рахуватись з загрозою знищення роду людського і всіх досягнень світової цивілізації. Як тут не згадати знаменні і пророчі слова К. Маркса про те, що культура, якщо вона розвивається стихійно, а не спрямовується свідомою прогресивною думкою, полишає після себе пустелю.

У нас нерідко говорять і пишуть, що духовний світ соціалізму, його основні риси «фокусуються» у всебічному розвитку особи. Те, що всебічний розвиток особи є метою і завданням соціалізму,— факт. Однак формулюючи питання так, як згадано вище, дослідники проблеми особистості інколи відривають особу від колективу, від соціального середовища. Справді гармонійний і всебічний розвиток особистості соціалістичного суспільства можливий лише на грунті розвитку колективу, суспільства в цілому. Діалектика тут така, що чим багатшими, повнокровнішими стають суспільні відносини людей, тим багатшою і повнокровнішою стає й окрема особа і навпаки — чим більш високим рівнем свідомості й поведінки характеризується особа, тим багатшим духовно стає соціалістичне суспільство. Якщо особа відривається від колективу, суспільства, вона перетворюється в егоїста, для якого висуваються на передній план власне «Я», виняткові умови для особистого життя. Звідси пряма дорога до користолюбства, міщанської психології та інших негативних явищ. Сила гармонійно розвиненої особи — в трудовому колективі, сила трудового колективу — в соціалістичній інтернаціоналістській свідомості його членів.

[9] Брежнев Л. І. Спогади. К., 1981, с.3.

Соціалістичне оновлення духовного світу людини, розширення його горизонтів і перспектив, збагачення людських емоцій, переживань, вихід на високий рівень державного мислення і правильного розуміння глобальних процесів сучасності — такий шлях розвитку особи соціалістичного типу. І те, що реальний соціалізм став основою такого оновлення суспільної свідомості, є переконливим свідченням життєвості цього суспільного ладу і його духовних цінностей.

Важливим свідченням ідейного багатства розвинутого соціалізму є розквіт багатонаціональної радянської духовної культури, яка формує спосіб мислення людей, що діють у різних історичних, національних і побутових умовах. Зі врахуванням всієї багатоманітності людських характерів і доль, вона виходить з внутрішньої інтернаціональної єдності, з загального устремління до духовного оновлення і при цьому розкриває нові духовні потенції радянських людей, сприяє ідейному, психологічному, філософському збагаченню їх буття, всього духовного світу.

Соціалізм відродив і оновив прогресивні національні традиції народів СРСР, розкрив і розвинув художню свідомість раніше пригнічених і відсталих народів, висунув багато національних літератур в авангард світового художнього процесу. Величезні творчі досягнення киргизького письменника Ч. Айтматова, калмицького — Д. Кугультинова, башкирського — М. Каріма, якутського — Ю. Ритхеу свідчать про багатство народних талантів, які дістали свій розвиток лише в умовах соціалістичного ладу. Якщо взяти до уваги, що за радянський період понад 40 народів, які раніше взагалі не мали писемності, тепер здобули її, розроблену на науковій основі, а також створили свою літературу і розвинені літературні мови — стає зрозумілим, яким оновленням для духовного буття раніше відсталих народів є соціалістичний лад, соціалістичний спосіб життя.

Важливою галуззю духовної культури розвинутого соціалізму є радянське кіномистецтво. Воно виникло на світовій арені в принципово новій якості, створивши безсмертні твори: кіноепос революції, кіноепопею Великої Вітчизняної війни і будівництва комунізму. Правильно говориться, що коли Велика Жовтнева революція прийшла на екран як предмет зображення, вона, в свою чергу, викликала глибоку революцію в самому кіномистецтві.

Радянська кінематографія вийшла на світову арену з розгорнутим прапором реального гуманізму, інтернаціоналізму, масштабно показала можливості нового різновиду мистецтва, його жанрів і форм. Вона стала могутньою духовною силою, показавши пафос праці і творення народними масами нових форм соціального співжиття. І сьогодні радянське кіномистецтво є оплотом виховання трудящих в дусі миру і дружби між народами, в дусі соціального і морального прогресу, оптимізму, невтомного руху вперед на шляху до нового життя. Не можна собі уявити духовний розвиток соціалістичного суспільства без висвітлення і збагачення засобами кіно радянського способу життя, його моральних устоїв, без внеску радянського кіномистецтва і його видатних митців, що отримали світове визнання. Цей внесок відкрив якісно нові горизонти перед наймасовішим і найвпливовішим різновидом духовного виробництва, яким, безперечно, є кіно.

Найважливішим принципом розвитку соціалістичної духовної культури, який пронизує і організує всю систему ідейно-політичного і трудового виховання, народної освіти і художньої творчості, є розкриття і розвиток в людині її кращих начал, якостей, здібностей, талантів, показ її глибокої переконаності в величі наших ідеалів, формування в людині непримиренності до зла, темних інстинктів, антигуманних, аморальних учинків і дій. Свого часу О. Толстой відзначав, що зображення героя в суспільному середовищі, уміння показати працю як вищу

моральну цінність — «це крок в глибину правди». Одухотворення праці, писав М. Горький, є першоосновою мистецтва соціалістичного реалізму.

Тема вільної праці, тема миру і творення, будівництва нового суспільства проходить через всю історію радянської багатонаціональної культури. В найбільш значних творах радянської літератури і мистецтва не тільки характеризується морально-виховне значення праці на благо суспільства, в них взагалі виражена соціально-філософська концепція творчої і оновлюючої сили праці і соціалізму.

Інтелектуальний потенціал і духовна культура радянського суспільства докорінно відрізняються від духовного життя за умов капіталізму. Проблеми духовного світу, духовного розвитку соціалістичного суспільства перебувають в центрі ідеологічного протиборства капіталізму і соціалізму.

Антикомуністичні ідеологи намагаються довести, що панування марксистсько-ленінської ідеології, керівна роль комуністичної партії в соціалістичному суспільстві нібито призводять до «духовного пригнічення» особистості, «анігіляції індивіда» в суспільстві, нівелювання всього духовного життя. Марксистсько-ленінська ідеологія проголошується цими злісними фальсифікаторами «тормозом» на шляху духовного «розкріпачення» людини. Ідеологічному монізму марксистсько-ленінського світогляду вони силкуються протиставити духовний «плюралізм», який, на їх думку, може забезпечити вираження інтересів різних груп населення, вияв індивідуальності та ін. Особливу ненависть наших класових ворогів викликає принцип комуністичної партійності марксистсько-ленінської філософії і ідеології, літератури і мистецтва соціалістичного реалізму.

Партійність в глибокому її розумінні становить, так би мовити, наш категоричний імператив. Вона означає органічне поєднання наукової об'єктивності з активною діяльністю суспільних суб'єктів (особи, колективу, класу, партії) по перетворенню світу і вимагає в оцінці подій і явищ навколишньої дійсності ставати на позиції передового класу, рушійних сил суспільного прогресу. Вона визначає пафос боротьби за передові, благородні ідеали і виступає не зовнішньою рисою, а справжнім вираженням внутрішнього стану душі і мотивів творчості діяча будь-якої галузі духовного виробництва, його дум і устремлінь, спрямованих на здійснення високих ідеалів комунізму. Радянські люди з гордістю можуть сказати, що діячі культури нашої багатонаціональної країни працюють саме в цьому напрямі, створюючи образи сучасників, борців за ідеали комунізму.

Соціалізм, ліквідуючи класову експлуатацію і національне гноблення, зближуючи і єднаючи всі нації й народності, інтегрує і консолідує духовну культуру соціалізму, виступає об'єктивною основою небаченого в історії інтернаціонального синтезу духовних цінностей. Культурне зближення радянських народів поглиблюється і набуває нових якостей під впливом становлення соціальної однорідності соціалістичного суспільства. Цей процес буде посилюватись мірою переростання соціалістичних суспільних відносин в комуністичні. Відбувається подолання пережитків минулого в свідомості людей, виховання трудящих в дусі соціалістичного інтернаціоналізму, розвиток інтернаціональних основ їх культурного обличчя. Цей прогресивний процес наші ідейні противники по-наклепницькому проголошують денаціоналізацією культури, нівелюванням національних відмінностей, «мовчазною русифікацією» неросійських областей населення. «Досить важко уявити собі культурне різноманіття,— пише, наприклад, один з радянологів А. Лау,— якщо всі національні культури є «соціалістичними за змістом» і якщо, як стверджується, на них справляє вплив інтернаціоналізм. В такому випадку все «культурне розмаїття» в основному зводиться до суто суб'ек-

тивного багатоманіття, а «скарбниця» окремих культур в дійсності потопає в світі «соціалізму» й «інтернаціоналізму» [10].

У таких твердженнях фальсифікується розквіт національних культур за соціалізму, протиставляються одне одному національне й інтернаціональне як несумісні явища. Стверджується, ніби в СРСР існує якийсь культурний релятивізм, звідки випливає і «культурний плюралізм», згідно з яким кожна культура цінна лише своїми неповторними рисами, а тому нема сенсу говорити про прогрес в культурі і загальнолюдську основу останньої. Об'єктивний процес зближення соціалістичних націй і їх культур по-наклепницькому зображається антикомуністами як збіднення, розчинення культур малих народів в культурі великої нації, в СРСР, наприклад — російської.

За теоретичне «обгрунтування» згаданих тверджень для антикомуністів правлять різні ідеалістичні трактування культури. Всі вони сходяться на визнанні «незмінності здатностей людської душі» в тому, що люди і їх спільності — плем'я, народність, нація нібито мають якусь специфічну творчу душу, яка і творить ту або іншу культуру. Як в біологічній і антропологічній соціології, так і в ідеалістичній психосоціології або етнопсихології культура відривається від породжуючих її матеріальних основ, від соціально-економічного життя. В результаті з'являються концепції «певних типів» або конфігурацій культур, теорії «локальних цивілізацій» та ін. Згідно з цими концепціями взаємовпливи і запозичення призводять не до збагачення, а до розкладу культур. З допомогою таких засобів рекламується замкнутість національних культур, одні народи протиставляються іншим, проповідуються націоналізм і шовінізм.

У перших рядах творців таких лжетеорій йдуть два великих так званих російських центри при Гарвардському і Колумбійському університетах в США. Їх співробітниками є такі відомі реакційні теоретики, як О. Гудманс, А. Лоус, Р. Пайпс, С. Зеньковський та ін. Ці буржуазні «вчені» намагаються довести, що неповторні індивідуальні цінності національної культури нібито «зникають» за умов соціалізму і інтернаціоналізації культур.

Апологети капіталізму твердять, що наявність загальнорадянських рис в культурі народів СРСР нібито означає, що культура стає безнаціональною. Це — явна фальсифікація. Культура радянських націй і народностей, втілюючи в собі загальнонаціональні риси, залишається справжнім носієм специфіки національного, виразником національного середовища, кращих національних традицій, особливостей побуту і психології. Ще В. І. Ленін передбачував, яке багатство щодо цього принесе соціалізм.

Правильне марксистсько-ленінське розуміння діалектичних взаємовідносин між формою і змістом, національним і інтернаціональним є актуальним для дальшого розвитку культури соціалістичного суспільства і аргументованого розвінчання фальсифікаторських теорій буржуазних ідеологів і імперіалістичної пропаганди, які намагаються зводити наклепи на ленінську національну політику КПРС.

Наші класові противники головну ставку в боротьбі проти духовного світу соціалізму роблять на вузький націоналізм і національний шовінізм в різних його формах і проявах. Тому треба наступально розвінчувати будь-які форми націоналізму і шовінізму, які буржуазні ідеологи намагаються протиставити теорії і практиці соціалістичного інтернаціоналізму. В зв'язку з цим особливої уваги заслуговує послідовне розвінчання сіонізму як вираження ідеології расизму і антирадянщини, імперіалістичного засобу протиставлення марксистсько-ленінському класовому підходові до явищ і процесів національного життя — позакласо-

[10] Russ. rev. 1963, 22, N 1, 4, p. 17.

вого трактування нації, зокрема, наприклад, єврейської нації як «всесвітньої» категорії, трактування, покликаного бути каталізатором для активізації будь-яких форм націоналізму, спрямованого проти дружби народів СРСР і багатонаціональної радянської держави.

Антикомуністи твердять, нібито в СРСР відбувається насильственне формування якоїсь «єдиної радянської нації», що мета політики КПРС начебто полягає в «злитті всіх націй і народів в єдину націю радянсько-російського типу». Ці і подібні їм ідеї з готовністю підхоплюються в таборі українського буржуазного націоналізму на Заході. Український буржуазний націоналізм, перебуваючи на службі у підривних центрах імперіалізму, засвоює і інтерпретує найреакційніші доктрини антикомунізму. Всі основні напрями буржуазно-націоналістичних фальсифікацій історії, економіки і культури Радянської України запозичені українським буржуазним націоналізмом у провідних ідеологів антикомунізму.

Останнім часом в капіталістичних країнах набуло поширення так зване українознавство, яке претендує на тлумачення подій і фактів минулого і сучасного Української РСР. До нього належить, зокрема, західнонімецький політолог Г. Сімон з його міркуваннями про те, що українська культура нібито втрачає свою самобутність, зберігаючи лише зовнішні окремі прояви національних особливостей у вигляді фольклору, традиційних костюмів тощо. «Українознавці» намагаються надати нової гостроти й «особливого звучання» стосункам між націями, у тім числі між російським і українським народами, оперуючи явно провокаційними вимислами про «засилля» російської мови у вищих учбових закладах й засобах масової інформації України, про «москвоценристське» керівництво всіма сферами життя республіки та ін. Більш того, уже згаданий Сімон твердить, нібито «Україна внаслідок вивозу капіталу і недостатнього контролю за інвестиціями економічно дедалі більше слабкішає» (!?) [11]. В даному конкретному випадку, як і в більшості інших, ми маємо справу з грубою фальсифікацією, примітивним спотворенням економічних, соціальних і культурних фактів з сучасного життя Радянської України.

Характерною рисою наклепницьких виступів представників буржуазного «українознавства» є прагнення замаскувати класову природу своїх «інтерпретацій», видати себе мало не за єдиних носіїв об'єктивної істини, виразників інтересів українського народу і осіб українського походження за рубежем. Варто вказати і на те, що останніми роками в якості головного замовника продукції буржуазного «українознавства» виступає конгрес США, який систематично організує «українські» кампанії, підхоплювані властями окремих штатів і міст. Водночас в конгресі набула поширення практика залучення наклепницьких матеріалів про УРСР до різного роду «слухань». На все це можна з певністю відповісти лише одне: нових «українознавців» чекає така ж безславна доля, як і старих.

Наведені дані, які можна було б значно розширити, свідчать про те, наскільки важливим завданням є марксистські дослідження історії і культури України, активна боротьба проти ворогів нашої Соціалістичної Батьківщини.

Всупереч наклепницьким вигадкам наших класових противників світ реального соціалізму демонструє свої історичні переваги над капіталізмом в усіх сферах матеріальної і духовної культури. Досягнення Радянської України, глибокі кількісні і якісні зрушення в житті республіки — достатньо вказати на той факт, що протягом останнього десятиріччя УРСР, розвиваючись в єдиному народногосподарському комплексі нашої країни, практично подвоїла свій економічний потен-

[11] Simon G. Die nichtrussischen Völker in Gesellschaft und innen Politik der UdSSR. — Köln, 1979, c. 36—37.

ціал,— є красномовним свідченням того, що тільки соціалізм відкрив для українського народу необмежені можливості швидкого розвитку економіки, науки і культури, неухильного піднесення добробуту трудящих. І сьогодні нікому не під силу спростувати той безперечний факт, що Радянська Україна є республікою високорозвиненої економіки, науки і культури, республікою по-справжньому вільних і щасливих людей, які в братній сім'ї радянських народів будують суспільство, що втілює в собі найзаповітніші сподівання та ідеали прогресивного людства, суспільство, де панують творча праця, дружба націй і народів, забезпечуються умови для гармонійного розвитку людини..

В переддень славетного ювілею — 1500-ї річниці Києва — ми глибоко усвідомлюємо, що пройдений цим містом шлях є історією героїчної національно-визвольної і революційної боротьби, трудових звершень народу, літописом його величних завоювань в соціалістичному і комуністичному будівництві. Відзначаючи півторатисячолітній ювілей Києва, ми з гордістю підкреслюємо, що в історичних звершеннях Радянської України, в її прекрасному сьогоденні втілено творчу силу ленінських ідей дружби, єдності і братерства всіх націй і народностей нашої країни. Під благотворним впливом цих ідей зростає і міцніє єдина інтернаціональна духовна культура радянського народу, гідно представлена і творчим доробком вчених та митців Радянської України, прогресивними історичними традиціями культур трьох братніх народів — російського, українського та білоруського,— традиціями, які сягають своїм корінням сивої давнини.

Думається, що теоретичні результати, здобуті в процесі роботи конференції «Історичні традиції духовної культури народів СРСР і сучасна ідеологічна боротьба», присвяченої 1500-річчю Києва, будуть плідними і стануть вагомим внеском в дослідження і розв'язання актуальних проблем духовного життя розвинутого соціалістичного суспільства.

* * *

В статье рассматривается развитие многонациональной культуры советского народа, ее связи с прогрессивными историческими культурными традициями, подвергаются критике антикоммунистические и буржуазно-националистические фальсификации истории становления культурной общности социалистических наций и народностей.

Д. С. ЛИХАЧОВ, академік

СТАРОДАВНІЙ КИЇВ — «МАТИ МІСТ РУСЬСЬКИХ»

Коли князь Олег, прозваний Віщим, сів у Києві на князювання, він сказав, як пише літописець: «Се буди мати градом русьським» [1]. Цим він утвердив значення Києва як столиці всієї Русьської землі від Ладоги і Новгорода на півночі до Тмуторокані на Чорному морі, від Карпат на заході до Волги на сході.

«Мати міст» — це саме «столиця», метрополія. Але «мати міст руських» має й інше значення, специфічно русьське,— від Києва почалося багато міст, що їх заснували київські князі і частково назвали своїми власними іменами — Володимир на Клязьмі (на честь Володимира Святославича) і Володимир Волинський (на його ж таки честь), Ярославль на Волзі (на честь Ярослава Мудрого). А за ними — Ізяславль, Всеволож, Глебль, Конятин, Василев, два Юрьєва та ін. Однією із князівських турбот було заснування міст — як укріплених пунктів та адміністративних центрів.

Укріпну смугу міст будував проти степу на південь від Києва Володимир Святославич. І сам він, і його наступники споруджували також міста на північному сході та на південному заході Русьської землі. Як швидко й інтенсивно зростали міста, можна бачити з таких цифр. Для IX—X ст. літописи згадують 24 русьських міста. В XI ст.— вже 88 міст. В XII ст. літописи називають ще 119 нових міст, а в XIII ст., до Батийового нашестя, тобто за одну лише третину століття, ще 32 міста.

Незважаючи на постійно поновлювані з XI століття спроби політичного відособлення тих чи тих князівств, Русьська земля на всіх її величезних обширах ніколи не втрачала своєї єдності аж до Батийового нашестя і встановлення ординського іга. Єдність Русьської землі зміцнювалась в різні способи. Вона перебувала під політичною владою єдиного князівського роду. І хоч князі ворогували, проте на місці не сиділи — переходили з князівства до князівства, прагнучи вищого становища, щоб нарешті котрийсь із них таки досяг Києва. Отже, Русьська земля була для них єдиною. Єдиною вона була і для русьської церкви з Києвом на чолі. Києво-Печерський монастир був такою «матір'ю» русьських монастирів, як сам Київ — русьських міст. Монахи Києво-Печерського монастиря ставали єпископами в русьських єпископіях — у Новгороді та Володимирі, Галичі та Переяславлі, засновували монастирі і закладали церкви.

Іншою важливою і дійовою силою, що зберігала єдність Русьської землі на всьому її величезному просторі, були мова і фольклор. Відмінності розмовної мови в окремих областях були порівняно незначними. Мова скрізь була єдиною, це ж маємо сказати і про фольклор — особливо про епос. Не випадково, що билини про київських богатирів в XVIII і XIX ст., тобто через більш як півтисячоліття, найкраще зберігалися на півночі Росії: адже туди ці билини прийшли вже у вельми ранній період, там тривав їхній розвиток, там вони були пам'яттю про далекі часи єдності східного слов'янства. І Київ у всіх з них зберігав назву і значення «стольного міста» — столиці Русі.

---

[1] Надалі зберігаю саму назву «Русь», «русьський» для всіх східних слов'ян до їх поділу на три народи. Вважаю за можливе зберегти також термін «Давня Русь» для всіх східних слов'ян до їх поділу до XIV ст. включно.

В утворенні давньоруської (східнослов'янської) народності услід за рядом інших істотних факторів дуже важливу роль відіграла мовна єдність. Різні чинники утворюють народність, але серед цих чинників у різні історичні періоди окремі відіграють то більшу, то меншу роль. В давньоруській мові одним із значень слова «мова» («язык») було саме «народ».

Порівняння з Візантією може продемонструвати мою думку. Візантія була багатомовною державою, і коли вона впала під ударами турків, то вже не змогла відродитися. Інакше було із Стародавньою Руссю. Батийове нашестя не подужало здолати народної єдності та народної самосвідомості Стародавньої Русі. Стародавня Русь відродилася, тільки виникнення мовних відмінностей спричинило утворення двох (української та російської), а пізніше — трьох (маю на думці Білорусію) націй. Але при цьому збереження близькості мов об'єднувало всі три народи і об'єднує їх понині.

Ще одну силу, яка сприяла культурному згуртуванню всіх князівств і областей Русської землі, становила література. Навіть більшою мірою, ніж розмовна мова, єдина була літературна мова. Вона походила від староболгарської, що увібрала в себе деякі елементи русської мови, не вельми від неї відрізнялась і зовсім не мала відмінностей в областях, бо літературні твори, хоч би в якій частині Русської землі вони були створені, постійно перевозились з міста до міста, з монастиря до монастиря, з князівства до князівства. Література була єдиною не лише тому, що літературні твори поширювались на всьому просторі Русської землі, а й тому, що вони створювалися часто-густо не зовсім звично для нового часу — на всьому обширі Русської землі. Так, наприклад, з переписки двох монахів — одного з Києва, з Києво-Печерського монастиря, а другого — з північного сходу, з Володимира на річці Клязьмі,— виникла видатна пам'ятка літератури XII століття — «Киево-Печерский патерик». Звичайний шлях, який долали в процесі створення літописні зводи,— це шлях поєднання в одному творі записів про події, зроблених у різних містах і монастирях Русської землі — часто дуже віддалених один від одного. Так записи, зроблені у Новгороді, на півночі, приєднувалися до записів, складених у Києві. Київські записи і навіть цілі великі історичні твори включалися до літописів у Володимирі на Клязьмі. Уже в XI. столітті в Київські літописні зводи включалися записи про події у Тмуторокані на Чорному морі, безперечно, зроблені саме там — з точним зазначенням дат подій. Ми могли б навести безліч прикладів того, яким інтенсивним літературним обміном жила Русська земля і яке величезне значення в Київській Русі мав обмін посланнями, літописними творами, зразками проповідницької літератури між найвіддаленішими географічними точками. Ніби й не було багатоденних і багатотижневих переїздів, важких шляхів сполучення, частої і тривкої негоди навесні і восени, що повністю переривала зв'язки між окремими князівствами і відсікала від Києва міста, селища і монастирі. У цьому літературному спілкуванні центром зв'язків весь час лишався Київ.

Але найзначеннішою особливістю літератури було те усвідомлення національної, політичної і культурної єдності, яке становило властивість всіх творів Київської Русі без винятку. Найвидатнішими пам'ятками з цього погляду є «Повесть временных лет», «Киево-Печерский патерик» і «Слово о полку Игореве». Але поряд із цими були й десятки інших літературних пам'яток, в яких свідомість історичної єдності і необхідності політичного й оборонного єднання виявлялась надзвичайно інтенсивно — скажімо, у творі того ж XII ст., що й «Слово о полку Игореве» — «Слово о князех».

Підкреслюючи єдність Київської Русі, найбільшої країни в Європі XI — початку XIII ст., важливо відзначити єдність її мистецтва. Ми-

стецтво було чи не найважливішою складовою частиною давньоруської культури. Київ, як і в усьому, і в цій сфері був центром, законодавцем і свого роду великим університетом. Його роль не така інтенсивна, але все ж вельми подібна до ролі Константинополя у Візантійській імперії. Відмінність полягала в тому, що на XII ст. Київ перестав бути наймогутнішим на Русі військовим центром. У другій половині XII ст. військова міць Києва впала дуже низько, проте його духовна влада над країною залишалась, як і раніше, надзвичайно сильною. Не випадково кожний із руських князів, хоч де б він князював, мріяв з часом домогтися золотого київського столу. Сюди спрямовували свої погляди і князі Чернігова, і князі Смоленська, і князі Володимира на Клязьмі, і князі Галицько-Волинської землі. Багато хто приходив сюди і, хоч як це парадоксально, піддавав інколи Київ жахливому розоренню — будучи ревнителями київської слави і духовного всевладдя Києва над Руською землею, прагнучи прихопити якусь частину цієї слави у своє княже місто, забираючи з собою його святині і витвори мистецтва. В 1200 році страхітливого пограбування зазнав Київ від Рюрика Ростиславича. Але Київ залишався Києвом аж до самого його загарбання ордами Батия. Він відроджувався знову і знову з усіх руйнувань і ніколи не втрачав в той час слави центру Руської землі.

Певна річ, у мистецтві місцеві особливості давалися взнаки значно більше, ніж в літературі чи інших галузях культури. Пояснювалось це тим, що будівничі залежали від місцевих матеріалів та від місцевих майстрів. Від місцевих матеріалів залежали і художники, для яких фарбами слугували не лише привізні матеріали, а й місцеві,— особливо, коли випадало розписувати величезні стіни храмів. Деякі виробництва не можна було організувати на місці. Тому, наприклад, мозаїки існували тільки в Києві. Їх не було ні в новгородських, ні в псковських чи володимирських храмах. А все ж таки артілі будівельників, художників, різноманітних ремісників переїжджали з князівства до князівства, і цей «кочовий» характер, як і «кочовий» характер середньовічної інтелігенції загалом, зміцнював єдність культури Київської Русі.

Нарешті, скажемо кілька слів про те, що міцно єднало руську культуру XI — XIII століть в усіх її різноманітних галузях. Вся руська культура XI — XIII століть перебувала під владою єдиного стилю — стилю динамічного монументалізму. Ми можемо назвати це явище своєрідною стилістичною формацією, якій підлягало все мистецтво, вся література, вся політична, богословська і філософська думка, весь «стиль життя». Корені цієї своєрідної і могутньої стилістичної формації були у Візантії і Болгарії — двох країнах, звідки Київська Русь дістала частково свою культуру і успішно її розвинула, надавши їй неповторних рис.

Головна ознака цієї естетичної формації динамічного монументалізму полягала у тяжінні до мислення великими проблемами, широкими масштабами, у спробах розв'язання основних проблем буття, осмислення історичного існування Руської держави, у прагненні долання великих просторів, у пересуванні великих мас людей, у відчутті краси тяжкості та краси подолання цієї тяжкості, у значущості та «вічності» образів, у тому, що можна назвати «ландшафтним баченням» у літературі і поглядом немов «із вічності» в живописі, в тому, що утверджувало храм в навколишньому просторі як своєрідний маяк, який освітлює величезні обшири і освоює ці обшири своїми масивними формами.

Цей динамічний монументалізм виявився і в найзначнішому із «слів» XI століття — у «Слове о Законе и Благодати», в якому робилася глибока спроба осягнути історичне існування Русі, і в грандіозному історичному творі на зламі XI—XII століть — «Повести временных лет», де руська історія мала за оправу всесвітню історію і з'ясовувалося питання — як і звідки пішла Руська земля. У XII ст. динамічний

монументалізм виявляється у «Слове о полку Игореве», де дія розгортається на всьому просторі Русі від Новгорода до Чорного моря, від Галича й до Волги. Той же динамічний монументалізм чітко проглядає у творах київського князя Володимира Мономаха, у проповідях Кирила Туровського, Серапіона Володимирського, в численних літописах тощо.

В мистецтві динамічний монументалізм особливо яскраво помітний, зрозуміло, у центрі Русі — Києві. Монументальні образи його храмів, образи міст, заснованих київськими князями, завжди поставлених на стрімкому березі річок над заливними луками протилежного берега, з низкою храмів, здалеку помітних усім, хто наближався з боку ріки. Монументальність розпросторилась на всю країну, де міста будувались як своєрідні «філіали» Києва, відтворювали Київ своєю зовнішньою подобою, присвяченням своїх храмів Успенню (за головною святинею Києво-Печерського монастиря, звідки походять Успенські храми у багатьох містах Русі — у Володимирі, Ростові, Суздалі, Смоленську та ін.), назвами воріт (скажімо, у Володимирі, де, як і в Києві, було збудовано Золоті ворота і Мідні).

Важливо відзначити, що окремі лінії князівського роду прагнули мати у Києві «свої» храми (приміром, Кирилівська церква XII ст. на Київському Подолі була родовою церквою Ольговичів).

Широке бачення, властиве мистецтву XI—XIII ст., Київській Русі загалом, об'єднувало давню Русь навколо Києва і робило мистецтво та літературу істотним чинником збереження єдності Русі.

Люди Київської Русі мислили широкими масштабами, глобальними проблемами власного існування й існування своєї країни, відчували себе часткою величезного Всесвіту, орієнтуючи свої храми і житло за сторонами світу, прокидаючись «вдосвіта», щоб не пропустити сходу сонця (як того вимагав Володимир Мономах у своєму «Поучении»), відтворюючи у своїх храмах, їхньому внутрішньому строї, весь Всесвіт, світову історію в її тогочасному розумінні.

В одному із своїх повчань відомий київський проповідник Феодосій Печерський висловлює своєрідний погляд на витвори мистецтва. Він стверджує, що вони створені не так людиною — художником, зодчим,— як для людини, в ім'я людини, на славу людини.

Феодосій Печерський навчає: вступаючи до храму і поклонившись тричі до землі, слід зі страхом безмовно стати «при стіні», «гласы немолчны вспевающи к Всевышнему», бо позбавлені опори стіни і стовпи храмів «нам суть на честь сотворены».

«На честь» людині створені, звичайно, не тільки стіни храмів, а й усе, що зображене на них і все, що прикрашає їх,— ікони і панікадила, начиння храму і його розкішна мозаїчна долівка. Звідси — високі уявлення про людину, про її гідність, несуєтний розум, високу мудрість і щедру доброту. Ці уявлення втілені в образах людей на мозаїках, фресках та іконах — у їхніх ликах, ніби осяяних внутрішнім світлом «горнего ума», «ликования», що означало в давній Русі не тільки зображення «ликів», а й торжествування, радування, а також хоровий спів. Чому саме «хоровий»? Тому, мабуть, що найважливішим у сутності ликів була їхня соборність, храмовність, їхня причетність до єдиного цілого, що утворює світ.

Обличчя людини, згідно з «Поучением» Володимира Мономаха,— це найбільше з див в усьому Всесвіті, бо в світі немає двох однакових облич. «И этому чуду подивимся,— пише київський князь Володимир Мономах,— как из земли созданный человек имеет столь разнообразные лица. Если и всех людей собрать, то не все они на одно лицо, но каждый имеет свое обличье, по божьей мудрости» [2].

[2] Тут і далі цитати з давньоруських літературних пам'яток даємо в перекладі автора статті — російською мовою. — *Ред.*

Зачудування перед людським обличчям — «ликом» — проймає собою все мистецтво Київської Русі. Людина — це мікрокосм, а храм — це свого роду людина. Не випадково тому основні частини храму названо за подобою людини: вікна — це очі людини (порівн. «вікно» — віко, рос. «окно» — око), купол — «глава», поставлено цю главу храму на шиї, основа храму — його підошва. А виступи у міських стінах — перса. Захисні — від дощу — виступи над вікнами-очима — брівки. Двері будинків — фортець — їхні вуста.

Той же ликоподібний і людиноподібний вигляд має і світ. Сонце на мініатюрах має лице — лик. Зірки всі разом складають лик — єдине лице і цілий хор: небо увінчує «лик звездный». Лик і множинний, і єдиний водночас: це і неповторність людського обличчя і вся їх сукупність — лик чернечий, лик святих, лик співців у церкві, лик і окремих зображень, і всієї сукупності зображеного на стінах церкви мозаїкою і фресками, ікон і тих, хто представ перед ними.

Ось чому мистецтво Київської Русі водночас і глибоко особисте і соборне. Кожний художник відчував себе немовби виконавцем якоїсь чужої, вищої волі, і тому імена художників здебільшого загублені, хоч імена замовників храмів, пожертвувачів, ктиторів збереглись і донині. Але, не відчуваючи себе ініціатором — творцем, кожний художник прагнув, проте, втілити у своїх творіннях щось неповторно індивідуальне, показати глядачам перше диво дивовижного і гідного подиву Всесвіту — розмаїтість і красу людських облич.

Ми сказали — «красу»,— але в чому полягала ця краса? Хоч би до якого стану Давньої Русі чи попередніх століть світової історії належав зображений, основним ідеалом Стародавньої Русі був ідеал воїнський. Це видається дивним, бо зображення до нас дійшли переважно церковні, а зображені на фресках, мозаїках та іконах належать, як правило, до членів церкви — це монахи або церковні ієрархи. Але з ким порівнюються ці церковні діячі у творах свого часу? — передусім з воїнами. Християнські подвижники — це «воїни Христові», а тому в їхніх обличчях найбільш яскраво відображено мужність і почуття честі, воїнської честі, воїнської обережності і мудрості. Кожний праведник — це воїн, що здійснює подвиги. Книги для нього — те саме, що зброя для воїна: «Красота воину оружие и кораблю ветрила, тако и праведнику — почитание книжное». Ось чому праведники на зображеннях, якщо вони не воїни із зброєю в руках, стоять переважно з книгами або згортками, а обличчя їх сповнені мудрості і мужнього спокою.

Пояснюючи ідеал праведника, давньоруський книжник писав: «Любит князь воина, стоящего и борящегося с врагами, иногда получающего раны, иногда же наносящего раны противнику,— больше, чем убегающего и оружие бросающего. Так и бог сочувствует тому, кто страдает (трудится.— *Д. Л.*) за правду, не слабеет и борется с врагами, не заботясь о себе»[3].

Хоч ідеалом святого був тією чи іншою мірою воїн, це не означає, що лики зображуваних на іконах, фресках і мозаїках одноманітні. Різноманітність людських облич, відзначена Володимиром Мономахом у його «Поучении», залишається феноменом, найбільш вартим уваги в навколишньому світі для кожного художника того часу. І хоча художники ці прагнуть зобразити людей, які знаються на таємницях світу, а тому мудрих,— мудрість їх надзвичайно різноманітна. Серед ликів давньої Русі є ліки мудрі стражданням, мудрі знанням і книжною мудрістю, мудрі мужністю і мудрі силою, мудрі життєвим досвідом і мудрі завзяттям юності, мудрі смиренням і мудрі розумінням інших людей, мудрі передбаченням майбутнього, мудрі добротою і, нарешті, мудрі просто мудрістю. Немає не тільки двох схожих облич, немає також і

[3] Изборник Святослава 1076. М., 1965, с. 581—582.

схожих людських індивідуальностей. Погляди істориків, що уявили собі Середні віки тільки часом пригноблення особистості, грунтуються багато в чому на зарозумілості людей Нового часу.

В історії культури кожна стилістична формація не була просто естетичним явищем, результатом усталення нових смаків, просто естетичних уявлень і настроїв. Естетична формація відповідала потребам суспільства, потребам народу, нації, історичним потребам.

Естетична формація, що була характерною для епохи Київської землі, якнайбільше відповідала потребам збереження єдності народу, розсіяного на колосальній території, вона слугувала цілям об'єднання, вмінню бачити в малому велике і у великому єдине. Ця естетична формація динамічного монументалізму створила ідеал людей і людської діяльності, який найкраще відповідав потребам всієї величезної країни. Це — одне із найдивовижніших явищ в історії культури взагалі.

Постав ідеал людей, що цінували і любили стрімкі, тривалі походи, воєнні успіхи в захисті величезної території, вміли линути думкою з одного пункту Русьської землі до іншого, мріяли про перельоти — як у «Слове о полку Игореве»,— несли в собі чуття мовної і культурної єдності, почували себе частинкою європейської культури людства, трансплантували до себе все найкраще, що було в інших країнах на південному заході Русі — Балканських і сусідніх на Заході. Ця естетична формація сприяла не тільки консолідації загальнонародних сил і формуванню самосвідомості східного слов'янства, а й усвідомленню цим східним слов'янством своєї спільності з усім людством — зростанню основ майбутнього інтернаціоналізму східних слов'ян.

Київська Русь, її ідеали та її стилістична формація, що зумовили усвідомлення всієї Русьської землі як величезного і єдиного цілого, відіграли визначну роль в усій наступній історії Русі. В XIV столітті, в період перед Куликовською битвою, з якої почалося звільнення Русі від ординського ярма, досить істотне значення мало звернення до традицій епохи незалежності, тобто до традицій Київської Русі,— в політиці, у літературі, в живописі, в архітектурі, у фольклорі, в церковному житті та ін. У літературі це звернення до часів незалежності Київської Русі помітне в багатьох творах — у московському літописанні, у «Задонщине», в «Сказаниях о Мамаевом побоище», в «Слове инока Фомы тверскому князю Борису Александровичу», в пізніх редакціях «Повести о разорении Рязани Батыем», у «Слове великому князю Дмитрию Ивановичу Донскому» та ін. У мистецтві звернення до часів незалежності Русі виявилося в реставраціях домонгольських храмів у Володимирі, Твері, Новгороді, у поновленнях домонгольських фресок у Володимирі, почасти у самому стилі живопису Андрія Рубльова, що немов продовжує стиль живопису XI—XIII століть.

У політиці це звернення виявилося в претензіях московських князів на спадщину князів київських, у збереженні московським митрополитом титулу «киевского и всея Руси» та ін.

Звернення до Київської Русі в XIV та XV ст. відіграло у Московській Русі дійову роль в культурному і політичному відродженні, а у XVII ст. привело врешті-решт до об'єднання трьох братніх народів — великоруського, українського та білоруського — в єдину державу, а в культурі — до об'єднання культурного, в якому відносно пізне українсько-білоруське мистецтво, мистецтво барокко, посіло своє гідне місце.

Підкреслимо, однак, що розрубана ударами ординських шабель і хитрою політикою роз'єднання, Русь і після свого розпаду на Україну та Великоросію лишалася єдиною — як лишаються єдиними небесні тіла, що обертаються навколо незримого центру, одно навколо іншого.

Культуру Північної Русі повсякчас вабило до культури Південної Русі — не тільки давньої, спільної, а й нової. З Півдня в Північну Русь прийшло українське барокко — в архітектурі, поезії, музиці. Приїздять діячі української культури, українці посідають відповідальні пости в Російській державі та церкві.

На російську літературу постійно впливає українська мова, українізми у лексиці та вимові. Зворотний вплив добре відомий — особливо у XIX і XX ст. Історики літератури і мистецтва не завжди повною мірою враховують творчу участь, творче сусідство в історико-літературному процесі двох народів. Ми не просто йшли поряд,— ми йшли в ногу, рівняючи крок і темп, і напрям.

Росія і Україна становили протягом століть після свого поділу не тільки політичну, а й культурну двоєдність. Російська культура неможлива без української, як і українська без російської.

Художники Левицький, Боровиковський, Лосенко, Куїнджі за своїм походженням з України, а чи мислима без них історія російського живопису? З України композитор Сергій Прокоф'єв. У Петрі Іллічі Чайковському текла й українська кров. Не виключено, що текла вона і в Достоєвському. З України Чехов, Ахматова, Маяковський. А яке було значення України, української мови і фольклору для Лермонтова, Некрасова, Лескова (от хто пречудово відчував красу української мови, українського характеру, природи та й самого Києва!). На Україні писав Пушкін, працювали Васнецов і Врубель.

Без України неможливою була б вся російська культура XVII ст.— без Києва, Києво-Печерської лаври і Києво-Могилянської академії, без українського барокко, без Зарудного в архітектурі, українського шкільного барокко в літературі, в театрі.

А чи можна писати історію російської поезії XIX ст., не зважаючи на Т. Г. Шевченка? Чи можливий Гоголь без України, без українського гумору, що широко і по-доброму вплинув на нього, без українського фольклору, української соковитої і барвистої мови?

Але й Україна неможлива без Росії. Хіба в Києві не доклали праці російські архітектори? Чи ж не одна з найліпших прикрас Києва Андріївська церква, збудована вихованим в російських архітектурних традиціях сином Петрового скульптора — В. В. Растреллі? Хіба не несуть в собі російських містобудівних традицій численні міста України і передусім Київ? Хіба можлива українська поезія без Пушкіна, Лермонтова і Некрасова? Хіба не виховувався Шевченко-художник в російській петербурзькій Академії художеств?

Україна — квітуча, співуча, широка і роздольна — завжди вабила до себе серця руських — росіян. Вабили до себе українські степи, білі українські хати, гаптовані українські рушники, українські сади і українська м'яка мова, український гумор і український національний характер.

І Київ завжди викликав до себе почуття любові у росіян: як давня столиця Руської Землі, як «мать городов русьских», як центр найбільших руських святинь, що ніколи не протиставлялися українським.

В Києві як місті, з усією його національною своєрідністю, є спільні містобудівні принципи з іншими українськими та російськими містами, є окремі споруди, створені геніем тих, хто створював Москву і Петербург, а в Москві — скільки не виявленого і не поміченого ще київського, навіть у Петербурзі був куточок Києва — знаменита церква Покрова на Сінній площі, збудована в дусі українського барокко.

Невський проспект був побачений і змальований очима українця Миколи Гоголя, а Київ 1918 року — очима уроженця Великоросії Михайла Булгакова.

Існує неправильна і поширена на Заході думка, що національні особливості і національні цінності зріють і міцніють в усамітненні, за

мурами від інших культур. Навпаки: в оранжереях зростають слабкі рослини, рослини, що не витримують вільних природних умов. Сильні ж культури, до яких, безперечно, належать і російська, і українська, набувають своїх національних особливостей від спілкування між собою та з іншими культурами, від взаємовпливів та взаємного спілкування, що дозволяють творчо засвоювати і переробляти на власний лад досягнення сусідів.

Цінуватимем же нашу спорідненість, що взаємно підтримує нас,— вона цінна, бо своєрідність кожного з наших народів народилася і розвинулася у взаємному спілкуванні, а динамічний монументалізм давнього Києва — стилістичної формації стародавньої Русі, на якому я особливо докладно спинився у статті,— донині дістає свій вияв у національному характері як росіян, так і українців.

Якісно новим виявом цієї спорідненості є соціалістична культура, яка увібрала в себе прогресивні досягнення всіх народів-братів нашої багатонаціональної країни, найцінніші надбання світової культури. Сучасний Київ — столиця УРСР — робить достойний внесок у скарбницю соціалістичної культури.

* * *

С той поры, когда князь Олег, прозванный Вещим, восседая в Киеве на княжение, сказал: «Се буди мати градом русьским» — и вплоть до Батыевого нашествия Киев сохранял название и значение «Стольного града» — столицы Руси на всем ее огромном пространстве. (Название «русьский» от слова «Русь» — автор считает возможным сохранить для всех восточных славян до их разделения на три народа: русский, украинский и белорусский.)

Единство Киевской Руси укреплялось различными способами и средствами — политической властью единого княжеского рода и единством русьской церкви с Киевом во главе, общностью языка и фольклора, литературы и искусства. Особенно ярко проявившийся в Киеве как центре Руси стиль динамического монументализма был своеобразной стилистической формацией, объединяющей русьскую культуру XI—XIII веков во всех ее отраслях, детерминирующей развитие искусства и литературы, политической, богословской и философской мысли, всего «стиля жизни» русьских людей.

Киевская Русь, ее идеалы сыграли большую роль во всей последующей истории Руси. Обращение к культуре Киевской Руси в XIV и XV веках сыграло в Московской Руси действенную роль в культурном и политическом возрождении страны. В XVII веке три братских народа — великорусский, украинский и белорусский — объединились в огромное единое государство.

Вся история отечественной культуры неоспоримо подтверждает то, что сильные культуры, к которым, без сомнения, принадлежат и культуры народов нашей страны, приобретают и развивают свои национальные черты не в обособленности, а в процессе общения между собой, в ходе взаимного воздействия, позволяющего творчески усваивать и перерабатывать прогрессивные достижения братских народов.

В. І. ШИНКАРУК, член-кореспондент АН СРСР, академік АН УРСР

СВІТОГЛЯД І ДУХОВНА КУЛЬТУРА

(Питання історичного генезису)

Тема «Світогляд і духовна культура» охоплює досить широке коло питань, які за своїм змістом виходять далеко за межі суто «академічного» інтересу і, можна сказати, утворюють один з епіцентрів сучасної ідеологічної боротьби. Так, минулий XVI Всесвітній філософський конгрес, який відбувався в серпні 1979 року в Дюссельдорфі (ФРН), був цілком присвячений темі «Філософія і світоглядні проблеми науки», а темою наступного XVII Всесвітнього філософського конгресу, який відбудеться в серпні 1983 р. в Монреалі (Канада), безпосередньо виступає проблема «Філософія і культура».

І якщо на XVI конгресі філософам-марксистам доводилося в гострій теоретичній полеміці з нашими ідеологічними противниками доводити плідний вплив прогресивного світогляду на хід і наслідки наукового пізнання, обгрунтовувати принципову можливість і необхідність наукового розв'язання глобальних світоглядних проблем сучасності в інтересах мирного розвитку людства, то на XVII конгресі філософам-марксистам доведеться обстоювати і стверджувати ідеї благотворного впливу наукового світогляду на духовну культуру суспільства, історичної єдності духовного прогресу людства і разом з тим його матеріальної і класової зумовленості, діалектики традицій і новацій, національного і інтернаціонального, суб'єктивного і об'єктивного, минущого і неминущого в духовній культурі та ін.

Радянський оргкомітет у справі підготовки XVII Всесвітнього філософського конгресу розробив і здійснює широку програму поглиблення і узагальнення досліджень світоглядних проблем культури, які проводилися в нашій країні останніми роками, для того, щоб гідно представити доробок радянських філософів на черговому міжнародному ідеологічному форумі.

Однак суть справи не тільки в цьому.

Актуалізація культурологічних досліджень в нашій країні — це таке веління часу, яке диктується самим соціалістичним способом життя, орієнтованим на культивування вищих духовних запитів суспільства і особи, вимагається всією практикою комуністичного будівництва, яка втілює найвищі ідеали і цінності людського прогресу. Саме тому в Постанові ЦК КПРС «Про поліпшення ідеологічної, політико-виховної роботи», схваленій і конкретизованій XXVI з'їздом КПРС, перед усіма суспільними науками висунуте підсумкове синтезуюче завдання: всемірно сприяти розвитку духовної культури соціалістичного суспільства. Ясно, що успішне виконання поставленого завдання передбачає поглиблене вивчення закономірностей формування і розвитку духовної культури соціалістичного суспільства, а в зв'язку з цим — дослідження і загальних історичних закономірностей становлення духовної культури людства загалом, етапів і перспектив її розвитку.

Одне нерозривно пов'язане з іншим. Як відзначав К. Маркс, «анатомія людини — ключ до анатомії мавпи» [1], історично вища форма розвитку допомагає пояснити багато загадок нижчих форм.

[1] Маркс К. Вступ (З економічних рукописів 1857—1858 років). — Маркс К., Енгельс Ф. Твори, т. 12, с. 688.

Духовна культура розвинутого соціалізму, в якій реалізуються найбільш прогресивні традиції духовних культур історичного минулого, дає ключ до розуміння багатьох загадок історичного процесу становлення духовної культури людства, починаючи від антропосоціогенезу і закінчуючи сучасністю. В свою чергу осягнення загальних історичних закономірностей культурного розвитку людства дозволяє глибше зрозуміти і дослідити закономірності духовного життя самого соціалістичного суспільства.

Вивчення генезису духовної культури і її історичних типів висуває на перший план проблему вираження в культурі певного світогляду і навпаки — вираження у формах світогляду певного типу культури. Світогляд і духовна культура здаються нероздільними. Наприклад, в більшості праць з історії первісного суспільства духовна культура цього суспільства зводиться до міфології і різноманітних форм первісної релігійності (магії, тотемізму, фетишизму та ін.). В даному разі здрібнюється не тільки духовна культура, а й сам світогляд, який тут зводиться до символічної, знакової форми свого вираження.

Насправді світогляд і духовна культура перебувають у відношенні діалектичної тотожності, здатної розростатися в протилежність: в одному випадку світогляд може протистояти культурі як марновірство, в другому ж сама культура може протистояти світогляду як бездушні, мертві форми. Однак перш ніж розглянути це питання в площині історичного генезису, спинимося на самих поняттях «світогляд» і «культура».

Почнемо з культури. Термін «культура» полісемантичний. Він є категорією багатьох наук: біології, геології, археології, історії, етнографії і багатьох інших. У філософію він вперше введений римським філософом, відомим оратором Ціцероном. В його час це слово вживалось в значенні обробітку землі, тобто агрокультури. Ціцерон застосував його до визначення виховання розуму. Обробка, «культура розуму» і є філософія. Починаючи з нового часу, поняття «культура» стало вживатись філософією вже в ширшому значенні: як все те, що є творчістю людини на відміну від того, що існує до і незалежно від людини, тобто від «натури».

Марксистське розуміння культури сягає своїм теоретичним корінням класичної німецької філософії. Вже видатний німецький просвітник XVIII ст. І. Гердер пов'язував розвиток культури з історичним прогресом людства. До культури він залічував мову, мистецтво, релігію, науку, ремесла, сімейні відносини, державне управління. Вважаючи культуру найважливішим чинником розвитку людини, Гердер виникнення самої культури називає другим народженням людини, в зв'язку з чим пише: «При бажанні ми можемо дати цьому другому народженню людини, що проходить крізь все її життя, назву, пов'язану або з обробкою землі — «культура», або з образом світла — «просвітництво». Цей ланцюг культури і просвітництва від краю до краю охоплює всю землю» [2].

Ідеї Гердера про соціальне (друге) народження людини в культурі і через культуру дістали глибоке обгрунтування і розвиток, щоправда, на ідеалістичній основі, в філософії Гегеля. В «Феноменології духу» Гегель усі форми людської діяльності, включаючи мислення, працю, моральність, право, державу, релігію, науку розглядає як формоутворення людського духу, тобто як те, що формує і розвиває його, забезпечує перехід на вищий щабель.

Однак ідеалізм і буржуазне світосприйняття не дали Гегелю можливості зрозуміти, що основою всіх формоутворень людського духу є

[2] Гердер И. Идея о философии истории человечества. — Избр. соч. М.; Л., 1959, с. 244.

матеріальна діяльність, суспільне виробництво, праця, розвиток яких в кінцевому підсумку забезпечує прогрес людства.

У марксистському розумінні культура — це система тих форм і засобів людської життєдіяльності і спілкування, які на певному історичному етапі забезпечують виникнення, існування і розвиток людини. Матеріальна культура — це умовно, так би мовити, в абстракції виділена сукупність форм і засобів матеріальної (переважно виробничої) життєдіяльності. На відміну від цього духовну культуру утворюють форми і засоби духовної життєдіяльності, звичайно,— в єдності і зумовленості матеріальною життєдіяльністю.

Елементами культури можна вважати і кам'яне рубило, і піраміду, і клинопис, і той або інший міф, але взяті саме в функції засобів становлення і розвитку людини.

Тепер кілька слів про поняття світогляду. Усталене в філософській літературі визначення світогляду наведемо за «Філософською енциклопедією». «Світогляд — узагальнена система поглядів людини на світ загалом, на місце окремих явищ у світі і на своє власне місце в ньому, розуміння і емоціональна оцінка людиною сенсу своєї діяльності й долі людства, сукупність наукових, філософських, політичних, правових, моральних, релігійних, естетичних переконань і ідеалів людей» [3].

З таким визначенням в принципі можна погодитися. Однак воно потребує істотної конкретизації саме з боку вираження в ньому соціальних функцій світогляду. З цього боку в дослідженнях Інституту філософії АН УРСР запропоновані такі визначення: світогляд є насамперед формою суспільної самосвідомості, через яку суб'єкт світогляду (індивід, клас, суспільство) усвідомлює свою людську суспільну сутність, своє місце у світі, спосіб свого людського буття.

Водночас світогляд за своєю суттю є способом духовно-практичного освоєння світу, в якому світові наявного буття, чужому, ще не освоєному людиною, протиставляється світ реалізації її людських матеріальних і духовних потреб, ідеалів, надій і сподівань [4]. Це випливає з цілепокладаючого характеру людської діяльності, коли перш ніж перетворювати світ матеріально-предметно, людина перетворює його ідеально, у своїй свідомості, у світогляді.

Розглянемо тепер питання історичного генезису світогляду і духовної культури.

Для розуміння внутрішньої єдності і навіть тотожності процесів становлення світогляду і духовної культури вже в антропосоціогенезисі фундаментальне значення має розгляд світогляду як атрибуту свідомості. Свідомість за своєю суттю і є світогляд. Пошлемося на визначення свідомості, запропоновані в працях видатних радянських психологів. У відомій праці «Буття і свідомість» С. Л. Рубінштейн пише: «...свідомість реально виступає насамперед як процес усвідомлення людиною навколишнього світу і самої себе» [5]. Аналогічне визначення свідомості дається і О. М. Леонтьєвим: «Свідомість у своїй безпосередності, — пише він, — є картина світу, що відкривається суб'єктові, в яку включений він сам, його дії і стан» [6].

Неважко помітити, що за такого розуміння свідомість виступає функціонуючим світоглядом. А це означає, що процес виникнення людської свідомості має розглядатись як процес становлення світогляду і навпаки — процес становлен-

---

[3] Спиркин А. Мировоззрение. — В кн.: Филос. энциклопедия. 1964, т. 3, с. 454.

[4] Шинкарук В. И. Введение. Философия и мировоззрение. — В кн.: Человек и мир человека / В. И. Шинкарук, В. П. Иванов, И. Н. Молчанов и др. Киев, 1977, с. 7—26.

[5] Рубинштейн С. Л. Бытие и сознание. М., 1957, с. 275.

[6] Леонтьев А. Н. Деятельность, сознание, личность. М., 1977, с. 125.

ня світогляду як процес виникнення свідомості і, отже, духовного життя загалом.

Звичайно, свідомість не зводиться до світогляду. Історично виникнувши і збагатившись в процесі суспільної практики, свідомість стала «супроводжувати», суб'єктивно організовувати майже всі прояви людського життя, образно кажучи, — всі «рухи нашої душі». І все ж стрижнем свідомості людини, який задає їй горизонт і спосіб бачення світу, як і самої себе, є світогляд.

Історично першою відомою формою суспільної свідомості була родова свідомість людини епохи формування кровно-родових і родо-племінних відносин.

Усвідомлення індивідом своєї нерозривної «кровної» єдності з родом і самосвідомість роду як цілісного суб'єкта родо-племінних відносин і суспільної виробничої діяльності було дуже важливим чинником закріплення, функціонування і розвитку родових відносин.

Родова самосвідомість за самим «своїм поняттям» виражалась в уявленні про єдине «кровне» походження всього роду від якогось предка. Однією з форм опредметнення цієї свідомості, способом її вираження в знаковій, символічній формі був тотемізм. Тотем матеріально, предметно втілював єдність роду і водночас його відмінність від інших родів. Це, власне, і породжувало ілюзію, що не рід створює тотем, а тотем створює рід. Цю ілюзію поділяла не тільки первісна людина, в неї впадали багато дослідників первісної культури, які вбачали джерело тотемізму в релігійності первісної свідомості. Йдеться, зокрема, про те, що в культурологічній літературі з історії первісних суспільств віддавна, ще починаючи від християнських місіонерів, вкорінилася традиція описувати первісні культури в термінах релігії, зводити всі їх основні форми до різноманітних проявів релігійності — до магії, культу предків, фетишизму, тотемізму, анімізму та ін.

Усі ці і подібні їм вияви первісної релігійності, безперечно, спостерігалися, історично складалися. Однак не вони визначали зміст духовного життя і духовної культури первісної людини. Вони були тільки зовнішньою формою реалізації предметного, культово-обрядного втілення глибших духовних процесів.

Пояснимо сказане таким прикладом. У своїй останній праці «Язичество древніх слов'ян» академік Б. О. Рибаков особливо виділяє з пантеону слов'янських богів культ родильниць і роду, вважаючи його найбільш древнім. Він звертає увагу і на етимологічний зв'язок слів «рід», «народжувати», «родина», «природа», «народ» та ін. Давньослов'янський культ Роду (який, за Б. О. Рибаковим, історично йде за культом родильниць, хоча і не витісняє останнього) за умов родового ладу не можна характеризувати як суто релігійний. Рід можна назвати «прабогом» як в тому значенні, що запозичене з іранських мов слово «бог» в старослов'янській мові виникло пізніше за слова «рід», так і в тому глибшому значенні, що Рід — це ще не бог, а персоніфікація, уособлення роду як родових відносин. Його культ був формою емоційно-чуттєвого вираження прив'язаності, залежності і символічного єднання індивідів з родом.

Людські почуття формувались як суспільні почуття, в них суспільно переборювався зоологічний індивідуалізм і закладався фундамент суто людських прихильностей — любові до роду, батьків, родичів, друзів, подружньої любові та ін., а в кінцевому підсумку — любові до свого народу і батьківщини. У цих прихильностях виражалось і становлення моральних та естетичних почуттів, здатності насолоджуватись вчиненим добром, виконаним обов'язком, захоплюватись звершеним іншими, схилятися перед подвигом та ін.

За своєю природою почуття можуть сприймати об'єкт тільки в його одиничності. В зв'язку з цим загальний, суспільний об'єкт, як, наприклад, рід, народ, батьківщина, вони з необхідністю індивідуалізують, персоніфікують, уособлюють. І тільки в такій уособленій, ідеалізованій формі цей об'єкт стає предметом чуттєвої прихильності, любові. Це стосується не лише патріотичних, а й взагалі усіх людських почуттів, які К. Маркс саме тому і назвав духовними почуттями.

Давньослов'янський культ роду і ще більш древній культ родильниць — прародительок — безсумнівно відображав становлення духовних почуттів, суспільних людських прихильностей — найважливішого компонента духовної культури наших далеких предків, як і нас самих. За уважного розгляду неважко відшукати і ті «механізми» в матеріальному і духовному житті первісного суспільства, зовнішнім вираженням і предметною формою яких виступали магія, міфологія, різноманітні культові обряди і святкування. Їх основа зовсім не релігійна, самі ж вони тільки історично, практикуючись протягом десятків тисячоліть, поступово набули релігійного змісту. Слід також враховувати те, що їх опис здійснений за умов панування розвинутих релігій і, як правило, представниками останніх, які природно, описували їх релігійною мовою, привносили в них свою, релігійну свідомість.

Уявімо собі ситуацію, коли б ці люди стали описувати своєю мовою нашу сьогоднішню соціалістичну дійсність: тоді, мабуть, численні лозунги і заклики, що прикрашають наші вулиці і будівлі, безперечно, були б залічені до «магії», пам'ятники і монументи, споруджені на пам'ять про померлих або героїчно загиблих — до «культу предків» або «анімізму», обряд запалення «вічного вогню», покладення біля нього квітів і вінків — до «вогнепоклонства», ну а споруджений у нас в Києві монумент біля музею Великої Вітчизняної війни був би сприйнятий не інакше, як свідчення наявності культу «матері-захисниці».

Духовне життя соціалістичного суспільства в його безрелігійних, правильніше, «пострелігійних» формах засвідчує те, що опредметнення людських духовних почуттів і тут неможливе без вироблення відповідної мови символів і персоніфікацій, а задоволення цих почуттів — без відповідної обрядовості. В кінцевому підсумку тільки таким шляхом соціалістична духовна культура, заснована на атеїстичному світогляді, може остаточно витіснити релігію. І нам треба чітко розмежовувати релігійні і нерелігійні форми символізації і персоніфікації дій і обрядів: поклонінь і схилянь, святинь і святості. Таке розмежування необхідне і для розуміння історичного генезису духовної культури людства.

Магію слід би розглядати як окремий компонент первісних форм реалізації нагромадженого тисячоліттями виробничого досвіду, в якому сама доцільна діяльність включає в себе бачення і переживання уявного як дійсного. Пізніше цей компонент віддиференціювався і набув релігійного змісту.

Винятково важливе значення для виділення людини з природи мало вироблення того, що ми нині називаємо первинною соціалізацією підростаючого покоління, тобто форми і способи освоєння суспільних відносин і суспільної життєдіяльності. Важливу роль тут відіграють дитячі ігри, казки, дитяча колективність, навчання, передавання досвіду тощо. У літературі, присвяченій первісному суспільству, ця сторона його духовної культури досліджена не цілком достатньо. У всяких речах невиробничого призначення обов'язково вбачають культовий смисл, а не гру, в зображенні дійств — лише магію, а не навчання та ін.

Далеко не тотожна релігії і така винятково важлива форма духовної культури первісного суспільства, як міфологія. В фундаментальних дослідженнях О. Ф. Лосева та інших радянських учених грунтовно показано відмінність міфології від релігії. «Міф, — відзначається у

«Філософській енциклопедії», — не є релігійний символ, тому що релігія є віра в надчуттєвий світ і життя згідно з цією вірою, включаючи певного роду мораль, побут, магію, обряди і таїнства, культ взагалі. Міф же нічого надчуттєвого в собі не має, не вимагає ніякої віри. Віра передбачає якусь протилежність того, хто вірить, і того, в що вірять. Міфічна ж свідомість розвивається ще до цього протиставлення і тому в ній — і не віра і не знання, а своя власна, хоч і цілком оригінальна свідомість. З погляду первісної людини, яка ще не дійшла до розмежування віри і знання, всякий міфічний об'єкт настільки вірогідний і очевидний, що тут має йтися не про віру, а про повне ототожнення людини з навколишнім середовищем, тобто з природою і суспільством... Магія, обряд, релігія і міф становлять собою принципово різні явища, які не тільки часто розвиваються цілком самостійно, але навіть ворогують між собою ...Міф — це узагальнене відображення дійсності у вигляді чуттєвих уявлень, або,точніше, у вигляді тих або інших одухотворених істот»[7].

Нема сумніву, в міфології наявний і релігійний елемент, але він в ній не є визначальним — таким же чином в міфології наявні і нагромаджений пізнавальний досвід, і сформовані моральні уявлення родового суспільства, і художньо-естетичне світосприйняття людства на зорі його історії. Але головне в міфології, — що, власне, і робить її особливим типом саме світогляду,— це її своєрідна «світоперетворююча» функція. Міфологія є історично першим способом духовно-практичного освоєння, «олюднення» світу. Міфологія, зокрема з погляду тих функцій, на основі яких вона стала передумовою і матеріалом мистецтва, є, згідно з відомою характеристикою К. Маркса, «природа і самі суспільні форми, вже перероблені несвідомо-художнім способом народною фантазією». «Всяка міфологія переборює, підкоряє і формує сили природи в уяві і за допомогою уяви»[8]. Саме тому, як відзначають дослідники, «корінь міфотворчості — це мрія і надія на підкорення сил природи і явищ життя людською волею»[9]. Способом реалізації цієї мрії і надії в міфології виступає олюднення сил природи, олюднення в двох значеннях: по-перше, з погляду їх персоніфікації за зразком і подобою суб'єкта родового ладу і, по-друге, з погляду реалізації в міфологічних образах інтересів і потреб суспільної людини.

В цьому значенні міфологія виступає історично першою формою духовного життя людини і разом з тим засобом розвитку її духовності, тобто духовною культурою. Вона відіграла виняткову важливу соціальну роль. «Будучи протягом багатьох тисячоліть формою усвідомлення буття і природи, — відзначає О. Ф. Лосев, — міфологія розглядається сучасною наукою не як нісенітниця і пусте марновірство, а як давня і піднесена мрія людини про оволодіння природою, незважаючи на весь свій зв'язок з примітивною цивілізацією первісної епохи»[10]. У зв'язку з цим О. М. Горький писав: «Бог є художнім узагальненням успіхів праці, і «релігійне» мислення трудової маси потрібно взяти в лапки, оскільки це була суто художня творчість. Ідеалізуючи здатності людей і немовби передчуваючи їх могутній розвиток, міфотворчість в своїх основах була реалістичною»[11].

Як історично перша форма духовної культури міфологія складалась і виконувала свою прогресивну функцію протягом кількох десятків тисяч років, принаймні з епохи виникнення родового ладу і до періоду його розкладу й становлення класового суспільства. У ті далекі історич-

---

[7] Лосев А. Мифология. — В кн.: Филос. энциклопедия, т. 3, с. 458.
[8] Маркс К. Цит. праця, с. 693.
[9] Кессиди Ф. Х. От мифа к логосу. М., 1972, с. 51.
[10] Лосев А. Цит. соч., с. 459.
[11] Горький М. Советская литература. — Собр. соч.: В 30-ти т. М., 1953, т. 27, с. 301.

ні часи кожне нове покоління мало що привносило в досвід матеріального і духовного життя багатьох тисяч попередніх поколінь. Саме тому усталилась і панувала думка, що істина належить предкам, що тільки минуле дає зразки і еталони для сучасного. Часове сприйняття світу тут спрямоване виключно в минуле, а зміни життя в ньому уявляються відповідно до циклічної ритміки природи.

Навіть стародавні греки, які жили вже в класовому суспільстві, проте грунтували свої художні і філософські погляди на міфології, в своєму часовому баченні світу не пішли далі ідеї його закономірного становлення. Що ж стосується досконалішого майбутнього, то його зразки шукались в минулому.

Глибокі, корінні зрушення в розвитку духовної культури людства, формування нових типів світосприйняття зв'язані з боротьбою пригноблених трудящих мас і народів за своє соціальне і національне визволення. В Європі — це період кризи рабовласницького суспільства в давньоримській імперії і масових повстань рабів та пригноблених народів. Саме в цей період і на цій основі в суспільній свідомості починають формуватись принципово нові світоглядні ідеї. До них належать: ідея рівності всіх людей, незалежно від їх етнічної і соціально-станової належності; ідея свободи як духовної, моральної якості людини, що підносить її над усіма тваринами; ідея історичного майбутнього, яке має принести позбавлення від соціального зла, страждань, бід і забезпечити вічне блаженство, і, нарешті, ідея наближення і залучення себе до цього майбутнього через неприйняття зла і боротьбу з ним насамперед через об'єднання з однодумцями і підпорядкування себе відповідному способові життя.

Розглядувані ідеї виникли на реальному грунті об'єднаної практичної боротьби трудящих мас і пригнічених народів проти рабства і поневолювачів. Однак, як відомо, за тих історичних умов ця боротьба була ще приреченою на неминучі поразки. Позірне безсилля трудящих мас змінити існуючий стан світу, досягти свого визволення власними силами і призвело, як це показав К. Маркс, до виникнення в їх свідомості релігійної ідеї месії, позбавлення від соціального зла і всіх нещасть через божественну волю.

На цьому соціальному грунті і через цю релігійну основу відбувалась реакційна трансформація визвольних ідей в есхатологічну форму християнської релігії. Будучи пристосованою церквою до інтересів пануючих класів, ця релігія, як, до речі, і всі інші, стала для трудящих мас, за висловом К. Маркса, своєрідним духовним опіумом, «духом бездушних порядків», «серцем безсердечного світу».

Перехід до феодалізму в країнах Європи, в тому числі і в Київській Русі, був ідеологічно підготовлений виникненням і поширенням християнства. Однак до його введення на Русі воно вже пройшло свою тисячолітню історію, увібрало і трансформувало в теологічну, релігійну форму багато досягнень морального досвіду і духовної культури античного світу, виробило своєрідні форми духовного обслуговування як експлуататорів, так і експлуатованих. Внаслідок цього християнська церква виявилась здатною охоплювати своїм впливом всі сфери духовного життя, проникати в усі форми духовної культури суспільства.

У період становлення класового суспільства і державності у східних слов'ян, як і в інших народів на цьому етапі, відбувається розкол міфологічної свідомості первісного суспільства. Розклад родового ладу, консолідація окремих племен в народності підривали віру в Рід, вели до роздумів над міфами інших народів, інших племен, а у зв'язку з цим і над власними міфами. Ці роздуми, рефлексія над міфами, протиставлення їх один одному з необхідністю приводило до усвідомлення відмінностей ідеї і образу і тим самим до розкладу міфа. Як відзначає Ф. Х. Кессіді, «міф є щось неусвідомлене і об'єктивно

дане для того, хто мислить міфологічно. Коли міф усвідомлюється, а його чуттєво-образна форма відокремлюється від ідеї, в ньому знайденої — підривається безпосередня буквальна віра в реальність образу, а міф починає переосмислюватись, становиться засобом вираження зовсім не міфологічних, а художньо-естетичних, релігійних, моральних, філософських та ін. подібних їм ідей» [12].

Те ж саме відбувається і з старослов'янською міфологією. На її грунті формується, з одного боку, релігія, яка спочатку виступає як релігізована міфологія (так зване язичництво), а з другого боку, міф переосмислюється як переказ, виникає епос і казка.

На час утворення Київської Русі процес розкладу міфологічної свідомості, її розкол на художню і релігійну, в якому художнє роз'їдало релігійне, зайшов уже досить далеко. Виникла і утвердилась «міфологічна релігія», «язичництво», яка могла більш менш задовольняти духовні запити вільних общинників і дружинників періоду воєнної демократії, але не могла бути ідеологічним вираженням умонастроїв соціально пригнобленої людини, бути «опіумом народу» — «терпи і аз воздам!». Цю відмінність «міфологічної релігії» і християнства добре помітив молодий Гегель. Першу він характеризував як народну релігію або «релігію свободи», другу — як «релігію несвободи», рабства. У зв'язку з цим становить інтерес і релігійний конфлікт княгині Ольги зі своїм сином князем Святославом. Як відомо, Ольга, прийнявши християнство, просила, щоб так же вчинив і її син. Святослав відмовився, мотивуючи це тим, що його дружинники вважають за краще вірити в своїх богів, а він не хоче бути серед них іновірцем. Ольга, як жінка, на долю якої випало немало особистих нещасть і як княгиня, яка розуміла, що «терпи і аз воздам» дуже необхідне для зростаючої маси підневільних, була, звичайно, за християнство. В даному випадку мати бачила далі за сина.

Її внук— князь Володимир — спочатку спробував вирішити релігійний конфлікт між батьком і бабусею на користь батька, через реформацію «міфологічної релігії». Однак віра в міфологічних богів була вже підірвана, виникло невір'я, вельми загрозливе для експлуататорських класів. Це невір'я, мабуть, відчув на собі і князь Володимир, коли поставив питання: а яка з ненаших релігій краще підходить нашій державі?

За умов формування феодальних відносин введення християнства на Русі було відносно прогресивним явищем. І не тільки з того погляду, що сприяло зміцненню історично прогресивних суспільних порядків, а й з того, що воно сприяло збагаченню духовної культури Київської Русі моральним, художнім, а частково і філософським досвідом античності та ранньофеодальної культури Візантії. На відміну від зверненої в минуле міфологічної свідомості християнство, хоча і в релігійній есхатологічній формі, повертало погляди людей в майбутнє, пробуджувало надію на прийдешнє визволення. Середньовічній духовній культурі властиве напруження часу, зумовлене очікуванням «другого пришестя», «страшного суду» та ін. В релігійних ілюзіях і через них утверджувався новий духовний досвід: переживання надій і сподівань, спрямованих в майбутнє, в прийдешнє. Істотні зрушення в переживанні людиною власного буття, свого місця і покликання в світі за доби середньовіччя грунтовно розкриті в радянській культурознавчій літературі, зокрема в працях академіка Д. С. Лихачова.

Однак і в розгляді духовної культури феодалізму нам слід проводити чітку межу між реальним соціальним змістом цієї культури, зумовленим розвитком духовного досвіду людства на основі дедалі склад-

[12] Кессиди Ф. Х. Цит. соч., с. 55.

нішої практики суспільного життя, з одного боку, та його релігійним вираженням і трансформацією, з другого. Релігійна форма порівняно швидко стала відігравати історично негативну, гальмівну роль навіть стосовно середньовічної, феодальної культури.

З розвитком матеріального і духовного життя суспільства, дальшим зростанням його культури — розвитком моралі, права, науки, мистецтва, філософії — починається процес «скидання» релігійної оболонки і функціонування духовної культури в так званій світській формі. Свого найвищого вираження цей процес набуває під час переходу від феодального до буржуазного суспільства. Характер змін в духовній культурі, пов'язаних з утвердженням панування буржуазії, був блискуче визначений і описаний основоположниками марксизму в «Маніфесті Комуністичної партії»: «Буржуазія скрізь, де вона досягла панування, зруйнувала всі феодальні, патріархальні, ідилічні відносини... В крижаній воді егоїстичного розрахунку втопила вона священний трепет релігійного екстазу, рицарського ентузіазму, міщанської сентиментальності. Особисту гідність людини перетворила в мінову вартість і поставила на місце незліченних дарованих і набутих свобод *одну* безсовісну свободу торгівлі. Словом, експлуатацію, прикриту релігійними і політичними ілюзіями, вона замінила експлуатацією відкритою, безсоромною, прямою, черствою.

Буржуазія позбавила священного ореолу всі роди діяльності, які до того часу вважалися почесними і на які дивилися з побожним трепетом. Лікаря, юриста, священника, поета, людину науки вона перетворила в своїх платних найманих працівників» [13].

Найрадикальніші ідеологи буржуазії в період її революційної боротьби проти феодальних порядків висунули лозунги «свободи», «рівності» і «братерства». Однак виражені в цих лозунгах ідеали були ідеалами-ілюзіями, покликаними приховати від їх носіїв буржуазно-обмежений зміст і цієї «свободи», і цієї «рівності», і цього «братерства». З приводу цього К. Маркс писав: «...хоч як мало героїчне буржуазне суспільство, проте, щоб воно появилося на світ, потрібні були героїзм, самопожертва, терор, громадянська війна і битви народів. В класично строгих традиціях Римської республіки гладіатори буржуазного суспільства знайшли ідеали і художні форми, ілюзії, необхідні їм для того, щоб приховати від самих себе буржуазно-обмежений зміст своєї боротьби, щоб вдержати свій запал на висоті великої історичної трагедії» [14].

Хоча на зорі свого утвердження буржуазний світогляд був спрямований в майбутнє, але горизонти цього майбутнього чітко окреслювались змістом уже виниклих буржуазних відносин. Прийдешнє майбутнє малювалось як повне торжество і безконечний прогрес цих відносин. Навіть Гегель, великий діалектик періоду буржуазних революцій, і той, звертаючись до діалектики, розробляв її як метод виведення буржуазного сучасного з історичного минулого. В його ідеалістичній і консервативній філософській системі Абсолютна ідея завершує свій історичний розвиток саме в утвердженні буржуазних порядків. Далі можливий, згідно з Гегелем, тільки кількісний прогрес. Саме тому, як відомо, діалектика Гегеля звернена в минуле.

Буржуазна свідомість у своїх теоретичних і буденних формах, як у минулому, так і тепер є приватновласницькою свідомістю. Цим, власне, і визначається горизонт її бачення світу. Іншого

---

[13] Маркс К., Енгельс Ф. Маніфест Комуністичної партії. — Маркс К., Енгельс Ф. Твори, т. 4, с. 412.

[14] Маркс К. Вісімнадцяте брюмера Луї Бонапарта. — Маркс К., Енгельс Ф. Твори, т. 8, с. 114.

світу, окрім світу приватної власності, вона органічно не приймає. Тому в обгрунтуванні своїх ідеалів вона зверталась і звертається до минулого, а не до майбутнього. Природно, що заснована на такій світоглядній свідомості духовна культура неминуче приречена на деградацію, на бездуховність. Яскравим підтвердженням цього є глибокий занепад сучасної буржуазної духовної культури.

Слід, однак, розмежовувати буржуазну культуру і культуру буржуазного суспільства. Остання поряд з культурою буржазії містить й демократичну і соціалістичну культуру, що виникає і розвивається на грунті визвольної боротьби трудящих мас. Ще в період боротьби з феодалізмом і кріпосництвом в нашій країні склалась і набула розвитку передова революційно-демократична культура. Однак, виникнувши на грунті ще допролетарського, переважно селянського визвольного руху, вона хоч і висувала ідеї соціалістичної перебудови суспільства, але науково обгрунтувати шляхи їх здійснення не змогла.

Як відомо, буржуазне суспільство з самого початку свого народження обтяжене своїм антиподом і могильщиком — пролетаріатом. За самим своїм суспільним буттям цей клас є прямим і безпосереднім запереченням приватної власності і утвердженням колективістських форм спілкування і світосприйняття. Його класова боротьба проти буржуазії зумовила формування принципово нового світогляду і принципово нової духовної культури. Вихідним тут було усвідомлення істини, прекрасно вираженої в словах «Інтернаціоналу»:

Не ждіть рятунку ні від кого —
Ні від богів, ні від царів.
Позбудеться ярма тяжкого
Сама сім'я пролетарів.

Другою найважливішою ідеєю пролетарського світогляду, науково сформульованою К. Марксом і Ф. Енгельсом, є ідея корінної перебудови самих основ суспільного життя шляхом революційного знищення приватної власності і заміни її суспільною власністю.

Третьою ідеєю, також висунутою К. Марксом і Ф. Енгельсом і розвинутою згодом В. І. Леніним, є розуміння і бачення історії як закономірної революційної зміни суспільно-економічних формацій, прогрес яких акумулюється і реалізується в кінцевому підсумку в переході людства від експлуататорського класового суспільства до безкласового, від передісторії суспільства до його дійсної історії, від приватновласницької цивілізації до комуністичної.

Винятково важливе значення для формування пролетарського світогляду мали також ідеї пролетарського інтернаціоналізму, класової солідарності і класової організації, вищою формою якої виступили революційні марксистські, а згодом — на ленінському етапі розвитку марксизму — марксистсько-ленінські комуністичні партії.

Завдяки цим ідеям і їх теоретичній розробці основоположниками наукової ідеології пролетаріату пролетарський світогляд набув науково-матеріалістичного характеру і глибокого гуманістичного комуністичного змісту.

Розроблений К. Марксом і Ф. Енгельсом, розвинутий В. І. Леніним науковий світогляд пролетаріату став основою пролетарської духовної культури, а після перемоги Великого Жовтня був покладений в основу духовної культури соціалістичного суспільства.

Соціалістична духовна культура концентрує в собі всі вищі інтереси і цінності людства. Особливо наочно це виявляється сьогодні, коли саме носії комуністичного світогляду і комуністичних гуманістичних цінностей очолюють боротьбу всього прогресивного людства за мир на

Землі, проти всіх сил реакції і імперіалізму, які ведуть людство до атомної катастрофи. Соціалістична культура в усіх її багатоманітних виявах, від системи народної освіти до вищих досягнень політичної думки, філософії, науки, мистецтва, морального і естетичного досвіду є культурою високої духовності: її спрямованість у майбутнє, бачення прийдешнього спирається не тільки на практично перевірене знання, але й на глибоку віру в торжество миру і світлого майбутнього людства.

Як підкреслюється у постанові ЦК КПРС «Про 60-у річницю утворення Союзу Радянських Соціалістичних Республік», «на ...благодатному грунті зрілого соціалізму зростає і міцніє єдина інтернаціональна культура радянського народу, яка служить усім трудящим, виражає їх спільні ідеали. Вона вбирає в себе загальнозначиме в досягненнях і самобутніх традиціях національних культур. Соціалістична змістом, різноманітна своїми національними формами, інтернаціоналістська духом і характером радянська культура стала великою силою ідейно-морального згуртування націй і народностей Радянського Союзу» [15].

Найзагальніший аналіз історичного генезису духовної культури у зв'язку з розвитком світогляду свідчить про те, що духовний розвиток людства спирається на вироблення і втілення в духовній культурі передових світоглядних ідей. І вищим етапом цього розвитку є вироблення і втілення в духовній культурі соціалізму наукового марксистсько-ленінського світогляду.

* * *

Закономерности становления и исторического генезиса духовной культуры человечества свидетельствуют о том, что духовная жизнь общества, перспективы ее развития неразрывно связаны с выработкой и воплощением в духовной культуре передовых мировоззренческих идей. Для понимания внутреннего единства и даже тождества процессов становления мировоззрения и духовной культуры фундаментальное значение имеет рассмотрение мировоззрения как формы общественного самосознания, через которую субъект мировоззрения (индивид, класс, общество) осознает человеческую общественную сущность и свое место в мире, как способа духовно-практического освоения мира, в котором миру наличного бытия, еще не освоенному человеком, противопоставляется мир реализации человеческих материальных и духовных потребностей, целей, идеалов, надежд и чаяний: по своей сущности сознание и есть функционирующее мировоззрение. А это, в свою очередь, означает, что процесс возникновения человеческого сознания следует рассматривать как процесс становления мировоззрения, духовной жизни в целом. По отношению к сознанию и духовной жизни мировоззрение выступает той сердцевиной, которая задает человеку горизонт видения мира, способ самосознания и самовосприятия.

Разработка основоположниками марксизма-ленинизма и воплощение в духовной культуре социалистического общества научно-материалистического мировоззрения стали новым этапом и высшим выражением духовного прогресса человечества, его гуманистических ценностей и идеалов. Коммунистическое мировоззрение, в противоположность предшествующим историческим типам мировоззрения, обращено в научно прогнозируемое и революционно-практически осуществляемое будущее. Социалистическая культура во всех своих проявлениях и формах является культурой высокой духовности: ее видение и изображение будущего основывается не только на практически апробированном знании, но и на глубокой вере в торжество коммунистических идеалов.

[15] Про 60-у річницю утворення Союзу Радянських Соціалістичних Республік: Постанова ЦК КПРС. — Вад. Україна, 1982, 21 лют.

А. М. ШЛЕПАКОВ, член-кореспондент АН УРСР

ІНТЕРНАЦІОНАЛІЗМ СОЦІАЛІСТИЧНОЇ КУЛЬТУРИ І НЕСПРОМОЖНІСТЬ ЇЇ БУРЖУАЗНИХ ІНТЕРПРЕТАТОРІВ

Інтернаціоналізм — один з визначальних принципів життя і боротьби міжнародного робітничого класу. Він яскраво й багатогранно виявляє себе в життєдіяльності соціалістичного суспільства, незмінно слугує не тільки теоретичним, а й практичним дороговказом для трудящих у їх просуванні по шляху соціального прогресу до комунізму. «Інтернаціоналізм, можна сказати, в крові у всіх нас,— підкреслював Генеральний секретар ЦК КПРС товариш Л. І. Брежнєв.— Він виношений кількома поколіннями радянських людей, і кожна епоха піддавала його новій перевірці, ставила перед ним нові завдання» [1]. Ці перевірки він витримав з честю, незважаючи на численні відчайдушні атаки класових ворогів, попри всі ідейні підступи буржуазних (а особливо буржуазно-націоналістичних) «теоретиків» та пропагандистів, які, до речі, останніми роками знову посилено заговорили про «стагнацію» пролетарського, соціалістичного інтернаціоналізму.

Наш час відзначається саме всебічним розвитком і всепроникаючим впливом ідей і принципів пролетарського інтернаціоналізму в усіх сферах життя суспільства реального соціалізму: в економіці, зовнішній і внутрішній політиці, в духовному житті, культурі.

«Ми — міжнародники, інтернаціоналісти» [2]. Цей крилатий ленінський вислів якнайкраще відображує характерне для нашої країни ставлення до трудящих усього світу, до завдань міжнародного визвольного руху. З цього вихідного рубежа вступали у новий соціалістичний світ майстри молодої радянської культури, чиї творчі здобутки примножує нинішнє покоління діячів культури зрілого соціалізму.

Інтенсивний і продуктивний розвиток нової культури підготовлений багатьма історичними чинниками, зокрема тим, як склалася історична доля трьох братніх народів — російського, українського та білоруського, що їх випестила Київська Русь. Народи-брати і в минулому ніколи не були розмежовані нездоланною «китайською стіною». Незважаючи на конфлікти феодальної та буржуазної епох, на численні війни, що їх вели поміж собою можновладці, попри всі спроби останніх посіяти зерна націоналістичного розбрату, трудящі росіяни, українці й білоруси, прогресивна інтелігенція цих трьох слов'янських націй завжди були носіями гуманістичних ідеалів взаємодопомоги, протидіяли шовінізму і національній замкненості. Згадаймо хоча б О. І. Герцена, який зумів глибоко проникнути в сутність тогочасної західноєвропейської цивілізації, І. С. Тургенєва, що створив у романі «Напередодні» пам'ятний образ Єлени, яка йде за коханим боротися за свободу іншого народу.

У цьому зв'язку закономірно назвати передусім ім'я титана української літератури Тараса Григоровича Шевченка, який підніс свій голос на захист високого ідеалу єднання народів. Його твори написані не тільки українською, а й російською мовами, серед його друзів — представники багатьох націй, зокрема негритянський актор-трагік з Північної Америки Олдрідж і чеський просвітитель Шафарик.

---

[1] Брежнєв Л. І. Промова на урочистому Пленумі ЦК ВЛКСМ, 25 жовт. 1968 р.— В кн.: Брежнєв Л. І. Ленінським курсом. К., 1971, т. 2, с. 259.

[2] Ленін В. І. Лист до робітників і селян України.— Повне зібр. творів, т. 40, с. 41.

Інший, не менш красномовний приклад — творчість Лесі Українки та Івана Франка. Творча сила Лесиного таланту відтворює у драмі «В пущі» життя однієї з північноамериканських пуританських колоній XVII ст., розвінчує релігійний екстремізм і націоналістичну нетерпимість, викликає співчуття до індійців, принижуваних колоністами. Франко, чий ювілей ми нещодавно відзначали, вражає нас влучними характеристиками соціального протиборства на Заході, змалюванням того провалля, що розділяє можновладців і людей праці. Показовим є й звернення Франка до образу Сімона Болівара, його твір про визвольну боротьбу латиноамериканців.

Таких прикладів можна навести чимало. Передові діячі культури минулих епох примножували у трудящих мас добрі почуття до народів, що страждали від гноблення й принижень. Інтернаціоналістські мотиви проймають їхні твори. Гадаємо, відомий ленінський заклик до засвоєння культурного спадку людства щонайперше стосується саме цих пам'яток духовної культури.

Революційний поворот народів нашої Вітчизни до соціалізму збагатив їх суспільну свідомість науковою ідеологією пролетарського інтернаціоналізму, колективістською, інтернаціоналістською психологією і мораллю. І тут значна роль належала знову-таки духовній культурі, новому мистецтву й літературі як частині загальнопролетарської справи — саме так їх розуміли засновники радянської літератури Максим Горький і Володимир Маяковський. Поет мріяв силою свого таланту наблизити той час, коли люди вільної праці «будут жить единым человечьим общежитьем».

Нова, інтернаціоналістська, соціалістична культура утверджувала себе як культура широких трудящих мас. В переповнених залах глядачі й слухачі захоплено пізнавали силу музики й слова — це прекрасно описав у «Ходіннях по муках» Олексій Толстой. Красномовний і перелік друкованих видань перших пожовтневих років, у якому поряд із творами російських, українських і білоруських авторів подибуємо й книжки західноєвропейських, американських та інших письменників і поетів. Це були скромні, видрукувані на грубезному сірому папері книжки, але саме вони задовольняли той перший масовий потяг до знань, до пізнання світу, до розуміння життя братів по класу, потяг, що був характерний для нас вже від перших років існування Радянської країни.

Так швидко формувалася нова, соціалістична культура радянських народів. Її революціонізуючий вплив на розвиток світової культури побачили, зрозуміли й високо оцінили прогресивні діячі, вчені, літератори й митці у багатьох країнах Європи і за океаном. Всупереч галасу буржуазних писак про «дикість невігласів-більшовиків», що «руйнують культуру» тощо, вони піднесли свій голос на захист Країни Рад, стали її вірними друзями. Ще в 1919 році Анатоль Франс писав: «Якщо в Європі є ще друзі справедливості, то вони повинні шанобливо схилитися перед цією Революцією, яка після стількох століть принесла світу спробу влади, що управляється народом і для народу» [3]. Співвітчизник Франса відомий вчений Поль Ланжевен виступав за нормалізацію відносин з Радянською Росією, заявивши: «З погляду духовної культури без Росії Європа перестане бути Європою» [4]. Саме в середовищі таких діячів визрівало розуміння високого інтернаціонального значення культури соціалізму. Стисло й переконливо сказав про це Юліус Фучік: «Соціалізм означає безконечно вищий тип суспільства, ніж капіталістичний лад» [5]. Ширилося коло друзів Країни Рад, серед яких такі кори-

[3] Глазами друзей. Л., 1959, с. 55.

[4] Иоффе А. Е. Международные связи советской науки, техники и культуры 1917—1932. М., 1975, с. 21.

[5] Там же, с. 306.

феї світової культури, як Анрі Барбюс і Поль Вайан Кутюр'є, Віллі Бредель і Йоганнес Бехер, Шон О'Кейсі й Мартін Андерсен Нексе, Лу Сінь і Теодор Драйзер, численні композитори, художники тощо. Їх жвавий інтерес до нашої країни, підтримка соціалістичної культури, що народжувалася, безперечно, збагатили їхній духовний світ, розширили кругозір, надали зрілості їхній творчості. Ми, зі свого боку, можем бути горді, що знайшли у світі друзів, до думок яких прислухалися мільйони людей.

Мірою зростання міжнародного авторитету радянської культури, її міжнародного визнання у ній дедалі повніше розкривалася тема революційних сподівань і визвольної боротьби народів світу, причому вона діставала своє вираження в різноманітних мистецьких та літературних жанрах — згадаймо хоча б балети «Полум'я Парижа» Б. Асафьєва та «Карманьола» В. Фемеліді, створені на початку 30-х років, славнозвісну «Гренаду» М. Светлова та ін.

Ці зустрічні процеси в тогочасній культурній взаємодії наочно показують нам, як з допомогою культури, її засобами здійснювалося спілкування між народами, зміцнювалась світоглядна основа пролетарської інтернаціональної солідарності, як інтернаціоналізм нашої культури ставав дедалі ефективнішим виховним чинником, бо ж не одне покоління радянських людей стало поколінням патріотів-інтернаціоналістів, завдяки, скажімо, творам М. Кольцова та І. Еренбурга, К. Симонова та багатьох інших митців, для яких «іспанська тема» стала невід'ємним компонентом літературного процесу 30-х років.

Нині доводиться іноді чути просторікування буржуазних «теоретиків» про те, що у ці роки наша художня культура нібито деградувала «після буйноцвіття 20-х років». Так, на XV колоквіумі американських і радянських істориків намагався обстояти цю фальшиву схему «радянолог» Конрад Бейлз. Такі твердження суперечать реальним історичним фактам, бо ж саме в 30-ті роки відбувалося інтенсивне становлення і розширення міжнародних контактів радянської культури. На І Всесоюзному з'їзді письменників у 1934 році були присутні 40 зарубіжних літераторів — люди із всесвітньовідомими іменами. Резолюція з'їзду містила заклик до письменників світу «всією силою художнього слова боротися проти капіталістичного гноблення, фашистського варварства, колоніального рабства, проти підготовки імперіалістичної війни, на захист СРСР — вітчизни трудящих людства» [6].

Саме цей аспект діяльності радянських літераторів якраз і ігнорують буржуазні «радянологи», просторікуючи про «замкненість» та «безплідність» нашої духовної культури тих часів. Однак їм не вдасться приховати факт значного впливу на міжнародне життя того справжнього, антифашистського інтернаціоналізму, який став у 30-ті роки органічною рисою радянської культури. Про це, скажімо, свідчить активна участь радянських письменників у роботі Міжнародного конгресу на захист культури (Париж, 1935 р.), на якому вдалося досягти й зміцнити ту спільну для прогресивних діячів культури світу соціально-політичну позицію, яка з часом зробила можливою їх скоординовану боротьбу проти фашистів. Це особливо яскраво виявилось на другому конгресі, що відбувся в Іспанії, де точилися запеклі бої проти гітлерівських агресорів (Валенсія — Барселона — Мадрід — Париж, 1937 р.). Вітаючи делегатів першого конгресу, Максим Горький (який не зміг через хворобу взяти в ньому участь) писав, що він бажав би бути «серед людей, які глибоко відчувають, яке образливе для них виникнення фашизму, бачать, як зростає смертоносний отруйний вплив його ідей і безкарність його злочинів. Не новий, але вже останній зойк буржуазної мудрості — мудрості відчаю, фашизм усе більш зухвало заявляє про

[6] Коткин В. Все флаги в гости. Междунар. связи сов. писателей. М., 1981, с. 7.

себе як про заперечення всього, що існує під іменем європейської культури» [7]. І якщо передові діячі культури не схилили голови і не склали зброю перед фашизмом, то багато в чому завдяки силі свого інтернаціонального єднання, силі, яка не тільки захистила і вберегла світову культуру від знищення, а й сприяла створенню нових духовних цінностей.

Це стосується передусім радянської літератури й мистецтва, що відобразили всю велич народного подвигу у Великій Вітчизняній війні, показали інтернаціональне значення історичної визвольної місії радянських воїнів-визволителів (згадайно хоча б твори М. Шолохова, О. Чаковського, О. Твардовського , Ю. Бондарєва, кіноепопеї Ю. Озерова тощо).

Інтернаціональна тема звучить і в сучасних нам творах літератури й мистецтва,— скажімо, у п'єсах Г. Боровика, А. Лаурінчюкаса, в романах С. Дангулова, у фільмі Жалакявічуса «Це солодке слово — свобода» та ін.

Своє грунтовне слово щодо розкриття інтернаціоналістської тематики сказала й українська радянська література — згадаймо, наприклад, творчість П. Тичини, його діяльність в Українській асоціації сходознавства, переклади М. Рильського, п'єси О. Корнійчука, або такі своєрідні постаті літературного фронту, як І. Кулик та М. Ірчан, які довгі роки пропрацювали в Канаді і збагатили наше уявлення про цю далеку країну і її трударів. Інтернаціоналістську традицію продовжили і «Прапороносці» О. Гончара, і «Європа-45» П. Загребельного, так само як, скажімо, традиції полум'яного публіциста-інтернаціоналіста Я. Галана продовжують нині В. Коротич і львівські публіцисти.

Відзначаючи усі ці досягнення та здобутки, слід зосередити зусилля на тому, щоб величезна і важлива інтернаціоналістська тематика художньо й науково освоювалася глибше й інтенсивніше. Адже те, що інтернаціоналізм став нині в нас загальноприйнятою нормою поведінки і переконанням мільйонів людей, аж ніяк не означає, що процес інтернаціоналістського виховання завершений і далі все піде саме по собі.

З цього якраз і виходив Інститут соціальних і економічних проблем зарубіжних країн, коли разом з Київським міськкомом Компартії України організував нещодавно науково-практичну конференцію, присвячену вивченню шляхів удосконалення патріотичного та інтернаціоналістського виховання. І справді, ця тема щоразу відкриває все нові свої сторони й грані, і ми далеко не завжди встигаємо глибоко й оперативно їх висвітлювати й узагальнювати. Візьмемо хоча б таке питання, як історичне значення підготовки в СРСР національних кадрів для країн, що визволилися і розвиваються, значення діяльності наших лікарів, інженерів, вчителів і робітників у цих же країнах. Ідеться ж не просто про виконання договорів і контрактів, адже тут формуються й міцніють інтернаціоналістські переконання людей. І це лише один із аспектів невичерпної інтернаціоналістської тематики.

Наукове й художнє осмислення цих питань потрібне ще й для того, щоб ефективнішою ставала наша ідейна відсіч класовому ворогу, апологетам капіталізму, які прагнуть звести нанівець ідейний, етичний і естетичний вплив радянської культури на західного читача, слухача чи глядача і водночас намагаються заполонити свідомість мас потоками сурогатів буржуазної ерзац-культури. І робляться такі спроби звичайно під акомпанемент брехливих «співчутливих заяв» про «збіднення національних культур за Радянської влади», «денаціоналізацію культур» та їх «русифікацію» тощо.

Культура реального соціалізму покликана, з огляду на сучасну міжнародну обстановку та загострення ідеологічної боротьби в світі, вдосконалювати свою випробувану зброю — інтернаціоналістські прин-

[7] Там же, с. 8.

ципи. «Як представник народу, помічник партії, художник зобов'язаний добре орієнтуватися в складних світових колізіях,— підкреслював на зустрічі з представниками художньої інтелігенції республіки член Політбюро ЦК КПРС, перший секретар ЦК Компартії України товариш В. В. Щербицький.— Він не може, не має права бути байдужим до безпрецедентної гонки озброєнь, розв'язаної імперіалістами, до нової жахливої зброї — нейтронної бомби, якою погрожують людству правлячі кола США. Він не може бути байдужим до того, що 800 мільйонів людей у світі не вміють читати й писати, що 570 мільйонів потерпають від голоду, що більш ніж мільярд людей становить армія безробітних і напівбезробітних...

Наша література, мистецтво — це гостра атакуюча зброя. Ось чому нині, як ніколи, зростає відповідальність художника. Його багатий духовний світ, чітка світоглядна позиція, високий естетичний смак повинні бути спрямовані на захист наших ідейних основ, на розвінчання антигуманістичної, буржуазної політики й моралі, ворожої людині» [8].

Переконливе розвінчання людиноненависницької ідеології, хижацьких посягань на життя й права людей праці, єднання трудящих в усьому світі на основі ідей й принципів наукового комунізму, пролетарського інтернаціоналізму — це одне з найголовніших завдань нової, соціалістичної культури, яскравий вияв її інтернаціоналістської сутності.

* * *

Интернационализм советской социалистической культуры подкрепляется многовековой традицией дружбы и взаимопомощи между народами, в частности между русским, украинским и белорусским народами, имеющими общие исторические судьбы и происходящими из единой древнерусской народности.

Общественное сознание советского народа как новой социальной исторической интернациональной общности людей включает в себя научную идеологию пролетарского интернационализма, коллективистскую интернационалистскую психологию и мораль. В развитии этого сознания значительная роль принадлежит советской культуре, интернационализм которой проявляется не только в ее структуре и способе развития, но и в ее функциях — как внутри-, так и внешнеполитических. Социалистическая культура служила и служит установлению и упрочению международного взаимопонимания, распространению идей научного коммунизма, пролетарского интернационализма во всем мире, действенным оружием борьбы против буржуазной идеологии и культуры, против идеологических диверсий антикоммунистов.

[8] Щербицкий В. В. Жить для народа.— Сов. культура, 1981, 13 нояб.

І. П. ГОЛОВАХА

КИЇВСЬКІ СОРАТНИКИ ТА УЧНІ В. І. ЛЕНІНА В БОРОТЬБІ ЗА МАРКСИСТСЬКУ ФІЛОСОФІЮ

Столиця нашої республіки має багату історію поширення та пропаганди філософських ідей марксизму-ленінізму в дожовтневий період, чимало сторінок якої ще потребують висвітлення.

Наприкінці XIX ст. Київ перетворився на великий економічний центр з населенням в 250 тис. чоловік. В ньому налічувалося понад 160 значних промислових підприємств. До них належали і такі, де працювало близько тисячі й більше робітників,— залізничні майстерні, завод чеських капіталістів Гретера і Криванека (нині «Більшовик»), Південноросійський машинобудівний завод (нині «Ленінська кузня»), завод «Арсенал», майстерні Дніпровського пароплавства, цукровий завод, тютюнова фабрика та ін. Більшість тих, що працювали в промисловості, становили вихідці з українських сіл. Але значна їх частина, особливо інженери й техніки, поповнювались за рахунок вихідців із великих промислових центрів країни — Петербурга, Москви, Тули, Нижнього Новгорода, Казані. Чимала кількість робітників приїздила влаштовуватись на роботу в Київ з сусідніх земель — Білорусії, Литви та ін.

Умови праці на київських підприємствах були дуже важкими: тривалий робочий день, постійні штрафи, локаути. На сторожі інтересів капіталістів стояла царська влада з розгалуженим репресивним апаратом, який пускався в хід при найменшій «непокорі» з боку робітників і порушенні встановленого «порядку». Буржуазію «охороняли» також церква, численні реакційні політичні і громадські організації й установи.

На боротьбу з реакцією виступили спочатку (до створення соціал-демократичних організацій) революційні демократи і народники. Вже в 60-х роках, відразу ж після реформи, передові інтелігенти та студенти Києва розпочали революційну пропаганду. Поширювались і вивчались твори О. І. Герцена та М. Г. Чернишевського, газета «Колокол», журнали «Современник» і «Полярная звезда», заборонені цензурою вірші Т. Г. Шевченка і М. О. Некрасова, підпільні друковані видання. Значний вплив на свідомість передової частини населення міста мали Паризька Комуна та створення І Інтернаціоналу. В 70-х роках у Києві діяли народницькі гуртки — чайковців (1873), «Київська комуна» (1874) та «Південні бунтарі» (1874), «Виконавчий комітет російської соціально-революційної партії» (1877—1878) та ін.

Початок 90-х років ознаменувався в Києві створенням першого соціал-демократичного гуртка — «Російської соціал-демократичної групи» (1891), до складу якої увійшли добре ознайомлені з марксистською літературою друг Лесі Українки С. Мержинський, І. Чорба, Я. Ляховський, Д. Лаврентьєв та ін. Члени цього гуртка здійснювали пропаганду марксизму серед студентів і робітників. Паралельно існували також невеликі за кількістю учасників гуртки студентів і інтелігенції, які вивчали марксистську літературу.

Отже, якщо проникнення марксистських ідей, в тому числі окремих положень діалектичного та історичного матеріалізму, в Київ, на Україну, як і в Росію загалом, почалося ще в 40—50-х рр. XIX ст., тобто в дворянський період визвольного руху, то для буржуазно-демократичного (різночинського) періоду вже характерні поширення і популяризація

певних положень марксизму і його філософії. Здійснювалось воно переважно зусиллями марксистів, а почасти — окремих представників революційної демократії та народництва.

Одна з головних особливостей поширення марксистських ідей на Україні в буржуазно-демократичний та пролетарський періоди загальноросійського визвольного руху полягає в тому, що це поширення було складовою частиною спільного для всієї багатонаціональної країни процесу і здійснювалось діячами загальноросійського визвольного руху, насамперед марксистами. До того ж слід мати на увазі, що поширювались саме ідеї, які сформувалися на грунті міжнародного робітничого руху ще в 40-х роках XIX ст. Тому теоретично неспроможними й фактично безпідставними є твердження тих ідеологів українського буржуазного націоналізму, які намагаються відшукати якийсь особливий «український марксизм», його «родоначальників» на Україні та ін.

Вирішальним об'єктивним чинником, реальним грунтом і визначальною причиною успішного поширення, популяризації і пропаганди марксистських ідей в Києві, на Україні, як і в Росії загалом, в ці і в наступні періоди був промисловий пролетаріат, що формувався і зміцнювався на базі розвитку капіталістичного способу виробництва. Якщо в 40-х чи певною мірою навіть у 50-х роках проникнення й поширення марксистських ідей були нерідко результатом сприятливих випадкових обставин, ініціативи та енергії окремих осіб чи організацій, то в пореформену добу, яка відкрила шлях для порівняно швидкого розвитку капіталізму і неминуче зв'язаного з ним формування армії робітничого класу, процес «перенесення» революційної ідеології пролетаріату на грунт російської дійсності був зумовлений об'єктивно-зростаючим робітничим рухом, процесами боротьби проти капіталістичного гноблення, за соціально-економічне і духовне визволення робітників. Це пояснює, чому ілюзійними, цілком безпідставними були народницькі концепції про «особливий шлях» розвитку пореформеної Росії, про «штучність» капіталізму, можливість уникнути масового розорення селянства, пролетаризації села. Це доводить усю безглуздість тверджень сучасних імперіалістичних «радянологів» та ідеологів українського буржуазного націоналізму, ніби марксизм в Росії, а отже й на Україні, не мав своїх історичних коренів, був «штучно» перенесений з Заходу.

Водночас історія поширення і пропаганди марксизму в дожовтневий період засвідчує велику силу суб'єктивного фактора — діяльності революційних марксистських гуртків та організацій, особливо створеної В. І. Леніним більшовицької партії. Виняткове значення мали особисті якості творців наукової ідеології пролетаріату К. Маркса, Ф. Енгельса, В. І. Леніна — великих мислителів і революціонерів, які не шкодували ні сил, ні часу на пробудження і зміцнення наукової класової самосвідомості російського пролетаріату, вже в перших кроках якого вони вбачали симптом прийдешньої переможної соціалістичної революції. Останній період свого життя, з самого початку 70-х років, Маркс присвятив значною мірою вивченню російської, в тому числі української, соціальної дійсності під кутом зору визначення об'єктивних і суб'єктивних умов для розгортання широкого революційного руху. Це засвідчує, якого великого значення надавав основоположник наукової ідеології пролетаріату революційним подіям у Росії.

Відзначимо й те, що поширення та пропаганда марксистської думки в розглядуваний період відбувалися в постійній боротьбі проти буржуазно-дворянської, націоналістичної та дрібнобуржуазної ідеології, релігійно-ідеалістичного світогляду та метафізичного методу в різних їх виявах. Оскільки ліберальне народництво було останньою в історії Росії XIX ст. ідеологічною доктриною, яка претендувала на монополію у визвольному русі, водночас відверто оголошуючи себе ворогом марксизму і революційного пролетарського руху, боротьба проти нього на-

була гострих форм. Її переможне завершення на початку третього періоду визвольного руху відкрило широкі можливості для тріумфальних перемог революційного марксистського вчення, діалектико-матеріалістичної філософії.

Доцільно відзначити і ту закономірність в історії марксистської думки, що економічна теорія Маркса, науковий соціалізм, діалектичний та історичний матеріалізм завойовували свої позиції в свідомості революційного пролетаріату мірою об'єктивної зміни у співвідношенні соціальних сил суспільства, які виступали на арені політичної боротьби в той чи інший історично фіксований проміжок часу. Оскільки це співвідношення змінювалося в зв'язку з чисельним зростанням пролетарських мас, які в середині 90-х років заявили про себе в масовому русі (страйки, маніфестації, підпільна революційна діяльність та ін.), то можна констатувати той факт, що реальна сила послідовно революційної ідеології робітничого класу в Росії, в тому числі й на Україні, перебувала в прямій залежності від готовності революційних пролетарів активно боротися за здійснення своїх соціалістичних ідеалів і досягла свого максимуму в рамках допролетарського періоду визвольного руху — саме в той час, коли, за ленінською періодизацією, розпочався процес активного поєднання наукової соціалістичної теорії з практичним рухом робітничого класу за своє визволення. Хронологічно він збігається з переходом Російської імперії від домонополістичного капіталізму до імперіалізму.

Епоха імперіалізму в Росії в цілому, на Україні зокрема, збігається з пролетарським періодом визвольного руху. За домонополістичного капіталізму, коли російський робітничий клас ще не перетворився в «клас-для-себе», марксистське вчення лише прокладало собі дорогу, тепер же, спираючись на свою реальну соціальну основу — порівняно численну армію промислового пролетаріату, воно утверджується як значна ідейна сила, органічна складова ідеологічної зброї партії більшовиків, що йшла по шляху перемоги над реакцією і контрреволюцією. Отже, характерною особливістю функціонування філософських ідей марксизму-ленінізму і водночас певною закономірністю в розглядуваний період — поряд з проникненням та поширенням — є поступове утвердження їх у ролі загальновизнаного й невідворотного явища духовної культури суспільства. Якщо майже до кінця XIX ст. царський уряд і його прислужники ще не бачили серйозної небезпеки для себе в діяльності російських марксистів і інколи навіть «дозволяли» їм друкуватися в легальних органах, використовуючи їх праці як засіб боротьби проти народництва, яке кваліфікувалось тоді як головний ворог пануючих суспільних порядків, то в нових історичних умовах марксизм і його філософія вже розглядались пануючими класами як найнебезпечніша ідеологічна сила, проти якої були сконцентровані усі засоби боротьби, в тому числі політичні репресії.

Світогляд робітничого класу і його революційної партії здобував одну за одною перемоги над усіма формами немарксистського (вульгарного, метафізично-споглядального, природничо-історичного та ін.) матеріалізму, так само як і діалектико-матеріалістична методологія — над усіма різновидами ідеалізму та метафізики, в тому числі й найбільш витонченими, якими користувались «теоретики» ідейно-політичних течій, що претендували на представництво інтересів трудящих, вбираючись в «соціалістичні» шати (йдеться про загальнотеоретичне озброєння не тільки дрібнобуржуазних селянських партій, але й партій II Інтернаціоналу — каутськіанців, меншовиків, центристів, не кажучи вже про націоналістичні партії типу «Спілки», УСДРП та ін.). Ця обставина відповідала фіксованій В. І. Леніним («Марксизм і ревізіонізм», 1908) перемозі марксистського соціалізму над дрібнобуржуазним у європейському соціал-демократичному русі.

Як і в попередній, допролетарський період, філософсько-соціологічна думка на Україні, в тому числі в Києві, в переджовтневий період становила невід'ємну складову загальноросійського процесу розвитку революційної пролетарської ідеології, що цілком відповідало інтернаціоналістській природі самого марксистсько-ленінського вчення і його реального носія — робітничого класу, тим цілям та ідеалам, в ім'я яких самовіддано боролися марксисти-ленінці.

Важливу роль у поширенні марксистських ідей на Україні відігравала революційна демократія. За висловом редакційної статті газети «Правда» (1913), українські революціонери-демократи були «другом робітників». Найвидатніші з них сприймали окремі положення марксистської філософії, популяризували їх в середовищі передової інтелігенції та робітників, захищали від атак з боку ідеологів реакції. Характерно, що у справі пропаганди філософських ідей соратники й однодумці В. І. Леніна великого значення надавали публіцистиці. Більшовики розгорнули широку пропагандистську діяльність у великих містах України (А. В. Луначарський — в Києві, В. В. Воровський — в Одесі та ін.).

Утвердження філософських ідей марксизму в переджовтневе двадцятиріччя в Києві, на Україні в цілому супроводжувалось гострою і непримиренною боротьбою проти «модних» в той час буржуазних філософсько-соціологічних вчень, які були також загальнотеоретичними підвалинами різноманітних ревізіоністських фальсифікацій марксистсько-ленінської теорії. До таких модернізованих течій буржуазної реакційної філософії належали насамперед емпіріокритицизм (махізм) та неокантіанство. Поряд з ними існували й інші течії ідеалізму — починаючи від тих його форм, які прямо змикалися з клерикалізмом і містикою, і кінчаючи рафінованими підробками під марксистську філософію, характерними для ревізіоністів.

Крім релігійно-філософського напряму, який часто-густо переростав в містицизм і попівщину і головними представниками якого в цей час в Києві, на Україні були М. О. Бердяєв, С. М. Булгаков, В. Ф. Ерн, Ф. А. Степун, брати С. М. і Є. М. Трубецькі (останній до 1905 р. викладав філософію в Київському університеті), найпоширенішими течіями ідеалістичної філософії в цей час були ірраціоналізм, особливо в його інтуїтивістсько-екзистенціалістських модифікаціях (Лев Шестов [1] та ін.), неокантіантство, неогегельянство, неопозитивізм, персоналізм (О. О. Козлов) [2].

Перші чотири з цих течій виконували роль своєрідних філософських «центрів», до яких врешті-решт тяжіли всі інші течії.

Усі ці філософські «ізми» мали своїх захисників і пропагандистів також на Україні, насамперед в Києві. Але чи не найбільш поширеним тут був емпіріокритицизм — одна з варіацій другого етапу розвитку позитивізму.

Поряд з позитивізмом у його махістській модифікації однією з поширених течій ідеалістичної філософії в Києві, на Україні, як і в Росії загалом, в цей час було неокантіанство. Завзятим його провідником виступив Г. І. Челпанов — професор філософії і психології Київського (1892 — 1906) , а згодом — Московського (1907 — 1923) університетів.

Наприкінці XIX ст. (1896 — 1898 рр.) Челпанов прочитав у Києві спеціальні цикли публічних лекцій з відверто визначеним реакційним призначенням. Один із циклів називався «Спростування матеріалізму», другий — «Проти історичного матеріалізму». В них автор намагався завдати «вирішального удару» по діалектичному матеріалізму і мате-

[1] Лев Шестов (Л. І. Шварцман) народився і вчився в Києві, в 1918—1920 рр. читав курс лекцій з історії філософії в київському Народному університеті.

[2] З 1876 р. — приват-доцент, з 1884 р. — професор Київського університету.

ріалістичному розумінню історії. Крім неокантіанства, Челпанов обстоював також позитивізм, пов'язаний з іменем О. Конта, Д. С. Мілля та Г. Спенсера, «метафізику» Е. Гартмана та «індуктивну метафізику» В. Вундта. Спираючись на ці «авторитети», Челпанов виступав з претензією на «винищувача» діалектичного та історичного матеріалізму. «...В той момент, який ми переживаємо,— писав він,— можлива тільки ідеалістична філософія.., всяку іншу філософію треба вважати такою, що не відповідає сучасному стану наукової думки» [3]. Посідаючи суб'єктивно-ідеалістичну й агностичну позицію, він намагався довести, ніби ніякий досвід не в змозі розкрити дійсну сутність речей або спростувати думку про суб'єктивну природу всього, що сприймається людиною за допомогою її органів чуттів. «За посередництвом якого досліду може бути перевірена теорія Дарвіна? — запитував він.— В якому досліді ми можемо бачити або сприймати атоми? Це назавжди залишиться гіпотезою, не перевіреною безпосереднім досвідом». І далі: «...Хто може в наш час піддати сумніву суб'єктивність всього, що нами сприймається?» [4].

Баденську школу неокантіанства на Україні репрезентував Б. О. Кістяковський, який деякий час був професором Київського університету. В своїх працях, присвячених переважно соціологічним проблемам, він твердить про «кризу наукового знання», яка, за його переконаннями, почалася наприкінці XIX ст., і закликає повернутися назад до Канта. Дуже поблажливо, навіть прихильно, він ставиться до релігії, намагаючись «узгодити» її з наукою. Віра і знання, запевняє він, «можуть співіснувати поряд, але... не повинні впливати одне на одного» [5]. «Якщо,— пише Кістяковський,— роблять помилку ті, хто заперечує віру тому, що вона не може бути узгоджена з науковим знанням, то не меншу помилку роблять і ті, хто вбачає свідчення незаперечності віри в тому, що вона в усьому суперечить розумній істині» [6]. Адептами неокантіанців виступали І. Тихомиров [7] та «віховець» професор Д. Богдашевський [8], який в Києві прочитав спеціальний курс лекцій, спрямований проти марксистської філософії, на захист неокантіанства. Цей курс був видрукований і призначався для широкої аудиторії. Під неокантіанським прапором проти діалектико-матеріалістичної філософії виступили представники «легального марксизму» на Україні — М. Лежньов, П. Струве [9], М. Бердяєв, С. Булгаков та ін. Зокрема, Лежньов висловив фальсифікаторську тезу, нібито найбільш істотне в системі філософських поглядів К. Маркса і Ф. Енгельса, зокрема положення про практичну природу людського пізнання, вже містилось у філософії Канта, в його вченні про синтетичні судження *a priori* [10].

Прибічником спіритуалізму, який віддав «данину» платонізму і модному тоді емпіріокритицизму, був в певний час професор Київського університету (з 1887 р.) О. М. Гіляров (1856—1938) [11]. За його поглядами, філософія є не наука, а «своєрідна діяльність, рівноправна, як необхідна потреба нашого духу, з релігією, наукою і поезією, що щільно до них примикає і часто з ними зливається, але в цілому від усіх відмінна» [12]. Справжня філософія, твердив він, не

[3] Челпанов Г. О современных философских направлениях. К., 1902, с. 4.
[4] Там же, с. 13, 14.
[5] Кистяковский Б. Проблема и задача социально-научного познания. М., 1912, с. 9.
[6] Там же, с. 12.
[7] Див.: Тихомиров И. Проблема и метод кантовской критики познания. Харьков, 1899.
[8] Див.: Богдашевский Д. Философия Канта. Киев, 1898.
[9] 1905 р. у Києві видана його кн. «Марксовская теория социального развития».
[10] Див.: Лежнев М. Маркс и Кант. Николаев, 1900. 250 с.
[11] З 1922 р. — академік ВУАН.
[12] Див.: Гиляров А. Н. Что такое философия и что она может и чего не может дать. Киев, 1899, с. 2.

може бути матеріалістичною, бо неможливо осягнути «походження духу із матерії, невагомого з вагомого, просторово не змірюваного із змірюваного, того, що само себе усвідомлює, із несвідомого» [13]. Нею нібито може бути лише така філософія, яка визнає за первинне і непохідне дух. «Доказам спіритуалізму на користь споконвічності духу,— вважав він,— не можна відмовити в переконливості, і цю споконвічність ми змушені визнати істиною» [14]. Хибні ідеї Гілярова про «неспроможність нашого розуму пізнати вищі начала» [15], неможливість «понаддосвідного знання», про призначення і межі можливостей філософії, зумовленість будь-якого світорозуміння життєвими обставинами [16] претендували на прелюдію до критики матеріалізму, особливо в його вищій, діалектичній формі. Марксистському філософському матеріалізмові Гіляров протиставляє якийсь «сінехологічний спіритуалізм» — щось близьке до платонізму чи, скоріше, — персоналізму, замішаному на позитивістських дріжджах, зокрема фехнеровського забарвлення.

Процес утвердження марксистської філософії на Україні, зокрема в Києві, органічно поєднував у собі послідовне обстоювання корінних положень діалектичного і історичного матеріалізму, обгрунтування ряду вихідних принципів, законів і категорій марксистської теорії на основі узагальнення нового досвіду всесвітньої історії та новітніх досягнень науки, пропаганду того, що становить фактичний зміст філософських основ світогляду революційного пролетаріату.

Щодо конкретних засобів обстоювання, поширення та пропаганди марксистської філософії, то найдійовішими з них були виступи соціал-демократичних (з 1903 р. — більшовицьких) організацій України у формі листівок, резолюцій, протестів, які містили в собі окремі філософсько-соціологічні положення і які ставали надбанням порівняно широкого кола читачів [18]; вивчення відповідної філософської літератури — переважно творів К. Маркса, Ф. Енгельса, В. І. Леніна, партійних документів — в марксистських гуртках та їх об'єднаннях; участь марксистів-ленінців у теоретичних дискусіях, «опонентами» яких виступали народницькі, «легально-марксистські», «економічні», лівоесерівські, меншовицькі та інші ідеологи, підготовка та поширення різноманітної літератури, що друкувалась в періодичній пресі, збірках, у вигляді окремих монографічних видань та ін.

Провідну, генеруючу роль у функціонуванні всіх цих форм і засобів відігравали геніальні праці В. І. Леніна, що були не тільки захистом марксизму від будь-яких наскоків з боку буржуазних або ревізіоністських «теоретиків», але водночас й дальшим його обгрунтуванням і розвитком відповідно до нових умов історичного прогресу та завоювань наукової думки.

На початку пролетарського періоду визвольного руху ідеї марксизму на Україні, зокрема в Києві, пропагували соратники й учні В. І. Леніна: Ю. Мельников, П. Тучапський, П. Запорожець, Д. Неточаєв, І. Бабушкін, І. Самнер, М. Бауман, Б. Ейдельман, А. Луначарський, Я. Ляховський, М. Кульчицький, І. Чорба, С. Мержинський, О. Шліхтер, В. Кецховелі, О. Цюрупа та ін. Ю. Д. Мельников (1868 — 1900) з 1892 р. проводив широку пропагандистську роботу серед київських робітників. З метою підготовки пропагандистів серед робітників він організував на Лук'янівці спеціальну школу-майстерню.

[13] Там же, с. 4.
[14] Там же, с. 6.
[15] Там же, с. 11.
[16] Див.: Гиляров А. Н. Введение в философию. Киев, 1907, с. 3—7.
[17] Там же, с. 140.
[18] Див.: Листівки більшовиків України періоду першої російської революції (1905—1907 рр.). К., 1960; Большевики Украины в период между первой и второй буржуазно-демократическими революциями (июнь 1907 — февраль 1917 гг.). Киев, 1960; Искровские организации на Украине. Киев, 1950.

П. Тучанський наприкінці XIX ст. був членом київських соціал-демократичних організацій, які підтримували безпосередні зв'язки з В. І. Леніним, зокрема за посередництвом Н. К. Крупської, яка спеціально приїздила до Києва.

У своїй діяльності марксисти, поряд з творами К. Маркса та Ф. Енгельса, широко використовували праці В. І. Леніна, серед яких особливого значення надавали таким, як «Марксизм і ревізіонізм», «Матеріалізм і емпіріокритицизм», «Карл Маркс», «Три джерела і три складові частини марксизму», «Історична доля вчення К. Маркса» та ін.

Першою великою ленінською працею, яку широко вивчали в марксистських гуртках і соціал-демократичних (більшовицьких) організаціях в Києві, була книга «Що таке «друзі народу» і як вони воюють проти соціал-демократів?» (1894). Її розповсюдив на Україні (в Києві, Білій Церкві та інших містах) активний учасник петербурзького «Союзу боротьби за визволення робітничого класу» П. К. Запорожець. Окремі її випуски, в тому числі й той, що містив у собі широку полеміку проти М. Михайловського, обстоювання марксистської діалектики та матеріалістичного розуміння історії, передруковувались машинописним способом або навіть переписувались, з ними ознайомлювали робітників та студентів, що входили до складу соціал-демократичних гуртків і груп великих українських міст — Києва, Харкова, Катеринослава, Одеси, Чернігова, Полтави і Миколаєва. Ще влітку 1894 року, коли тільки-но вийшла з друку ця ленінська праця, група студентів організувала друкування на гектографі (у селі Комаровка Борзнянського повіту) першого її випуску, який справив велике враження. «Коли в 1896 році я була в Полтаві, — згадувала Н. К. Крупська, — П. П. Румянцев, що був в ті часи активним соціал-демократом, який тільки-но вийшов із в'язниці, характеризував «Друзі народу» як найкраще, найбільш сильне і повне формулювання точки зору революційної соціал-демократії» [19].

Озброєні ідеями ленінської праці революційні соціал-демократи — учасники марксистських гуртків і груп — провадили успішну боротьбу проти ідеологів ліберального народництва, розбиваючи їх аргументи в корінних питаннях суспільно-економічного розвитку Росії пореформеного періоду, особливо з таких принципових питань, як «доля капіталізму» в Росії, характер соціальних взаємовідносин на селі, класова структура суспільства, природа селянської громади, шляхи усунення царського автократизму та ін. Виходячи з фактичного змісту книги, який грунтується на фундаментальних світоглядно-методологічних засадах, марксисти Києва, Харкова та інших великих міст рішуче викривали також метафізичну методологію та суб'єктивну соціологію народників, їх ненаукове розуміння історії людства взагалі, соціально-економічної та політичної дійсності Росії свого часу зокрема. Викриття теоретичної неспроможності народницької ідеології було водночас викриттям націоналістичної ідеології лідерів «громад», які також виходили з хибної концепції «штучності» капіталізму на Україні і керувались суб'єктивно-ідеалістичною методологією в поясненні суспільних явищ.

Велике значення в боротьбі з народництвом мали праці В. І. Леніна «Економічний зміст народництва і критика його в книзі п. Струве» та «Розвиток капіталізму в Росії».

Члени марксистських гуртків і «Союзів боротьби» на Україні — Київського (С. К. Мержинський, С. В. Померанець, Б. Л. Ейдельман) та Катеринославського (І. В. Бабушкін, І. Х. Лалаянц, Г. І. Петровський, П. І. Кулябко, М. Г. Цхакая та ін.) використовували філософські ідеї цих праць в боротьбі не тільки проти народництва, але й проти

[19] Крупская Н. К. Воспоминання о Ленине.— В кн.: Воспоминання о В. И. Ленине: В 5-ти т. М., 1968, т. 1, с. 225.

«легального марксизму» та «економізму». Цю ж місію виконували представники ленінської «Искры» на Україні, зокрема в Києві — П. Красиков, Ф. Ленгнік, О. Шліхтер, Г. Окулова (Київ), В. Шелгунов (Луганськ і Катеринослав), Д. Ульянов (Одеса), Є. Адамович (Катеринослав). Р. Землячка (Одеса і Катеринослав), О. Цюрупа (Харків), М. Скрипник (Катеринослав, Київ, Харків), Г. Петровський (Катеринослав, Донбас). Спираючись на ленінські праці, спрямовані проти «легального марксизму» та «економізму», вони розкривали антимарксистський зміст політичної діяльності і «теоретичних» побудов представників ворожих революційному пролетаріату течій, що вбирались в марксистські шати. Про це свідчить, зокрема, лист до редакції «Искры», надісланий з Києва 19(6) листопада 1902 р. Ф. В. Ленгніком (1873—1936), професіональним революціонером, членом Організаційного комітету по скликанню II з'їзду РСДРП. У листі повідомляється, що «Бердяев з К° вельми активізувались у пропаганді ворожих щодо марксизму ідей. У відповідь «закипіла боротьба», яка «завершиться на користь прихильників «Искры». Перемога повинна бути за нами» [19а].

Чимало зробили прихильники та учні Леніна також у справі викриття зрадницької щодо справжніх інтересів робітничого класу опортуністичної тактики і теорії «економістів», які мали значний вплив в найбільших соціал-демократичних організаціях України — Київській, Харківській, Одеській, Катеринославській. Особливо шкідливою для долі робітничого руху виявилась діяльність «економістів» з Київського комітету РСДРП, які в 1899 р. випустили горезвісне credo — «Profession de foi». Ознайомившись з цим документом, В. І. Ленін в статті «З приводу «Profession de foi» (кінець 1899 р.) писав, що цей документ робить «серйозні кроки» в бік «опортуністичного і реакційного напряму» і «знаменує такий розбрід в основних ідеях соціал-демократизму, таке хитання революційної думки, що ми вважаємо за обов'язок перестерегти київських товаришів і докладно розглянути їх ухилення від здавна встановлених принципів і міжнародної, і російської соціал-демократії» [20]. «Погляди Київського Комітету, — писав там же Ленін,— безперечно, *відбивають* значний вплив того нового напряму «молодих російських соціал-демократів», який у крайньому своєму розвитку злився з берштейніанством і дав такі продукти, як знаменитий окремий додаток до «Рабочей мысли» (вересень 1899 р.) і не менш знамените «Credo» [21].

Важливу роль у боротьбі соціал-демократичних більшовицьких організацій України за перемогу марксистсько-ленінських ідей відіграли ленінські праці «Що робити?», «Крок вперед, два кроки назад», «Дві тактики соціал-демократії в демократичній революції», в яких дано глибокий аналіз походження, суті й революційно-перетворюючої функції наукової соціалістичної ідеології, показано її несумісність з буржуазною та опортуністичною ідеологією, обгрунтовано корінну протилежність основних принципів організаційної структури і політичної тактики послідовно революційної партії і угодовської щодо буржуазії партії — більшовиків і меншовиків. Десятки і сотні примірників цих праць розповсюджувались серед передових робітників, студентів, революційної інтелігенції Києва та інших міст України. Їх головні ідеї, в тому числі й суто філософські та соціологічні, пропагувалися в листівках більшовицьких організацій Києва, Харкова, Одеси, Катеринослава, Миколаєва та ряду інших міст України. Окремі ленінські твори, в тому числі й філософсько-соціологічного змісту, було видано на Україні, особливо в період революції 1905 — 1907 рр. Зокрема, в 1905 р.

[19а] Переписка В. И. Ленина и руководимых им заграничных партийных органов с социал-демократическими организациями Украины (1901—1905 гг.), Киев, 1964, с. 259.

[20] Ленін В. І. З приводу «Profession de foi». — Повне зібр. творів, т. 4, с. 297.

[21] Там же.

приватним видавництвом «Буревестник» в Одесі опубліковано перші чотири розділи брошури В. І. Леніна «Аграрне питання і «критики Маркса», яка стала надбанням також київських марксистів.

Соратники й учні В. І. Леніна, які працювали в Києві в переджовтневий період, виконали велику роботу у викритті ідеалістичної та метафізичної сутності світоглядно-методологічних основ ідеології меншовизму — спадкоємця «економізму», що спирався на модні на той час течії реакційної буржуазної філософії. Визначну роль в цій справі відіграли учасники Київської групи ЦК РСДРП(б) — Г. М. Кржижановський та В. О. Носков, найближчі соратники Леніна — Д. І. Ульянов, А. І. Ульянова-Єлізарова, а також члени створеного за ініціативою Леніна Південного бюро ЦК більшовицької партії (1904 р.) — В. В. Воровський, І. Х. Лалаянц, К. О. Левицький.

В. В. Воровський, який підтримував тісні зв'язки з більшовицькими організаціями Києва, рішуче виступав проти ідеології ліберального народництва, його суб'єктивної соціології, викривав буржуазно-апологетичну сутність теоретичних вправ «легальних марксистів», ідеалістичний і метафізичний характер світоглядно-методологічних основ їх соціально-політичних поглядів. Керуючись ленінськими працями, він піддав грунтовній критиці ревізіонізм «економістів», спорідненій в своїх теоретичних основах з «модними» течіями буржуазної реакційної філософії, показав наявність прямого зв'язку між опортунізмом у галузі філософії і політики. Характерним є також обстоювання Воровським ленінського розуміння співвідношення об'єктивного і суб'єктивного, стихійного і свідомого, критика ним історичного фаталізму «економістів» і меншовиків, волюнтаризму анархістів та есерів («Лист до редакції журналу «Жизнь» — 1901 р., «Плоди демагогії» — 1905 р. та ін.).

Значні заслуги щодо цього мають також С. І. Гусєв (1874—1933) та О. Г. Шліхтер (1868 — 1940). С. І. Гусєв — член петербурзького «Союзу боротьби за визволення робітничого класу», більшовик з 1903 р. Як делегат II з'їзду партії, він за дорученням Леніна виступав з доповідями про роботу з'їзду в Києві, Харкові, Одесі, Миколаєві, де викрив антиленінську позицію меншовиків в питаннях теорії, організації і тактики, а в 1905 р. був секретарем Одеського більшовицького комітету. О. Г. Шліхтер — учасник визвольного руху з 1887 р., з 1891 р. працював в марксистських гуртках на Україні. Після II з'їзду партії, будучи членом Київського Комітету РСДРП (1902 — 1905 рр.), виконував значну роботу щодо керівництва робітничим рухом, ідейного розгрому «легального марксизму», «економізму» та меншовизму. Багато зробили щодо теоретичного озброєння більшовиків Києва, України в дожовтневий період такі діячі, як Д. І. Ульянов (1874—1943), який на початку XX ст. перебував у Києві, Херсоні, Одесі, Севастополі. О. М. Ярославський (1878 — 1943) — в 1905 — 1906 роках вів партійну роботу в Києві, Одесі, Катеринославі.

Після поразки революції 1905 — 1907 рр. країну, а це, зрозуміло, позначилось і на ідейно-політичному житті Києва,— захлиснула каламутна хвиля політичної та ідеологічної реакції. З'явилось чимало «модних» письменників, серед яких були й такі, які поплюжили революцію і проповідували витончені форми ідеалізму, в галузі філософії посилилася спроба ревізії марксизму.

Перед марксистами постало невідкладне завдання — обстояти теоретичні основи марксистської партії. Це завдання здійснив В. І. Ленін у геніальній книзі «Матеріалізм і емпіріокритицизм». В ній міститься загальна розробка марксистського філософського матеріалізму і водночас висвітлюються корінні питання нерозривно пов'язаної з ним матеріалістичної діалектики, завдає нищівної поразки махізмові і узагальнює найбільш істотне з того, що було здобуте наукою, особливо природознавством, після смерті Ф. Енгельса. В книзі піддаються глибокій

критиці догматизм, софістика, релятивізм в усіх їх різновидах і діалектико-матеріалістично розв'язуються основні питання розвитку природознавства, розвивається матеріалістична діалектика як теорія пізнання, метод і теорія розвитку марксизму.

В. І. Ленін розкрив суть кризи природознавства, яка виникла наприкінці XIX ст., зокрема у фізиці, показав причини цієї кризи, її класові і гносеологічні корені, довів, що це явище тимчасове, минуще. Вказуючи на виняткове значення великих відкриттів у фізиці наприкінці XIX — на початку XX ст., В. І. Ленін довів, що вони підтверджують саме положення діалектичного матеріалізму. Величезною заслугою В. І. Леніна є те, що він визначив шляхи виходу фізики з кризи. Ці шляхи полягають у переході природознавців на позиції діалектичного матеріалізму, непримиренного не тільки щодо ідеалізму і попівщини, але й догматизму, релятивізму, метафізичного матеріалізму.

Розробивши питання про діалектику як теорію пізнання, В. І. Ленін озброїв передове природознавство могутньою методологічною зброєю, вказав шляхи дальшого розвитку природознавства. Положення, розвинуті у книзі «Матеріалізм і емпіріокритицизм», становлять непорушний фундамент марксистсько-ленінської теорії пізнання.

Глибоко наукові, новаторські за постановкою і розв'язанням ідеї книги В. І. Леніна «Матеріалізм і емпіріокритицизм» мали виняткове значення в світоглядно-методологічному загартуванні діячів соціал-демократичного руху, в їх боротьбі проти релігійно-містичних настроїв (богошукання, богобудівництва), ідеалізму та агностицизму, метафізики та схоластики. Як і в інших містах країни, більшовики Києва, учні і соратники Леніна під впливом ідей цієї та інших ленінських праць формували себе теоретично, готуючись до вирішальних битв за перемогу ленінізму. Творчий доробок Леніна в галузі філософії тим самим мав не тільки теоретичне, але й революційно-практичне значення, озброюючи пролетарський визвольний рух програмою дії, допомагаючи йому позбутися будь-яких хитань і збочень ідейно-політичного характеру.

У поширенні марксистських філософських ідей, особливо в галузі естетики, в боротьбі проти буржуазних естетичних концепцій початку XX ст. важливу роль відіграв А. В. Луначарський, який вчився в Київській гімназії і брав участь в діяльності київських соціал-демократичних організацій. Після революції 1905 — 1907 рр., долаючи під впливом ленінської критики власні хиби (хитання у бік махізму, богобудівництва та ін.), він видрукував десятки статей в київських періодичних виданнях — переважно в газеті «Киевская мысль», де висвітлив низку важливих філософсько-соціологічних питань. Зокрема, в циклі статей під загальною назвою «Філософські поеми у фарбах і мармурі. Листи з Італії» Луначарський піддав різнобічній критиці головні естетичні принципи буржуазного мистецтва епохи імперіалізму з його претензією на «незалежність» від суспільства, надкласовість і вічність, показав особливості пролетарського мистецтва, його органічний зв'язок з інтересами трудящих, історичним прогресом, викрив антинародну, реакційну сутність буржуазно-націоналістичних «маніфестів», доктрин і гасел, з якими виступали, зокрема, українські буржуазні націоналісти.

Практичним результатом теоретичної діяльності соратників та учнів В. І. Леніна на Україні, зокрема в Києві, було зростання революційної самосвідомості передових робітників, студентства, прогресивної інтелігенції, що мало свій конкретний вияв у піднесенні масового визвольного руху, посиленні пропаганди марксистсько-ленінських ідей, критиці ворожих пролетаріатові вчень. Яскравою ілюстрацією цього може бути листівка бюро РСДРП Південно-Західної залізниці, видана з нагоди ювілею Л. М. Толстого (1908 р.), в якій обстоювались ідеї матеріаліс-

тичного розуміння історії — положення про суспільне буття та матеріальне виробництво як основу суспільної свідомості, про соціально-класові корені гноблення та експлуатації, соціалістичну революцію як вирішальний засіб побудови нового суспільства та ін.[22]

Як бачимо, соратники і однодумці Леніна в Києві, на Україні в дожовтневий період здійснили значну роботу по викриттю різних течій буржуазної ідеалістичної філософії та ревізіонізму, активно обстоювали світоглядно-методологічні основи марксизму-ленінізму[23]. Завдяки їх діяльності, яка була нерозривною складовою частиною загальної боротьби ленінської партії проти ворожої ідеології, за виховання пролетарських мас в дусі класово-революційної самосвідомості, ідеї марксистсько-ленінської філософії завойовували дедалі міцніші позиції, ставали надбанням широкого кола свідомих робітників, студентів і передової інтелігенції.

* * *

Распространение и утверждение философской мысли в Киеве, как и на Украине в целом, в дооктябрьский период происходило в острой и непримиримой борьбе против «модных» в то время идеалистических течений, ревизионизма и украинского буржуазного национализма. Мобилизующую и направляющую роль в этой борьбе, в защите и обосновании коренных положений диалектического и исторического материализма играли философские произведения В. И. Ленина, особенно книга «Материализм и эмпириокритицизм». Большая заслуга в разоблачении идеалистической и метафизической сущности философских основ буржуазной, буржуазно-националистической и ревизионистской идеологии принадлежит ученикам и соратникам Ленина, работавшим в Киеве в пролетарский период освободительного движения, — Г. М. Кржижановскому, В. А. Носкову, Д. И. Ульянову, А. И. Ульяновой-Елизаровой, С. И. Гусеву, А. Г. Шлихтеру, Е. М. Ярославскому, А. В. Луначарскому. Благодаря их усилиям идеи марксистско-ленинской философии завоевывали все более прочные позиции, становились достоянием рабочих, студентов, передовой интеллигенции.

---

[22] Див.: Большевики Украины в период между первой и второй буржуазно-демократическими революциями, с. 186.

[23] Слово «ленінізм» хронологічно датує свою історію, приблизно, з II з'їзду РСДРП, тобто з часу існування більшовицької партії (в 1905 р. це слово вже широко вживається в середовищі російської соціал-демократії).

В. М. НІЧИК

ФІЛОСОФІЯ В КИЇВСЬКІЙ БРАТСЬКІЙ ШКОЛІ

Відзначаючи 1500-річний ювілей Києва, ми оглядаємо визначні віхи суспільно-політичного, культурного, наукового життя нашого міста, з особливим інтересом звертаємось до маловідомих чи недостатньо вивчених сторінок його славетного минулого. До останніх належить і історія Київської братської школи. Її дослідження вельми співзвучне ювілеєві, адже ця школа знаходилась у Києві й належала до найбільших учбових закладів України початку XVII ст. У ній, як і в інших братських школах, формувався світогляд людей третього стану — ремісників, торговців, урядовців та інших прошарків міського населення, які для захисту своїх соціальних, національних і духовних інтересів об'єднувалися у братства.

У творах викладачів братських шкіл, а також письменників-полемістів і вчених, що групувалися навколо братств, була помітна тенденція до розвитку світської, незалежної від опіки церкви культури, проголошувалися прогресивні для того часу гуманістичні й реформаційні ідеї. І коли ми на основі проведених за останнє десятиріччя досліджень стверджуємо, що Києво-Могилянська академія була першим освітнім закладом на території України, Росії і Білорусії, в якому розпочалося систематичне викладання і опрацювання всього комплексу тогочасного філософського знання, то для того, щоб відповісти на питання, чи існувала у східнослов'янських народів власна філософська традиція раніше і в яких формах вона виявилась, потрібно передусім звернутися до найближчого попереднього етапу розвитку духовної культури. Цей етап був пов'язаний з братськими школами. Адже саме на основі об'єднання Київської братської школи зі школою Києво-Печерської лаври і була 1632 року створена Києво-Могилянська академія.

Більшість дослідників вважає, що Київська братська школа заснована 1615 року. Але ця думка не є єдиною: наприкінці минулого століття відбулася дискусія щодо дати заснування школи. Євгеній Болховітінов і Макарій Булгаков вважають, що вона була заснована 1589 року, В. І. Аскоченський наполягає на 1569 році, а І. М. Каманін пише, що князь К. І. Острожський заснував її ще в першій чверті XVI ст. При цьому деякі дослідники зазначають, що Київське братство спочатку існувало при якійсь іншій церкві і лише згодом його осередком стала Богоявленська церква. Як гадає М. Мухін в монографії «Киево-братский училищный монастырь. Исторический очерк» (К., 1893), спочатку воно було засноване при соборній Успенській церкві.

Проти поглядів, за якими школа Київського братства виникла до 1615 року, рішуче виступили М. А. Максимович, І. І. Малишевський та ін. Сьогодні навряд чи можна вважати переконливими обидва ці підходи, тим більше, що вони грунтуються на тих самих документах, лише по-різному їх інтерпретують. До цих документів належить і дарча Є. І. Гулевичівни від 1615 року, де чітко сказано про введення братської школи на подароване нею подвір'я. Оскільки йшлося про введення, а не створення чи організацію школи, цілком зрозуміло, що вона вже існувала, але питання наскільки раніше — на кілька місяців, років чи навіть десятків років — потребує для свого розв'язання дальших пошуків.

Роки створення Київської братської школи припадають на період посилення антифеодальної національно-визвольної боротьби українсь-

кого народу проти польських магнатів і католицької експансії на руські землі, здійснюваної Ватіканом і єзуїтами. В цей час йде напружена боротьба за молодь. Різні католицькі ордени, переважно єзуїти і піари, розширюючи пропаганду й духовну експансію, засновують на Україні і в Білорусії десятки навчальних закладів. В 1570 році єзуїти заснували колегію у Вільно, яка через два роки стала академією. Вони відкрили також колегії (у Бресті, Львові, Перемишлі, Ярославлі, Холмі) й чимало шкіл. Рівень викладання в єзуїтських школах був досить високий. У них використовувалася не лише схоластика, але й досягнення гуманістичної педагогіки та науки нового часу. Справа була в їх ідейно-політичному спрямуванні та інтерпретації, на противагу чому в цей же час і створюються братські школи: 1586 р. — у Львові, 1588 р. — у Вільно, 1592 р. — у Бресті, 1597 р. — в Могильові, 1617 р. — в Луцьку, 1633 р. — в Мінську та ін.

Як зазначають дослідники, у Київській братській школі викладалися слов'янська, грецька, польська та латинська мови (переважна орієнтація була на грецьку мову), а також поетика, риторика і арифметика. Можливо, що викладалися, хоч і не регулярно, діалектика, тобто логіка, а також окремі частини філософії. Систематичного курсу філософії, очевидно, не було.

Учені братських шкіл виконали величезну роботу щодо створення перших граматик слов'янської мови, її нормування, наукової обробки. Вони надрукували чимало граматик, словників і лексиконів, перекладів. В 1586 р. у Вільно з'являється «Кграматыка словеньска языка», 1591 р. у Львові — «Адельфотес», через п'ять років, тобто 1596 року, — дві книги братів Зизаніїв — «Грамматика словенска» Лаврентія Зизанія і «Книга ку читаню и разуменю писма славенского» Стефана Зизанія, 1619 року — граматика Мелетія Смотрицького, 1627 року — «Лексикон Славено-Росский и имен толкование» Памви Беринди. На це варто звернути особливу увагу тому, що гуманізм як історико-філософський етап у всіх країнах, де він простежується, розпочинається з філологічних студій, набуття ерудиції в класичних мовах, звернення до античності й використання її образів, понять, концепцій для осмислення сучасності, для формування нового світогляду [1]. Гуманістичні теорії людини є не початок, а результат розвитку філософської думки доби Відродження.

Разом зі встановленням гуманізму у властивій середньовічному світоглядові основній полярності божественного і людського, небесного і земного, вічного і минущого змінюється лише акцент, який дедалі більше переноситься на людське, земне і минуще. Поступово питання про божественне відсувається до вихідних принципів філософських роздумів, або ж саме божество розчиняється у світі, а людина розглядається дедалі самостійніше, незалежно від цих принципів. Її «відчужена сутність» починає «повертатися» на землю, стає самоцінністю, пізнання природи і людини перестає трактуватися лише як засіб богопізнання, воно спрямовується передусім на саму людину, яка перетворюється на основну вісь гуманістичного світогляду. Філософія втрачає свою теоцентричність і, так само як і світ, стає в свідомості мислителів Відродження антропоцентричною. Зі всіх навчальних дисциплін найбільшою мірою ці зміни позначаються на риториках, безпосередньо пов'язаних з потребами державного і міського життя. Схоластична логіка втрачає роль методолога. Ця роль переходить до риторики.

Однак гуманізм Відродження ще не був антитезою християнству, яке є «обожена людина як *особлива* релігія» [2]. Хоча в цей час, як зазначає Ф. Енгельс, «віра поступово слабшала, релігія розпадалася в міру

[1] Немилов А. Н. Немецкие гуманисты XV века. Л., 1979.

[2] Маркс К. До критики гегелівської філософії права. — Маркс К., Енгельс Ф. Твори, т. 1, с. 237.

зростання культури, проте людина все ще не розуміла, що вона поклонялася своїй власній сутності і обожувала її, немов якусь чужу сутність»[3]. Тому не дивно, що й категоріальний апарат найпоширенішої в середньовіччя августинівської теорії людини (первородний гріх, благодать, спокута, безсмертя душі та ін.) ще використовується гуманістами. Зміна розуміння бога вже розпочалася, завдяки чому готувався радикальний переворот у світогляді, але вона ще недостатньо усвідомлювалася представниками культури Відродження, які лишалися в межах вже змінених, але ще християнських поглядів на людину, світ і бога. «Сам пантеїзм, — зауважує Ф. Енгельс, — є висновком із християнства, ще невіддільним від своєї передпосилки»[4].

Бог, який зливається з природою, вже не вимагає аскези, а допускає насичене повнокровне життя на землі. Відбувається реабілітація тіла і відчуттів людини, що поряд з вивченням грецької і римської літератури й мистецтва дає підставу для синтезу античності з християнськими уявленнями.

Філологічні студії, набуття ерудиції в класиці, звернення до античності в братських школах мали спочатку елліно-слов'янську орієнтацію, виходили з греко-візантійських традицій, наявних у нашій культурі. В період посилення тенденцій до окатоличення ця орієнтація протиставлялась латино-польській орієнтації і була вираженням боротьби за збереження власної духовної культури, національної незалежності й свободи. Але Греція, переживши античність і блискучий спалах гуманізму в XIV — XV ст., потрапляє під турецьке іго, розвиток науки і культури в ній занепадає, все більше відстає від передових країн Західної Європи. Орієнтація на неї, хоча й сприяла стійкості православної віри (що тоді, коли національно-визвольна боротьба відбувалася під релігійними гаслами, мало неабияке значення), вже не могла забезпечити сучасного рівня освіти і науки. Усвідомлення цього факту вже в братських школах приводить до появи і боротьби двох напрямів орієнтації (грецької і латинської), дослідженню яких присвячено чимало праць К. В. Харламповича[5] та інших авторів.

Переорієнтація на Західну Європу, розуміння необхідності засвоєння і переосмислення здобутків її науки і культури досить часто приводили культурних діячів братств до хитань у справах віри, навіть до збочень у католицизм, уніатство, протестантизм, а нерідко й до вільнодумства. Це був закономірний процес. Його досвід спричинив згодом усвідомлення того, що зміна орієнтації повинна грунтуватись на синтезі культур Заходу і Сходу, що засвоєння здобутків західноєвропейської вченості має здійснюватися на основі вітчизняної культурної традиції.

Між братствами існував широкий обмін книгами. Випущені в друкарні того чи іншого братства підручники й інша література сотнями примірників направлялись у сусідні братства. Особливо активним щодо цього були віленські братчики. Нерідко братства, які вже мали великий досвід організації шкільної справи, посилали в щойно створені братства своїх кращих педагогів і визначних діячів. Так, на прохання киян зі Львова приїхав Йов (Іван Матвійович) Борецький, а з Вільно — Мелетій Смотрицький, а до Вільна виїхав Кирило Транквіліон-Ставровецький, який був визначним діячем Львівського, а згодом і Рогатинського братств.

Наші відомості про викладачів Київської братської школи поки що дуже обмежені. Найповнішим джерелом відомостей про них є авто-

---

[3] Енгельс Ф. Становище Англії. Томас Карлейль. Минуле і сучасне. — Маркс К., Енгельс Ф. Твори, т. 1, с. 552.

[4] Там же, с. 553.

[5] Харламп ович К. В. Западно-русские православные школы XVI в. начала XVII века, отношение их к инославным, религиозное обучение в них и заслуги их в деле защиты православной веры и церкви. Казань, 1899. 350 с.

біографічна записка одного з вихованців Київської братської школи; згодом студента Києво-Могилянської академії, що слухав там курси філософії Кононовича-Горбацького і Гізеля. Ним є Гнат Євлевич, родом білорус. Ось про що він свідчив: «Там, під час ректорства в Братському Богоявленському Монастирі мого дядька, світлої пам'яті Фоми Євлевича, магістрами були: в руській школі Федір, москаль родом, в інфімі — Яків Мемлевич, який згодом був переяславським протопопом, у граматиці Сава Андрейович, могильовянин, в синтаксмі — Василь Березицький, син протопопа Київського, який потім був взятий юристом до коронного трибуналу і покинув цей світ через отруєння. Всі вони були людьми світськими, шляхетними, добрими»[6]. У цій записці привертає увагу не лише те, що серед викладачів школи було чимало світських людей, але й те, що в ній викладали росіяни й білоруси, а білоруси навіть і навчались — факт вельми знаменний для історичних зв'язків наших братніх народів, який красномовно промовляє проти буржуазно-націоналістичного висвітлення історії духовної культури України.

За даними С. Голубєва, першим ректором Київської братської школи був Йов Борецький (1615—1619), другим — Касіян Сакович (1620—1624), далі — Мелетій Смотрицький (1626—1628) і Фома Євлевич (1628—1631).

Досі науці не було відомо жодного філософського курсу або твору, який би походив з братської школи. Проте на сьогодні у Польщі знайдені дві книжки, причому обидві пов'язані з іменем Касіяна Саковича. Світське ім'я його Каллікст. Він народився 1578 року в селі Подтеличках біля Любачева на Галичині в родині православного священника. Навчався в Замойській і Краковській академіях. Під час ректорства в Київській братській школі написав ряд творів, в тому числі і «Вірші на жалосний погреб зацного рицера Петра Конашевича Сагайдачного». Після свого ректорства Сакович на прохання відомого ревнителя православ'я Лаврентія Древинського переїжджає до Любліна і стає проповідником тамтешнього братства. Але, посварившись з братством, 1625 року приймає унію і згодом стає архімандритом Дубенського монастиря на Волині. В 1641 році прийняв католицтво і виступав як антиуніатський і антиправославний полеміст. Помер 1647 року в Кракові. Однодумцями і друзями К. Саковича були Мелетій Смотрицький і Кирило Транквіліон-Ставровецький. Усі троє вони обстоювали потребу розвитку шкіл і наполягали на зміні орієнтації в освіті і всі троє хиталися у вірі. На думку білоруської дослідниці К. С. Прокошиної, яка вивчала спадщину Мелетія Смотрицького, в основі цього факту, незважаючи на різну особистісну мотивацію, перебуває те, що, відображаючи інтереси середньої шляхти, згадані мислителі хиталися залежно від приливів і відпливів визвольного руху.

Перша зі згаданих книг К. Саковича, що називається «Арістотелівські проблеми або питання про природу людини», видана 1620 року у Кракові; друга — «Трактат про душу» надрукована 1625 року там же. Обидві присвячені проблемі людини. Впадає в око, що тексти передмов-присвят різним особам, які передують викладові, ідейно та текстуально дуже близькі. Вони мають типовий для Відродження характер.

Розглянемо першу з цих книг. У значній своїй частині вона не є оригінальним текстом; таким у власному розумінні цього слова є лише передмова, додаток — зразки промов з нагоди весілля і похорон, а також низка пізніших авторських вставок у первинний оригінальний текст. По суті перед нами — переробка і переклад цього тексту. Як за-

---

[6] Иевлевич И. Автобиографическая записка, заключающая в себе некоторые сведения о Киево-братской школе... — В кн.: Голубев С. История Киевской Духовной Академии (период домогилянский). Киев, 1886, с. 75.

значають академік О. І. Соболевський у творі «Переводная литература Московской Руси XIV—XVII веков» і А. Ф. Змеєв у монографії «Русские врачебники», рукописні списки творів типу «Проблемата арістотеліс» в XVII ст. були дуже поширеними в Росії. Виявлено, що їх джерелом є польська переробка якогось середньовічного тексту, здійснена Андрієм з Кобилин. Всі вони є перекладом з польської на слов'янську мову. Розглядуваний же нами текст є перекладом з латинської на польську. Наслідком подвійної переробки є включення відмінних від оригіналу місць, спрямованих на осучаснення всього твору.

Як перша, так і друга книги написані у формі питань і відповідей. Науковий рівень тексту, постійні попередження «а ти спитаєш», «а ти скажеш», «а ти відповіси», «завчи», «запам'ятай», виключення із розгляду людського тіла деяких частин, до яких вважалося не вартим привертати увагу юнацтва, — все це свідчить, що обидві книги були створені для шкільного вжитку.

В обох книгах ще цілком відчутна опозиційність «наші» і «латиняни», а в другій навіть сказано, що вона написана монахом грецької релігії. Про те, що книга адресована східнослов'янському читачеві, свідчить вживання і переклад слов'янською мовою деяких термінів. Автор розраховував і на те, що читач добре володіє польською мовою. Загалом же мова твору макаронічна, в основному вона польська, з вкрапленнями латинських віршів, висловів, термінів для позначення слів категоріально-філософського значення; нерідко для цих термінів подаються також грецькі і слов'янські відповідники. Відчувається, що автор, як це властиво гуманістам, пишається своєю філологічною ерудицією. Безперечно, його звернення до латинських і грецьких термінів було історично виправдане тим, що філософська термінологія і в польській і в слов'янсько-руській мові була менш досконалою, ніж у латинській.

Використовувані джерела свідчать про досить значну історико-філософську обізнаність автора: тут і Арістотель, і Платон, і Фалес Мілетський, і Анаксімен, і піфагорейці, Пліній, Гален, Гіппократ, Плутарх, Ціцерон, Сенека, Валерій Максім, Діонісій Ареопагіт, Гермес Трисмегіст, Августін, Йоан Дамаскін і чимало інших представників східної патристики, а також Авіценна, Аверроес, Альберт Великий, Фома Аквінський, Кардано, Скалігер, Петро Петриці, Кохановський (якого із двох поетів-гуманістів Кохановських цитує автор, Яна чи Петра, поки що встановити не вдалося). Із вітчизняних мислителів згадуються Кирило Транквіліон-Ставровецький і Стефан Зизаній. Отже, спектр імен і джерел дуже широкий — від античності до Відродження. Це говорить про наявність у автора досить значних на той час загальноосвітніх і філософських знань.

Однак між першою і другою книгою є певна відмінність щодо джерел. У першій книзі релігійно-теологічних посилань майже немає, за винятком двох-трьох місць з Біблії, а в другій, особливо там, де йдеться про розумну душу і її безсмертя, їх чимало. Багато також посилань на отців церкви, впадають в око і часті використання текстів Фоми Аквінського, причому саме тих, де останній робить крок вперед порівняно з Августіном в напрямі арістотелівського натуралізму.

Досить розвиненим є категоріальний апарат, яким послуговується автор. Вживаються такі категорії, як матерія і форма, субстанція і субзистенція, акциденція і модус, рух в його різних видах, суб'єкт і об'єкт, первинні і вторинні якості, відчуття, пам'ять, фантазія, розум, воля та ін. Це свідчить про певну філософську культуру і підготовку, здатність до філософської рефлексії.

Починається перша книга з твердження Саковича про те, що людина за своєю природою наділена палким прагненням до знання. Тут же в передмові дається відповідь на питання, чому треба надавати

перевагу — знанням, освіченості чи побожності. З більшим піететом автор ставиться до знання і освіти. «В деяких місцях, — говорить Саковичь, — нині більше потрібні школи, ніж численні церкви без єдиної школи. Адже буває, що в якомусь місці є десять або п'ятнадцять церков, а школи немає жодної. Звідки ж будуть братися добрі читачі, писарі, півчі, а також і священики, якщо не буде шкіл?» (Арістотелівські проблеми... Присвята, с. 12). Через всю передмову проводиться думка про те, як необхідні і корисні школи. Достоїнство, гідність людини автор пов'язує вже не стільки з побожністю, як це було в середньовіччі, скільки з освіченістю, вихованням, прищепленням навиків до доброчесності. Освіта — основа гідних людських учинків, участі в державних і громадських справах. Це був підхід до нового ренесансного розуміння людини.

Не можна не звернути увагу на те, що думки Саковича про співвідношення шкіл і церков, учености і побожності, в яких він надає перевагу першим перед другими, є дуже близькими до того, що говориться з цього приводу в анонімному полемічному творі «Пересторога» (1609). І навпаки, обидва автори розходяться з закликами Івана Вишенського, Ісаї Копинського та ін. обмежити навчання вивченням граматики, часослова і псалтирі, бо важливіше, як вони вважали, зберегти благочестя, ніж набути знання. Ця відмінність і протилежність поглядів, що їх дотримувалися представники різних напрямів у вітчизняній культурі того часу, простежується і в «Трактаті про душу», особливо в тому місці, де автор намагається довести, що в раю люди народжувалися звичайним природним способом. «Залишивши цих докторів при їх побожності, — зауважує він про своїх опонентів, — не погодимося з ними в тому, що в раю не було народження, яке відбувалося таким способом. І тут, ласкавий читачу, візьми до уваги, що одне бути побожним, а інше — мудрим. Наприклад, в Скитському чи Межигірському монастирі може бути монах побожного життя, але мало вчений. Там може бути й інший монах, менш побожний, але більшої науки. Запитаємо у них про нашу справу. Обидва дадуть відповідь: той, побожний, відповідно до своєї думки, а цей менш побожний, і, мабуть, молодший, відповідно до більш досконалої науки. Запитані дадуть різні відповіді про ту саму річ, хоч би й про нашу. Тоді тому, побожнішому, можемо сказати, що ми припускаємо твою думку як думку благочестивої людини, але більше погоджуємося з думкою другого, вченішого» (Трактат про душу, с. 110—111).

Палке прагнення людини до знання, зазначає Сакович, повинне спрямовуватись нею передусім на саму себе, на її тіло і душу. Гасло «пізнай самого себе», як показує автор, було відоме і в античності, і пізніше, отцям церкви, але у нього, на відміну від них, воно перетворюється в настанову «найбільшої мудрості, найвищої філософії, найпотрібнішої теології», що співзвучне світоглядним позиціям Відродження, коли це гасло справді перетворюється у вихідний принцип філософських побудов. Бо ні в античності з її космізмом, речовизмом і по суті відсутністю суб'єкта як одухотвореної людини, ні в середньовіччі з його філософським теоцентризмом і ціннісним акцентуванням просторової ієрархії, в якій кожний вищий щабель був ближчим до бога і досконалішим, самопізнання людиною самої себе не могло мати першорядного значення. В кращому разі в середньовіччі воно трактувалося лише як засіб і щабель осягнення бога.

Наводячи думку Франческо Петрарки про те, що даремно знати природу звірів, птахів і риб, якщо не знати природи людини, — для чого вона народжена, звідки йде і куди прямує, — Н. В. Ревякіна, котра досліджувала проблему людини в італійському гуманізмі, показує, що ця думка відображає зміну світорозуміння, формування такої картини світу, в якій центром космосу і вихідним пунктом філософських мір-

кувань стає людина. «По суті весь гуманізм Відродження, — пише дослідниця, — грандіозна робота людського самопізнання»[7].

Присвяти-передмови до обох згаданих книг Саковича цікаві не лише тим, що в них розвиваються думки, надзвичайно близькі до того, що говорив Петрарка, але й тим, що пізнання людиною самої себе підпорядковується в нього не завданням піднесення до бога, як це було у середньовіччі, а потребам земного життя людини. На його думку, метою самопізнання людини повинне насамперед бути оволодіння уміннням керувати «домом свого тіла», почуттями, пам'яттю, розумом і волею. Якщо, виходячи з прагнення все пізнати, вчені так багато роблять для розкриття таємниць зовнішніх речей, дослідження рослин і тварин, «то як багато, — пише Сакович, — належить працювати людині для пізнання самої себе, для того, щоб, вивчивши закони і властивості своєї природи, жити на світі згідно з ними, і неухильно уникати того, про що порушує її природу і шкодить їй» (Арістотелівські проблеми. Присвята, с. 2).

Протягом всієї книги йдеться про людину як природне біологічне єство, життедіяльність якого здійснюється тільки на основі природних законів. Не лише особлива увага до природи людини, що стала знаменом часу і відобразилася в усьому творі, але й постійне підкреслювання природності людської істоти, необхідності для неї жити згідно з законами природи — ось що зближує твір Саковича з гуманістичним напрямом у філософії. Практично в цьому творі автор не відчуває жодної потреби в ідеї бога. Тілесна природа людини пояснюється лише на основі законів природи, природного провидіння. Цей останній термін — провидіння природи, заступає боже провидіння і виявляється визначальним для розуміння людини. Природна теологія зумовлює й те, що природа (автор ніде не вживає в подібних місцях термін «бог») створює тілесні органи, призначаючи їх для виконання тих чи інших відправлень і потреб людини. Звичайно, це аж ніяк не означає, що Сакович відмовляється від визнання бога-творця, бо це не було властивим і тій гуманістичній традиції, в дусі якої написана перша з розглядуваних тут його книг.

Хоча концепція первородного гріха посяде досить значне місце у другій книзі, однак і тут ми не бачимо підходу до людського тіла як до носія гріха, а також не знайдемо негативного ставлення до найближчих від тіла чуттєвих потенцій душі, які за середньовічними уявленнями призводять людину до спокуси, втягують у гріх і відвертають від бога. Ніяких закликів до аскези, надмірної стриманості, поміркованості у відчуттях і емоціях в цій книзі немає. Навпаки, найбільше місце тут приділяється описові тих органів людського тіла, які пов'язані з відчуттями.

Автор, безперечно, підходить до природи людини як до чогось сталого і незмінного. Однак у його виклад вже проникає у властивій християнству формі і певний історизм. Сакович визнає, і про це йдеться переважно у другій книзі, певне псування природи людини внаслідок первородного гріха, а отже, і її зміну. Дія цього загального правила може посилюватися в окремих людях через надмірне або недостатнє харчування, а також неправильний спосіб життя. Крім того, в книзі надто підноситься надзвичайна різноманітність людської природи залежно від відмінностей конституції, темпераментів, звичок, зумовлених місцем проживання, кліматом, віком, статтю та ін., але робиться це для того, щоб визнати повну подібність природи сучасної людини далеким предкам. Визнання відмінності вже само собою заперечує повну сталість людської природи і є основою для дальшого проникнення у філософські тексти ідеї розвитку.

[7] Ревякина Н. В. Проблемы человека в итальянском гуманизме второй половины XIV — первой половины XV в. М., 1977, с. 5.

Людину Сакович розглядає як певну єдність, як мікрокосмос. В людському тілі всі органи і їх відправлення тісно пов'язані між собою, як можна виявити на основі аналізу книги, за допомогою чотирьох різновидів регулятивних механізмів: 1) механічного — стискання і розрідження, тяжіння вверх і вниз; 2) за допомогою перших і других якостей, тобто теплого і холодного, сухого і вологого, легкого і важкого та ін. Голова — джерело холоду, серце — тепла; 3) гуморальних чинників: чорної і жовтої жовчі (тобто меланхолії і холери), крові і флегми; 4) анімальних і духовних потягів. Анімальні духи — це особливо тонка матерія, яка через порожні трубочки-нерви йде від мозку до функціонуючих органів і від них знову до мозку. Всі ці механізми природні, їх дія не потребує втручання жодних трансцендентних сил.

Мікрокосмос Сакович характеризує як відтворення і відповідність макрокосмосу. Відомо, що ще Емпедокл розглядав космос як взаємодію чотирьох стихій — землі, води, повітря і вогню, у Арістотеля додається ще й п'ятий елемент — ефір, а Гіппократ встановив відповідність між стихіями і основниками людського тіла — гуморами. Меланхолія (чорна жовч) відповідає землі, вона суха і холодна; флегма — воді, вона холодна й волога, кров — повітрю, вона волога й тепла; холера — (жовта жовч) — вогню, бо тепла і суха. Живе тіло, — і це особливо важливо підкреслити,— складається з тих самих елементів або стихій, що й нежива природа: вмираючи, людина повертає їх природі. Ці матеріалістичні тенденції, що йдуть від античності, простежуються і в творі Йоана Дамаскіна «Слово про істинну віру», і в «Шестодневі» Йоана Екзарха Болгарського, і в «Діоптрії», і в «Толковій Палеї». Наявні вони і в Касіяна Саковича і в Кирила Транквіліона-Ставровецького, як і в інших діячів братств, які продовжували традиції вітчизняної духовної культури XIV-XV ст.

Цікава ще одна паралель або відповідність макро- і мікрокосму, на яку звертає увагу Сакович у своїй книзі. Серце, говорить він, міститься посеред тіла і є джерелом його тепла подібно до того, як Сонце в світобудові міститься посередині між планетами і зірками, щоб краще освітлювати кожну з них, бо лише воно світить власним світлом, а всі інші беруть своє світло, від нього. «І тому, — зауважує Сакович, — філософи-піфагорейці називали небо — твариною, а Сонце його серцем» (Арістотелівські проблеми.., с. 133). Ця думка цікава також і для істориків геліоцентризму.

Особливо докладно в «Арістотелівських проблемах» розглядаються органи чуттів. Цей розгляд здійснюється в трьох аспектах: 1) об'єкта, 2) середовища, 3) будови і діяльності органів відчуття. Автор, зокрема, викладає теорію зору Платона як посилання променів від ока до об'єкта і теорію Арістотеля як надходження зображень від об'єктів до ока, надаючи перевагу другій.

Ця книга, що містить так багато цікавого для історика філософії, є, можливо, ще цікавішою для історика біології, медицини і психології. Людина розглядається тут як частина живої природи, поряд з рибами, птахами, звірами, вона вводиться в загальну закономірність природи, що також відповідає духу Відродження. Знання в галузі медицини подаються в їх тогочасній простоті і безпосередності. Автор з'ясовує, чому шкідливо водночас їсти рибу і молоко, чому їжу належить запивати водою, що треба раніше — пити пиво чи вино і багато іншого. В тексті чимало віршів, дотепів і гумору, нерідко спрямованого проти надмірного вживання спиртного.

У книзі є низка згадок про реформаційні події, особливо виступи проти церковних ієрархів реформаційного спрямування у Львові і Рогатині, говориться про спроби критики з боку ремісничого люду деяких церковних таїнств, в тому числі євхаристії. Сакович їх не схвалює,

поєднуючи в своєму творі гуманістичні тенденції й елементи з негативним ставленням до реформаційного руху. Він критикує Стефана Зизанія і бере під захист Кирила Транквіліона-Ставровецького, якого звинувачували у єресі. В зв'язку з цим варто нагадати, що немало гуманістів, зокрема Еразм Роттердамський, несхвально ставилися до реформаторів. Однак у Саковича в розглядуваній книжці виявляється не просте неприйняття реформації, а певні контрреформаційні тенденції, спрямовані на захист церкви. «Арістотелівські проблеми» з цього погляду привертають увагу і тим, що тут відображена ідеологічна ситуація на Україні початку XVII ст., змальовуються реальні події, зокрема реформаційні виступи людей третього стану проти православної церкви. Ці свідчення є дуже важливими з погляду того, що вони заперечують розуміння реформаційних виступів на Україні як лише наслідку впливу і переспіву аналогічних західноєвропейських рухів і ідей.

Якщо центром уваги «Арістотелівських проблем або питань про природу людини» є тіло людини, яке розглядається у напрямі, що тяжіє до натуралізму, гуманізму, то об'єкт «Трактату про душу» — душа людини у її відношенні до тіла, тобто в обох книгах йдеться про психофізичну проблему. За своїм змістом ця друга книжка є філософсько-богословським трактатом, виклад у якому також пристосований до шкільного вжитку. Поряд з гуманістичними ідеями тут знаходимо і певні схоластичні тенденції, не властиві філософській думці України попереднього періоду. Йдеться не про панування теології і не про підпорядкування їй філософії, не про догматичний і авторитарний стиль викладу з неодмінними посиланнями на Біблію і отців церкви, які можна було спостерігати і раніше, бо вони властиві середньовічній культурі загалом, а про поєднання всього цього з певними раціоналістично-дедуктивними доведеннями богословських положень, з відповідним логічним розміщенням виведення в системі аргументації, характерних лише для схоластики.

Як відомо, світ і бог, тіло і душа були головними категоріями, за допомогою яких в середньовіччі формулювалося основне питання філософії, визначалося первинне і вторинне. Провідними напрямами, що конфронтували між собою у розв'язанні цього питання, був сократівсько-платонівський, що вібрав у себе орфічні й піфагорейські вчення, і арістотелівський. Перший із них, котрий розглядав душу як самосуще буття, що може існувати і без тіла, яке є її в'язницею, репрезентували Августін, Скот Еріугена, твори філософів XII ст., зокрема Шартрської школи, містики XIV—XV ст., Бертольд з Морсбурга, Йоан Енкарт, Микола з Кузи та ін. Другий, за яким душа є формою органічного тіла, здатного до життя — це латинський аверроїзм, що в XIII ст. знайшов собі притулок в паризькому університеті і який представляли Фома Аквінський, його послідовники Жан Версор і Єгідій Римлянин (останній розробляв томізм в напрямі натуралізму), а також Жан Бурідан. Уже Альберт Великий, поєднуючи неоплатонізм з арістотелізмом, вдавався до інтерпретації вчення Стагірита в дусі християнства. Цей процес був завершений Аквінатом.

Основи філософської культури середньовіччя, зокрема принципи вчення про душу і тіло, поклала патристика. Але якщо філософські ідеї, що розроблялися представниками західної патристики, в наш час добре відомі, то цього не можна сказати про східну патристику. Період патристики внаслідок його недослідженості поки що випадає з історії філософії народів Східної Європи, хоча він тут був так само наявний, як і на заході. Відсутність досліджень у цій галузі значно утруднює аналіз середньовічної філософської думки на Україні, у тому числі й творів, про які йдеться в цій статті. Бо у Саковича є посилання як на західних учених, філософів і отців церкви, так і на

комплекс філософських ідей, наявних у творах отців східної церкви. Він не міг уникнути цього, звертаючись до вчення про людину, хоча б тому, що саме поняття особистості (гр. hypostasis; лат. persona) було створене отцями східної церкви в зв'язку з розробкою тринітарної і христологічної проблем. При цьому отці каппадокійці, зокрема Григорій Ніський, автор твору «Про створення людини» виходили з тієї ж халкідіївської традиції, пов'язаної з тлумаченням «Тімея» Платона, що й Оріген, а згодом і Шартрська школа.

Звичайно, використовуючи патристичні твори, Сакович не обмежується ними; він звертається також до античних і сучасних йому авторів, підпорядковуючи весь наявний матеріал власному викладові.

У «Трактаті про душу» Сакович розглядає такі питання: 1) сутність душі, 2) роди душі, 3) її походження, 4) влади, здатності або операції душі, 5) локалізація душі, 6) про те, що є суб'єктом здатностей,— душа чи поєднання душі з тілом, 7) місце перебування душі після смерті.

Сутність душі Сакович тлумачить неоднозначно. В «Трактаті» подибується й таке формулювання, де душа визначається як самосуща субстанція, проста і безсмертна. Відповідно до цього, платонівського розуміння душа може існувати і діяти без всякого тіла. Але Сакович, так само як і Фома Аквінський, обмежує подібні формулювання визначеннями в дусі арістотелівського натуралізму, а саме поєднує платонівську лінію з арістотелівським розумінням душі як форми природного тіла, здатного до життя. У Саковича остання лінія переважає. Цілком зрозуміло, що автор «Трактату про душу» не міг її проводити послідовно, дотримуватися її як єдиної лінії, бо вона не давала змоги пояснити безсмертя душі, яке він, безперечно, визнавав. Крім того, навіть характеризуючи душу як форму органічного живого тіла, він первинність лишав за формою, вважаючи, «що буття і назва кожній речі дається формою», тіло ж лишається тільки «суб'єктом змін і якісних перетворень».

Згідно з арістотелівською традицією Сакович визнавав, що існує три роди душі — вегетативна, чуттєва і раціональна. На відміну від Платона, Августіна і навіть В. Оккама, які вважали, що людині властиві всі три душі, тобто множинність субстанційних форм душі, автор «Трактату про душу» стверджував, що людина має лише одну душу, яка володіє різними здатностями і може виконувати різні операції, серед них і ті, що виконує душа тварин і рослин, тобто живлення, розмноження, зрушування, відчування.

Щодо походження душі в час написання трактату Саковичем існували різні погляди. Одні, а разом з ними і Сакович, вважали, що кожна людська душа, на відміну від душ рослин і тварин, які є цілком матеріальними і передаються при народженні нащадкам батьками, створюється богом і надається людському зародку на відповідному етапі його розвитку. Тобто душа поєднується з певним чином організованою матерією, а саме, з природним органічним тілом, яке має відповідні частини і члени. Згідно з другим поглядом богом була створена лише душа першої людини, а далі вона успадковувалась нащадками від батька при народженні. З твору Саковича дізнаємось, що тоді в Києві були й представники цієї, близької до деїзму точки зору, а також проводилися жваві дискусії між прихильниками протилежних поглядів. Зокрема, цей, другий, погляд, який відкидав надприродне, божественне походження душі наступних поколінь і обстоював природний шлях їх виникнення, поділяв у Києві якийсь протосингелович. Полемізуючи з ним, Сакович не називає його імені.

Я. Д. Ісаєвич повідомляє, що почесне звання протосингела 1620 р. одержав Памва Беринда від єрусалимського патріарха Феофана (див.: Исаевич Я. Д. Преемники первопечатника. М., 1981, с. 61).

Влади, сили, здатності або операції душі поділяються Саковичем залежно від того, що людська душа є єдністю троякого роду душ. По-перше, оскільки вона включає в себе рушійну або вегетативну душу, їй властиві здатності живлення, зрощування і народження. По-друге, вона має здатність до зовнішніх і внутрішніх відчуттів. Зовнішніх відчуттів є п'ять: зір, слух, нюх, смак і дотик. У «Трактаті» Сакович не описує докладно кожне з цих відчуттів і їх органи, посилаючись на те, що він вже зробив це в «Арістотелівських проблемах». Зате внутрішні відчуття, яких він налічує три, включаючи до них загальне відчуття, фантазію і пам'ять, розглядає досить широко. Загальне відчуття поєднує дані органів чуттів й розмірковує про них, а фантазія, сприймаючи цілісний образ, даний у загальному відчутті, розбирає його і створює найрізноманітніші комбінації. Сакович виділяє ще й відчуття, що розмірковує або оцінює. За його допомогою тварина пізнає, що їй корисно і що шкідливо. У людини це відчуття називається мислительною силою і здійснюється через дискурс.

Нарешті, душа має ще й такі сили або здатності, як розум і воля. Сакович розгортає ряд аргументів проти тих, хто заперечує свободу волі. Розум поділяється ним згідно з традицією арабського неоплатонізму на активний і пасивний або сприймаючий, а також на практичний і теоретичний, згідно з арістотелівською традицією. Світло розуму, за неоплатонівською традицією, живою ще й у Києво-Могилянській академії аж до Конського, не є фігуральним висловом, а розуміється буквально. Розум не може пізнавати, не ілюмінуючи із себе світло, яке освітлює предмет і робить тим самим можливим його пізнання. Тому і об'єктом може бути лише те, на що спрямована пізнавальна здатність розуму, що підлягає дії цієї сили або здатності. Світло розуму творить категорії і абстракції. Відчуття теж еманаційні: із ока випускається промінь до предмета, який, не потрапивши в освітлений сектор, не може бути побаченим. За арістотелівською ж традицією, звичайний людський розум є сприймаючим: від предметів плинуть до органів чуттів їх подібності (образи), які передаються ними через фантазію до розуму.

Як відомо, за Платоном, душа міститься в голові, а за Арістотелем, — у серці. Автор «Трактату про душу» вже не приймає жодної з цих точок зору, викладаючи дещо іншу. Її можна передати так: хоча властиве душі місце є голова, вона є вся в усьому тілі і в кожній його частині перебуває вся, а не частково, оскільки душа є простою, неподільною, не має частин. Для пояснення такого погляду на локалізацію душі Сакович проводить аналогію між перебуванням бога і душі. Подібно до того, як властивим богу місцем є небо і він, перебуваючи там, разом з тим є всюдисущим і тому перебуває весь у всьому всесвіті і в кожній його частині весь, так і душа є і в голові, і в тілі, і в кожній його частині вся.

Суб'єктом психічної діяльності Сакович визнавав не душу, а складник з душі і тіла, тобто цілісну людину. Але цієї натуралістичної лінії він, звичайно, не міг дотримуватись послідовно, оскільки визнання безсмертності душі змушувало його визнавати субстанційність розумної душі і її принципову відмінність від смертного тіла. Це, в свою чергу, приводило до реального ототожнення душі і її сил або здатностей, як це властиво августинівській і взагалі неоплатонівській лінії. Але якраз проти цього, тобто проти ототожнення душі з її здатностями, силами або операціями і виступав Сакович, хоча й не міг послідовно однозначно розв'язати це питання.

Сакович вважав, що душа людини, на відміну від душі рослин і тварин, не вмирає разом з її тілом, в зв'язку з чим розглядає питання про локалізацію душі після смерті тіла. Але, кажучи про безсмертя душі, він наводить також думки і тих, хто вважав її смерт-

ною. Викладаючи це питання, Сакович, як і більшість гуманістів Відродження, не відходить від загальноприйнятих на той час християнських поглядів, вважаючи, що звільнена від тіла душа потрапляє або в рай, або в пекло, або в чистець. На початку XVII ст. в Києві навколо питання про те, де містилася душа після смерті, точилися досить жваві дискусії, викликані впливами на частину духівництва католицьких учень, зокрема про чистець. Вони мали місце і на соборі 1640 р., який відбувся в Києві і про який згодом Сакович написав спеціальний твір.

У розглянутих творах Саковича людина характеризується з погляду розв'язання психофізичної проблеми. Але це був не єдиний напрям вивчення людини діячами братств, які осмислювали її і в багатьох інших аспектах. Найцікавішими щодо цього є праці такого визначного діяча братського руху, як Кирило Транквіліон-Ставровецький. Він також говорить про єдність макро- і мікрокосмосу, стихії або елементи, з яких складається людина, горну і дольну людину, її двонатурність, але на відміну від Саковича його більше цікавлять проблеми «внутрішньої людини» в їх етико-гуманістичному тлумаченні, пов'язаному із зверненням до тогочасного суспільного життя. В його творах дається яскрава критика моральних пороків феодального суспільства, багатств, суспільної нерівності. В цьому він є прямим попередником Григорія Сковороди. Поєднавши обидва підходи, тобто наявні у Транквіліона-Ставровецького і Саковича, ми будемо мати цілісне уявлення про те, як ставилася проблема людини братчиками наприкінці XVI— на початку XVII ст.

Разом з тим слід вказати й на певну відмінність між творами обох мислителів. Транквіліон-Ставровецький ближчий до попередньої традиції філософствування, коли філософські ідеї вплітались в тканину патристичних, публіцистичних і художніх творів. Твір же Саковича «Трактат про душу» є, так би мовити, спеціалізованим, професійно філософським. Разом з «Арістотелівськими проблемами» він викликає цілісне вчення про людину як про єдність тіла і душі, що враховує і патристичну традицію і її розвиток у схоластиці (Альберт — Аквінат — Скот), а також, хоча і меншою мірою, гуманістичний підхід. Крім того, в ньому штрихами накреслюється й критика простонародного напряму реформації з позицій виразника інтересів шляхти і заможних городян.

Порівняння «Трактату про душу» з пізнішим рівнем розвитку духовної культури, досягнутим завдяки появі Києво-Могилянської академії, свідчить, що її визначні діячі, критично осмислюючи здобутки західноєвропейської вченості і поєднуючи їх з вітчизняною традицією, вже мали певний досвід проб і помилок на цьому шляху і прагнули їх уникнути. Крім того, це порівняння дозволяє укорінити початок філософської традиції у східнослов'янських народів ще в глибині віків. Немає сумніву в тому, що цей початок є досить відносним, він означає тепер лише ту межу, до якої ми вивчали вітчизняну філософську культуру. В міру розширення хронології наших знань він, мабуть, ще більше віддавнюватиметься.

Далі подаємо уривки з текстів названих книг.

КАСІЯН САКОВИЧ

АРІСТОТЕЛІВСЬКІ ПРОБЛЕМИ, АБО ПИТАННЯ ПРО ПРИРОДУ ЛЮДИНИ... ТРАКТАТ ПРО ДУШУ

МИЛОСТИВОМУ ПАНОВІ Й ДОБРОДІЮ ЛАВРЕНТІЮ ДРЕВИНСЬКОМУ, ВОЛИНСЬКОМУ ЧАШНИКУ[8]

(Краків, 1620 рік)[9]

Милостивий пане чашнику! В природі людини, як твердить голова філософів Арістотель, закладене прагнення до знання. Знання ж досягає досконалості лише тоді, коли речі пізнаються за своїми власними причинами, та й один поет називає щасливим того, хто може пізнати причини речей; «Felix qui potuit rerum cognoscere causas». Прагнучи придбати собі таке щастя, Олександр Великий, цар Македонський, витрачав великі засоби, докладаючи немало зусиль і мужності для пізнання природи різних тварин, дерев, трав.

2 І якщо не знаходив їх у своїй державі, //прагнув роздобути в інших країнах світу, щоб віддати славному філософові Арістотелю, своєму наставнику, який, проводячи над ними експерименти, пізнавав їх природу згідно зі своєю наукою. І якщо згаданий цар робив це для пізнання зовнішньої природи, то як багато належить працювати людині для пізнання самої себе, для того, щоб, вивчивши закони і властивості своєї природи, жити на світі згідно з ними, і неухильно уникати того, що порушує її природу і шкодить їй.

На мою думку, найбільша мудрість є пізнання самого себе. Усі, хто хотів бути угодним богові, проводили своє життя, вивчаючи цю сентенцію і розмірковуючи над нею. //Давні язичники, що жили на світі тільки за законами природи, так шанували і вихваляли цю сентенцію, що, написавши золотими

3 літерами Γνωτιτεαυτον (пізнай самого себе), повісили її як oraculum (як вислів оракула) на храмі Аполлона в Дельфах, щоб, дивлячись на неї, приходити до пізнання самих себе.

І хоча ця сентенція складається тільки з трьох слів, вона навчає людину пізнанню трьох великих речей: минулого, теперішнього і майбутнього. Міркуючи над нею, людина пізнає, чим вона була до того, як народилася, чим є, живучи на цьому світі, чим буде потім. А хіба це малі знання або незначна практика? В законі було колись написано: непристойно громадянинові не

4 знати законів своєї вітчизни. //І я можу сказати: ще непристойніше людині не знати про закони своєї природи, не знати про властивості й обов'язки членів, з яких складається її тіло, не знати того, що зберігає її природу в цілості, непорушною і що призводить до її руйнування.

Достойний всякого осуду той хазяїн, який, добре управляючи своїм домом, належним чином розпоряджаючись челяддю, не вміє, однак, завчасно

---

[8] Древинський Лаврентій належав до антикатолицького угруповання волинських шляхтичів, визначний діяч Луцького, Львівського і Люблінського братств, учасник Братського православного собору 1596 р., посол на сейми. Привертає увагу, що частина книг тиражу «Зерцала богословії», написаного однодумцем К. Саковича К. Транквіліоном-Ставровецьким, також присвячена Древинському.

[9] Титульна сторінка в даному примірнику цього рідкісного стародруку відсутня. Ймовірно, що запис назви твору, дати і місця публікації, зроблений від руки, належить бібліотекареві закладу Осолінських, який знаходиться нині у Вроцлаві. Як пише Я. Д. Ісаєвич, деякі бібліографи (Вонсик, Собещанський) вважають, що книга була видана у Києві у 1620 р. На відміну від них Я. Д. Ісаєвич на основі дослідження передмови, шрифтів і оформлення книги гадає, що вона була випущена в друкарні Піотрковчика в 1625 р. у Кракові. Крім того, він же зазначає, що у 1626 р. в місті Ярославі Ян Шеліга видав складений К. Саковичем збірник зразків промов на весіллях і похоронах, над якими останній працював ще тоді, коли був ректором Київської братської школи. (див.: Исаевич Я. Д. Преемники первопечатника. М., 1981, с. 76 і 112). В нашому примірнику тексти «Проблемата арістотеліс» і зразки промов на весіллях і похоронах переплетені в одну книжку, формат їх один і той же, шрифти і оформлення дуже близькі.

попередити небезпеку, яка йому загрожує. І таким є кожний, хто не вміє управляти домом свого тіла, чуттями, розумом, пам'яттю й іншими членами: він і собі і їм швидко принесе загибель.

Як челядь у домі, так і члени в тілі пошкоджуються і гинуть двома способами: і із-за надлишку та із-за нестачі. Коли надмірно їдять і п'ють, то — із-за надлишку, а коли недосипають і недоїдають, то — із-за недостатку, але обидва призводять природу до загибелі. Щоб люди уникали таких надлишків і нестач, я і прагнув видати цю книжку, в якій викладена наука про збереження природи, переклавши її з латинської мови на польську. Вона вийшла у світ під благородним титулом і стародавнім гербом В. М. (Вашої милості. — *В. Н.*), бо саме Ви, милостивий пане чашнику, спонукали мене до роботи над книгою і дали відповідну обіцянку про виділення засобів для друкування. Про те, що В. М. є людиною видатною, значною, і при цьому великим захисником людей, які займаються наукою, свідчать ті тисячі, які В. М. дає на заснування шкіл для нашого народу. Бо В. М., мій милостивий пан, бачить, як необхідні й корисні школи і наука і для оздоблювання церкви, і помноження божої хвали ||і я можу сказати, що в деяких місцях нині більше потрібні школи, ніж численні церкви без єдиної школи. Адже буває, що в якомусь місці є десять або п'ятнадцять церков, а школи немає жодної. Звідки ж будуть братися добрі читачі, писарі, півчі, а також і священики, якщо не буде шкіл. І хоча про це говорилося і в іншому місці у польській «Вимозі», тут ми хочемо підтримати висловлене раніше...

(Про бачення)

Питання: Quod est obiectum visus (що є об'єктом бачення), тобто, якою є річ, на котрій затримується чуття зору, і як це чуття сприймає речі?

Відповідь: obiectum (об'єктом) або матерією цього чуття є колір, який воно сприймає не матеріальним або природним способом, а якимось духовним, і не сам колір, яким він є сам по собі, але його подобу. Так, коли я бачу в дзеркалі яку-небудь річ або особу, то бачу її не матеріальним, а духовним способом, бо та річ, яку видно в дзеркалі, не має ніякої матерії,
37 а тільки подобу, //що відображає речі. Речі ж мають матерію і без неї бачена в дзеркалі подоба не могла б бути сприйнятою. Але про це (належить говорити) філософам.

Питання: de medio visus; про середовище бачення.

Відповідь: середовищем бачення є всяке прозоре тіло, як повітря, вода, кристал, скло, лід, та ін. Ці тіла по-грецькому називаються διαφανα прозорі. І щоб ми правильніше пізнали тіла, то скажемо, що вони бувають троякі: одні такі, що світяться, другі прозорі, треті — темні. Тіло, яке світиться, і сонце, яке є таким, що світиться за своєю природою, і іншим світло виділяє. Прозоре тіло є те, яке саме по собі не світиться, але здатне до прийняття світла, якими є кристал, скло, лід, порожнистий ріг, і незважаючи на те, що одні з них щільні й тверді, а інші м'які, як повітря, вода,— всі вони можуть бути середовищем бачення. Чорними ж називаються непрозорі тіла, якими є камені, дерева, залізо, що можуть вбирати світло, але тільки поверхово non per netritiva, тобто світло не може проникнути через такі тіла. Навіть і місяць як тіло не прозорий, бо якщо б був прозорий, то ніколи б не було затемнення Сонця...

Питання: що потрібно для належного бачення речей?

Відповідь: має бути дотриманий intervallum або певне віддалення місяця, в якому перебуває розглядувана річ, від ока. Адже не можеш побачити ні надто далекої, ні дуже близької від ока речі, наприклад, лист, піднесений до самих очей, не можна прочитати, бо віднімається належне середовище бачення, тобто освітлене повітря, адже те, що сприймає, не може створити відчуття без органів чуттів, як говорив Філософ[10] у lib. secundo, «De anima» (у другій книзі «Про душу»).

[10] Тобто Арістотель.

Питання: як здійснюється бачення, чи випромінюванням променів з ока, чи сприйняттям речей очима?

Відповідь: про це питання існують різні думки філософів і медиків. Одні з них твердять, що зір здійснюється через випромінення променів від ока до речей. Цієї думки дотримувався Платон і всі його послідовники, // які жили до Арістотеля. Арістотель же і neoterici — сучасні говорять, що бачення відбувається через сприйняття речі оком, а не через випромінення якихось променів з ока.

Платон і його послідовники виходять з таких підстав. 1. Якщо б бачення відбулося не через випромінення променів з ока до розглядуваної речі, то Василиск своїм поглядом не вбивав людей [...]. Але очевидно, що Василиск своїм поглядом убивав людей, як засвідчує Plinius, lib. 1, cap. 2 (Пліній[11], кн. 1, розділ 2), і жінки місячними дзеркала і інші речі мажуть. Недаремно індійський король надіслав Олександру Великому в подарунок дівку, з мо-
41 лодих років вихована на отруті, щоб вона його вбила своїм поглядом. Звідси знаємо, що бачення здійснюється через випромінення променів з ока. //

2. Коли ми розглядаємо речі, що перебувають віддалік, то не для чогось іншого прищурюємо очі, а тільки для того, щоб промені, які йдуть від очей, прямо йшли до цих речей. Ми цього не робили б, якщо б бачення здійснювалося через сприйняття речі оком, навпаки, в цьому разі як можна більше розширювали і розкривали б очі, щоб вона як можна ліпше увійшла б в око.

3. Якщо б бачення здійснювалося через сприйняття речі оком, то як би могла вміститися в такій маленькій зіниці множина речей: башти, замки, гори? Тому воно буває не через приймання, а через випромінення променів.

42 4. Якщо б бачення здійснювалося через сприйняття // речей, то як би та сама річ могла бути побачена багатьма? Адже якщо б хтось один цю річ охоплював своїм оком, то іншому дивитися на неї не давав би. Але ми бачимо ті самі речі одночасно. Тому бачимо через випромінення з очей променів, а не через сприйняття речей.

5. Якщо б бачення не здійснювалося через випромінення променів з очей, то ніякі тварини вночі не бачили б. Але деякі тварини, як коти, вовки, сови та ін., уночі бачать. Светоній[12] навіть про Тіберія-Цезаря говорив, що він вночі бачив. І Кардано[13] про себе те саме пише. Тому, якщо будь-яка тварина бачить вночі, то бачить за допомогою випромінення з ока променів, якими воно освітлює середовище бачення.

43 6. Дивлячись уважно на будь-яку річ, // очі часто напружуються і втомлюються. Отже, випромінюють щось з себе.

7. Піднесена до зіниці ока річ не може бути побачена, бо перешкоджує очним променям, не дає їм можливості розширюватися і виходити з ока в середовище, тобто в повітря, через яке вони сприймають речі. Звідси бачимо, що зір здійснюється через випромінення променів.

8. Сам Арістотель в «Meteor.», cap. 3, 4, et 6; et in «Problematibus», sectione 31, problema 16 («Метеорологія», розділ 3, 4 і 6; і в «Проблемах», розділ 31, проблема 16) вчить, що бачення здійснюється випромінюванням променів з ока, і якщо б у інших книгах писав інакше, то суперечив би сам собі і свою теорію зробив би сумнівною. Є і інші підстави, за допомогою яких названі філософи підтримують свою думку, але я їх опускаю.

44 Арістотель же зі своєю перипатетичною // школою дотримується протилежної думки, стверджуючи, що бачення здійснюється не через випромінення променів з ока, а скоріше через сприйняття подоб, які ідуть від речей до ока.

---

[11] Пліній Старший Гай Секунд — 23—78 — римський письменник, вчений, державний діяч. Автор «Природничої історії» у 37 томах.

[12] Светоній Транквілл Гай (бл. 70—160) — римський історик, автор багатьох праць, в тому числі «Життєпису дванадцяти цезарів».

[13] Кардано Джероламо (1501—1576) — визначний італійський математик, філософ і лікар.

Aristoteles, lib. 2, «De anima», cap. 7, text 67 et 74, et cap. 12, text 121, et lib. 3, cap. 12 et 3, in libro. «De sensu et sensib», cap. 2 (Арістотель, кн. 2 «Про душу, розділ 7, абзац 67 і 74 та розділ 12, абзац 121 і кн. 3, розділ 12 і 3, в кн. «Про почуття і почування»).

1. Перший аргумент Арістотеля і його послідовників такий. Якщо б зір здійснювався через випромінення променів з ока, то ці промені мали б бути такої сили і потужності, щоб зачіпати найбільш віддалені й високі речі, наприклад саме небо, зорі, сонце та ін. Але неможливо, щоб очний промінь так далеко і високо досягав, крім того, він розвіювався і розсіювався б вітром
45 чи вихром і тоді б він сам, //чим далі й вище піднімався, тим більше б слабшав, зменшувався, припинявся і, нарешті, зникав. Тому не через випромінення очима променів, а скоріше через сприйняття подоб species (образів) відбувається бачення.

2. Коли дивимося в дзеркало, то бачимо не тільки самих себе, але й інших людей і предмети, що містяться позаду нас, які ніяких променів з себе до дзеркала не випромінюють. Тому якщо б зір здійснювався через випромінення променів з ока, я не міг би бачити, крім себе нічого іншого, ні людини, ні предмета, що не випромінюють від себе до дзеркала променів. Але, оскільки бачу, то з цього випливає, що зір здійснюється не через випромінення променів, а через сприйняття подоб.

3. Промені, що виходять з ока, повинні були б розсіватися aegem, тобто повітрям //. Причиною цього є те, що промінь, так як і aer — тілесний, а
46 два тіла, за філософом, не можуть simul et semel (одночасно і зразу) займати те саме місце.

Крім того, ці промені розвіював би і вітер, і все звелося б до того, що ніколи або мало коли можна було бачити, тому і т. д.

4. Дивлячись крізь скляну оболонку або per tubam [opticam] через цей математичний інструмент як через якусь трубку, в середину якої буде вставлений кристал, побачимо через ці оболонки і кристал різні речі, звідси знаємо, що зір здійснюється іншим способом, а не через випромінення променів.

5. Якщо б у наших очах були якісь промені, то вони коли-небудь виявлялися і якщо не вдень, коли сильно світить сонце, то принаймні // вночі, коли
47 місяць і зорі з'являються зі своїми променями. Але, оскільки цього не бачимо, тому немає і променів у очах.

6. Коли якась річ псується, вона псується від дотику. Але excellens sensibile corrumpit sensum (надмірно сприймане псує відчуття). Наприклад, надмірна яскравість сонця псує око і зір, сильний грім — слух, дуже гаряча їжа — смак та ін. Тому скоріше сонячні промені мають торкатися ока, а не око — сонячних променів.

7. Де перебуває орган зору, там міститься і сам зір. Quia sensus non sit extra organum чуття не буває поза органом, але spiritus opticus (дух бачення) або рідина кристалика, яка є органом бачення, міститься всередині ока, тому там же перебуває і бачення.

48 8. Усі // чуття повинні мати те саме ratio (основу), той самий спосіб, але інші чуття осягають речі їх сприйняттям, як слух — сприймає голос, шум; нюх — запах, вкушання — смак, які всі до них (з зовні) ab extra приходять. Тому ex consequenti (з цього випливає), що і чуття бачення також має осягти речі.

Ці й подібні їм доведення належать Арістотелю і його послідовникам. І хоча і Платонові аргументи видаються сильними, однак, Арістотелеві — істинніші. На них і neoterici — сучасні грунтуються. З приводу найсильніших аргументів Платона про місячні у жінок і Василиска вони говорять так. Василиск не зором, а якимись отруйними випаровуваннями, що виходять з рота, отруює повітря, а через нього — людей і інші живі істоти. В цьому можна переконатися і на селянинові. Пообідавши часником і редькою, він, коли ригне на іншу людину, то опоганить її цим неприємним запахом.

ТРАКТАТ ПРО ДУШУ, НАПИСАНИЙ ПРЕПОДОБНИМ ОТЦЕМ КАСІАНОМ САКОВИЧЕМ, МОНАХОМ ГРЕЦЬКОЇ РЕЛІГІЇ

(Краків, 1625 рік)

Опис чуттєвої душі або такої, що відчуває

Душа тварин або душа, що відчуває, є форма природного тіла, що складається з різних частин і членів і має здатність жити чуттєвим життям. Ця душа є більш досконалою і благородною, ніж рушійна душа, anima vegetativa (рослинна душа), бо, крім згаданих трьох сил, притаманних рушійній душі, якими чуттєва душа володіє досконалішим способом, вона має і інші сили — зовнішні й внутрішні почуття, яких не має перша. І ця тваринна або чуттєва душа не створюється богом, як думають деякі, але виникає, як і інші матеріальні форми ab agente corporeo, тобто виникає від тілесного // чинника. Тілесний же чинник є двоякий: один здійснює свої відправлення principaliter (спочатку), тобто він першенствує в усій справі і йому приписується відправлення дій як головній причині. Другий чинник — інструментальний, він є знаряддя, використовуване першенствуючим чинником у здійсненні його діяльності. Наприклад, стільці, кафедри, столи — щодо них столяр виступає як першенствуючий чинник або agens principaliter; пилка ж, сокира, стамеска є agens instrumentale (інструментальний чинник), використовуваний ремісником, щоб здійснити задумане, одержати передбачений результат. З цієї подібності треба зрозуміти, що principaliter (спочатку) чинником душі тварини є душа, народжена твариною, а інструментальним — сім'я.

Першенствуючий чинник // використовує матерію за допомогою сімені й, використовуючи, одержує бажаний результат. Бо, як учить Філософ «De gener. animal», lib. 1, cap. 2: Virtus activa est in semine maris, materia autem factus est illud quod ministratura faemina («Про походження тварин», кн. 1, розд. 2: активна сила перебуває в сімені мужчини, а матерія плоду є те, що дається жінкою). Простіше — мужчина має її як форму, а жінка — як матерію, якою тварина, що народжує і має силу і здатність до управління, управляє за допомогою сімені як якимось знаряддям. Вони виливаються з душі тварини, яка народжує, і являють собою немовби якісь зрушення і спонукання народжуваного. Філософи називають це motio ipsius animae generantis (рухом самої душі, що виникає). Це motio (рух) не є душа або частина душі тварини, яка народжує, а тільки якась здатність //, що походить ab anima generantis (з душі, що народжує), подібно до того, як у пилці й сокирі немає форми стола, а лише в motio (рухові) сокири, яка може допомагати дереву набути форми стола. І тому немає потреби, щоб готовий результат уже містився в цій здатності й силі, він створюється наявним у сімені пінистим духом spumatum. Цей дух є гарячим і належить до небесних сил, які допомагають долішнім тілам здійснювати свої рухи і справи. В цьому дусі сходяться здатності і сила тварини, що народжує, з небесними здатностями, тому філософи і кажуть: quod homo generat hominem et sol (що людину породжує людина і сонце).

Про почуття або внутрішні здатності чуттєвої душі

Почуття цієї душі двоякі: зовнішні й внутрішні. Зовнішніх налічується п'ять: зір, слух, нюх, смак, дотик, про них як колись уже говорив у «Problematach». Тому тут, поминувши їх пояснення, ми приступимо до з'ясування внутрішніх чуттів, яких одні налічують п'ять, інші — чотири, треті — три. Я хочу обмежитися трьома, прилучивши до них загальне почуття, фантазію і пам'ять. Ці почуття називаються внутрішніми тому, що містяться всередині голови. А перші п'ять почуттів називаються зовнішніми внаслідок того, що їх органи перебувають на поверхні тіла.

Внутрішні почуття необхідні кожній тварині для належного відправлення своїх обов'язків і збереження своєї цілісності, бо на основі одного почуття вона не може виконувати всі дії. Тому природа, яка non deficit in necessariis,

neq, abundat in superfluis, quia nihil otiose agit (достатня в необхідних і не надмірна у зайвих, бо вона нічого не робить даремно) дала ці почуття досконалішим тваринам, із них першим є загальне почуття.

Опис загального почуття

Загальне почуття є внутрішня сила, що сприймає відображення подоб, які надходять від зовнішніх почуттів. Про ці подоби внутрішнє почуття як суддя вершить міркування і дізнається, чим одна річ відрізняється від іншої. Воно називається загальним почуттям тому, що сприймає дії і об'єкт від усіх окремих відчуттів: адже око бачило, вухо слухало, ніздрі нюхали, язик смакував,
17 руки відчували на дотик, — і все це по відповідних жилках, ніби канальцях // або якихось трубочках, що йдуть від голови, надсилається до загального почуття. Беручи це до уваги, Авіценна красиво сказав, що окремі зовнішні чуття слугують загальному почуттю неначе слуги або як коморники і придворні — королю, до якого повертаються з вістями і листами. Це почуття розміщено в першій порожнині голови, в мозкові. До цієї порожнини, що міститься над лобом, як уже згадувалося, тягнуться всі жилки від зовнішніх відчуттів, подібно до того, як лінії від кола проведені циркулем, сходяться в точці, що міститься в її середині. Це почуття потрібне тваринам для двох цілей.

По-перше, — для пізнання властивостей сприйманих подоб і відмінностей між ними. Наприклад, передані різні подоби від зовнішніх відчуттів до
18 загальних почуттів //, такі як білість, чорність, зеленість — від ока; звук, гуркіт, дзвеньків — від вуха; запах і смак — від носа і язика; тяжкість, легкість, теплота, гарячість — від дотику. Тоді загальне почуття робить міркування про ці речі, що білість і чорнота не є солодкість і гіркість, гуркіт і звук не є запах, тяжкість і легкість не є смак. Тобто біла або чорна річ, хоч і може мати в собі солодкість, запах і смак, однак відчуття зору сприймає не їх, а тільки одну якість, саме те, з боку якої річ є біла або чорна. Також і під час вкушання сприймається не білість, а смакові якості і відчуття нюху не сприймає ні гіркоту, ні дзв'якання, як і вухо не сприймає запаху, а нюх — звуку. Але
19 кожне зовнішнє відчуття // сприймає тільки своє. Загальне ж почуття сприймає всі дані зовнішніх чуттів і міркує, що не тому солодкість належить бáченню, що є білою, не тільки із-за самої білості, а із-за солодкості належить смакові. Так само розумій і про них.

Друга мета загального почуття полягає в тому, щоб надавати міцність і силу загальним почуттям через сприйняття зовнішніх духів spiritum animalium (духом тварин) для розуміння своїх витворів, що йдуть від джерела, першого інструменту sentiendi (відчування), знаряддя чуттів. І це відомо звідти, що кожного разу, коли загальне почуття послаблюється і перебуває
20 у поганому стані, і зовнішні почуття втомлюються і послаблюються у виконанні своїх обов'язків, як повідомляють ті //, які наближаються до смерті.

Опис фантазії

Фантазія є внутрішнє почуття, яке сприймає уявлення або подоби, що йдуть від загального почуття, затримує їх і розбирає. Називається фантазією від грецького слова φαν∂ — фантазія φαντασια) (фантазія) немовби від оповіщення, що вона про чимало речей сповіщає навіть і у вісні. Але запитаємо, чому загальне почуття, сприйнявши подоби від зовнішніх відчуттів, само їх не затримує і не зберігає, не відсилаючи їх до фантазії? — Тому що загальне почуття не може в собі довго затримувати ці сприйняті подоби із-за своєї м'якості й вологості, як це притаманне м'яким речам, які швидко сприймають і швидко втрачають сприйняте. Так, наприклад, // віск швидко сприймає печать, але не може її довго втримати, бо як тільки піднести його до вогню — розтоплюється, і вона як impressa [species] (відображений відбиток) у ньому гине. Подібно до того і загальне почуття швидко сприймає species sensatas (чуттєвий образ), але із-за свого вологого місця не може його довго утримати. Тому посилає його до іншої, твердішої сили душі, фантазії, яка розміщена на сухішому місці, немовби на півголови позаду загального почуття.

Сприйняті фантазією подоби, послані загальним почуттям, в ній міцніше затримуються і уважніше випробовуються. Не тільки вдень, але і вночі, у вісні вона розбирає ці подоби і відтворює чимало нових речей, особливо, коли
22 подоби приходять до неї від почуттів, афектованих надмірними або лю // бов'ю, або страхом. Тоді від сильної імпресії у почуттях народжується також сильна імпресія і у фантазії. Вона являє людині приємні або страшні речі і у вісні, тому трапляється, що деякі у вісні кричать, утікають та ін. До того ж фантазія не тільки затримує подоби, але і сама з цих подоб формує і вигадує нові речі. Наприклад, приходить у фантазію подоба золота і гори, однак вона не тільки сприймає це золото й гору, але і, діючи своїм дискурсом, може з цих двох речей вигадати золоту гору. Звідси поети, створюючи фантазії, навигадували чимало нечуваних і небувалих химер, ахеронтів, церберів та ін.
23 І тепер є немало таких фантазерів, які вимислені з правди речі // перетворюють у їх (протилежності). З допомогою фантазії відбувається дія і тоді в ній утворюється сильне і ясне уявлення, і річ, що в ній відсутня, уявляється у вигадці як така, що присутня. Так, хоча людина і не бачить коня, вола, собаку, курку, однак усі ці речі, вкоренившись в її фантазії, зразу виникають в її голові й подають голоси цих тварин. Так само добре утримується і вовчий голос у фантазії овець, а твердість палки — у фантазії собаки.

Опис міркуючого почуття

Це почуття, як говорив Авіценна в книжці «De sensu et sensat.» («Про почуття і відчування»), що міститься в середині голови, походить не від зовнішніх почуттів, а сприймає подоби, сформовані самими почуттями. І яким би
24 способом це не відбувалося, ми маємо знати, що мислительна сила //, йдучи за діями фантазії, враховує подоби, сприйняті почуттями і затримані в фантазії. Наприклад, коли хто-небудь бачить іншого, людину, що косо на нього дивиться і погрожує, то образ такої людини приходить разом з подобою від зовнішніх почуттів до загального почуття, потім до фантазії, і коли він уже утриманий, негайно виступає міркуюча сила і, розглядаючи, звертає увагу на вигляд цієї розгніваної людини, на всі її жести, розмови. Міркуючи, вона обирає неприязнь з вигляду і подоби жестів, немовби твердячи, що ця людина, яка на мене косо дивилася і гнівно мені відповідала, є моїм недругом.
25 І навпаки, з приємного виразу і покірливих відповідей домислює // і обирає дружелюбність. З допомогою цього почуття тварина пізнає, що їй корисно і що шкідливо. Називається це почуття у безсловесних тварин vis acstimativa (оцінюючою силою), а в людини vis cogitativa (мислительною силою), яка у тварин відтворює ті самі дії, що і в людини, тільки без дискурсу і здійснюється лише за допомогою природної схильності, даної їм богом. Людина ж, яка володіє дискурсом, здійснює це per syllogismum expositorium (пояснювальний силогізм), міркуючи так: цей — мій недруг і цей є Петро, отже, Петро — мій недруг.

До внутрішніх почуттів належить і пам'ять, що міститься в голові живих істот. Як у якійсь скарбниці вона зберігає подоби, які одержані від усіх
26 почуттів і прийшли через розсудок, з тим, щоб // уявити їх, коли вкаже потреба. Звідси, можливо, відбувається і те, що коли деякі хочуть щось пригадати, вони чешуть потилицю. Почуття пам'яті притаманне не тільки людині, але й безсловесним тваринам. Завдяки її силі вони знаходять свої гнізда й нірки. Чимало прикладів з історії підтверджують, що пси, леви та інші тварини не забувають добра і зла. Пам'ятаючи про добрі справи свого благодійника, вони до нього ластяться, коли його побачать або пізнають по голосу; до того ж, хто вдарив їх палкою, вони підскакують, вискалившись і клацаючи зубами. Сказаним про ці дві душі (вегетативну і чуттеву. — *В. Н.*) ми поки що і обмежимося.

Переклад з польської і примітки В. М. Нічик.

А. С. ГРОЖИН

ФІЛОСОФСЬКІ ПОГЛЯДИ ВЧЕНИХ-ПРИРОДОЗНАВЦІВ КИЄВА

(Друга половина XIX — початок XX ст.)

Після скасування в 60-ті роки XIX ст. кріпацтва вітчизняне природознавство разом з промисловістю та технікою вступає в період бурхливого розвитку. Провідні вчені Росії поступово виходять на провідні позиції в прискореному прогресі світової науки. Розглядуваний період надзвичайно багатий не тільки на соціально-політичні події, він також насичений вагомими науковими відкриттями, які позначилися на спрямуванні характеру філософських поглядів і шукань представників вітчизняного природознавства. Йдеться насамперед про те, що з другої половини XIX ст. наука перетворюється на один із головних компонентів вітчизняної культури і починає дедалі більше впливати на всі ідейно-політичні течії в країні. В свою чергу світогляд вітчизняних учених, зокрема їх філософські погляди, має на собі відбиток впливу з боку різних, часом протилежних, ідейно-політичних угруповань.

Як зазначалося в дослідженнях радянських істориків вітчизняної філософії [1], в 60-ті роки XIX ст. в російській філософії починає формуватися і заявляти про себе самостійний напрям — природничонауковий матеріалізм, найвизначнішими представниками якого в Росії були І. М. Сеченов, Д. І. Менделєєв, О. Г. Столєтов, І. І. Мечников, М. О. Умов, К. А. Тімірязєв та ін. У праці «Матеріалізм і емпіріокритицизм» В. І. Ленін, характеризуючи філософську орієнтацію більшості природознавців, підкреслював ту її головну якість, яка робить їх погляди опозиційними щодо всіх форм ідеалізму і релігії. Це «стихійне, неусвідомлюване, неоформлене, філософськи-несвідоме переконання переважної більшості природодослідників в об'єктивній реальності зовнішнього світу, відображуваній нашою свідомістю» [2].

Характерною рисою вітчизняного природничонаукового матеріалізму був його ідейний зв'язок з філософією революційного демократизму. Як відомо, серцевину філософії революційних демократів 40—60-х років становив матеріалізм, поширений і на теорію пізнання. Революційні демократи були прихильниками свідомого поєднання філософії та сучасного їм природознавства. В їхніх працях (особливо у працях О. І. Герцена та Д. І. Писарева) грунтовно характеризується методологічна роль природознавства для ствердження та розвитку матеріалістичного світогляду, для розв'язання деяких соціальних проблем.

Науково-педагогічна діяльність деяких визнаних теоретиків природничонаукового матеріалізму досить довго проходила у вищих учбових закладах України того часу. Так, наприклад, у Новоросійському університеті Одеси працювали І. М. Сеченов (з 1871 по 1876 рр.), І. І. Мечников (з 1870 по 1882), М. А. Умов (з 1871 по 1892 рр.). Понад 30 років працював у Харківському університеті видатний хімік М. М. Бекетов, філософські погляди якого також характеризуються як природничонауковий матеріалізм. Діяльність названих природознавців на Україні, безперечно, сприяла поширенню ідей природничонауко-

---

[1] Див.: История философии в СССР / Ю. А. Жданов, Н. Ф. Уткина, В. С. Тюхтина и др. М.: Наука, 1968, т. 3, с. 411—485; История философии в СССР / В. В. Казютинский, Н. Ф. Уткина, А. Я. Ильин и др. М.: Наука, 1971, т. 4, с. 145—182; Белов П. Т. Философия выдающихся естествоиспытаей второй половины XIX — начала XX в. М.: Мысль, 1970. 488 с.; Уткина Н. Ф. Позитивизм, антропологический материализм и наука в России. М.: Наука, 1975, 319 с., Шкуринов П. С. Позитивизм в России XIX века. М., Изд-во Моск. ун-та, 1980, 416 с.

[2] Ленін В. І. Матеріалізм і емпіріокритицизм. — Повне зібр. творів, т. 18, с. 340.

вого матеріалізму серед викладачів і студентів, а згодом і активному їх включенню в боротьбу проти ідеалістичних течій в природознавстві. Чимало прихильників природничонаукового матеріалізму було і серед викладачів київських учбових закладів.

Звичайно, серед учених-природознавців Києва, як і серед представників вітчизняного природознавства розглядуваного періоду загалом, були не тільки прихильники матеріалістичної філософії, а й такі вчені, які дотримувались консервативних переконань, намагались узгодити дані сучасного їм природознавства з офіційним релігійно-ідеалістичним світоглядом. Були також і прихильники примирення протилежних напрямів у природознавстві, які намагалися піднятися «над» боротьбою матеріалізму і ідеалізму в природознавстві. Оскільки в рамках однієї статті розглянути філософські погляди представників усіх названих груп природознавців Києва уявляється неможливим, спинимось на філософських поглядах лише тих викладачів природничих наук київських учбових закладів, наукова, педагогічна і громадська діяльність яких була спрямована проти ідей апріоризму, агностицизму, телеології та суб'єктивізму в природознавстві.

Крім того, відзначимо, що філософські погляди київських учених-природознавців (порівняно з їх колегами, які працювали в учбових закладах Петербурга, Москви, Казані, Харкова) ще не стали об'єктом історико-філософських досліджень, якщо не брати до уваги епізодичних згадок про них[3]. Пропонована стаття є спробою систематично розглянути концепції природничонаукового матеріалізму київських вчених середини XIX — початку XX ст.

Значну роль у створенні і розвитку київської школи математиків і фізиків відіграла педагогічна та організаційна діяльність вихованця Московського університету І. І. Рахманінова. В київському університеті Рахманінов працював понад 40 років (1853—1897 рр.), протягом тривалого періоду очолював фізико-математичний факультет. Будучи фахівцем у галузі теоретичної і прикладної механіки, Рахманінов, як учений з широким науковим кругозором, сприяв значному підвищенню теоретичного рівня математичних курсів, які читались в університеті. Він дотримувався прогресивних суспільно-політичних і педагогічних поглядів. Найбільш концентроване відображення вони дістали в доповіді «Про самостійність в застосуванні наук практичних до життя», яку було виголошено на урочистому акті в університеті 1863 року. В ній порушується ряд питань, які в той час хвилювали широкі верстви громадськості.

Погляди Рахманінова з ряду питань перекликаються з деякими положеннями революційно-демократичної ідеології. Це стосується насамперед оцінки науки як основи промисловості, її ролі в суспільному розвитку, а також міркувань про мету та завдання наукової діяльності, про роль практики щодо неї та ін.

Наука і заснована на ній промисловість, на думку Рахманінова, є істинними виразниками розвитку сучасної цивілізації. Вони дають людству реальні можливості для задоволення його потреб, насамперед матеріальних. Наука як форма усвідомлення людиною навколишньої дійсності прийшла на зміну релігії, а промисловість — на зміну рутинній, несвідомій трудовій діяльності. Важливо, що Рахманінов вказує на деякі з причин, що породили свого часу релігію. «Людина в первісному стані,— говорив він,— залежить від добрих і шкідливих впливів навколишньої природи і в своїй беззахисності надає їм божественного значення, уособлює її сили, населяє і добрими і злими істотами. В задоволенні своїх потреб вона залежить від випадковостей, що перебувають

[3] Історія Київського університету / Відп. ред. О. З. Жмудський. К., 1959.

поза її владою»[4]. Промова Рахманінова свідчить про те, що він головне покликання науки і промисловості вбачає в тому, щоб «розлити добробут в масі суспільства, задовольнити його матеріальні потреби і, задовольнивши їх, дати суспільству грунт для дальшого розумового і морального розвитку»[5]. В такому ж руслі перебувають і висловлювання Рахманінова про те, що «матеріальний добробут суспільства необхідно забезпечує ступінь морально-розумового розвитку народу і народів в їх сукупному житті»[6].

Прогресивною для свого часу є також думка Рахманінова про безпосередній зв'язок, який існує між розвитком науки і промисловості, з одного боку, і демократизацією суспільного життя, «розвитком суспільної свободи», з другого. «Розвиток суспільної свободи і розвиток промисловості,— відзначає він,— йдуть разом, впливають одне на одного, взаємно допомагають одне одному». Таким же чином, у взаємозумовленості, розглядає Рахманінов науку і промисловість, знання і практичну діяльність. Причому практиці він відводить головну, рушійну роль. «Наука викладає загальні принципи, загальні начала; вміння застосувати їх до справи згідно з обставинами не можна почерпнути в науці: практика постачає більш складні питання, ніж ті, якими займалася наука[7].

Аналізуючи процес розвитку науки і виробництва в країнах Західної Європи і в США, Рахманінов висловлює ряд глибоких думок про зростаючу роль науки в розвитку виробництва. Так, наприклад, він каже про те, що промисловість в цих країнах, зближуючись з наукою, «розміщує способи свого виробництва згідно з законами природи, відкритими наукою». І далі: «в наш час прийоми, які застосовуються техніками на тому або іншому виробництві, на тому або іншому будівництві, суть свідоме застосування законів природи, розкритих наукою»[8]. Причому Рахманінов не обмежується тільки однією стороною співвідношення науки і її практичного застосування, він вказує і на іншу сторону, яка полягає в тому, що «промисловість, даючи багатий матеріал для дослідження, змушує науку до нової безперервної діяльності». Грунтуючись на цьому, Рахманінов робить висновок про те, що сучасна йому практична діяльність стала свідомим застосуванням до життя розкритих наукою законів природи. «Наука є необхідним дороговказом в поступовому матеріальному розвитку суспільства»[9]. Тут залишається додати, що Рахманінов закликає вітчизняних вчених, російські університети в цілому розвиватися разом з розвитком суспільства, не замикаючись в сфері «чистої теорії».

На прикладі Рахманінова добре видно, як передові представники вітчизняного природознавства відгукнулись на заклик ідеологів революційного демократизму спрямувати розвиток науки на задоволення потреб суспільного прогресу.

На позиціях природничонаукового матеріалізму в цілому стояли і найближчі учні Рахманінова — М. Є. Ващенко-Захарченко і В. П. Єрмаков. Так, Ващенко-Захарченко вважав, що предметом науки є природа в усіх своїх виявах, а також суспільне життя. «Природу вивчають або спостерігаючи явища безпосередньо...,— пише він,— або роблячи спостереження штучно. Цей, останній, спосіб зветься дослідом»[10]. Вивчаючи явища природи, людина відкриває в ній наявність закономірних зв'язків, для їх визначення застосовує ряд методів, серед

[4] Рахманинов И. И. О самостоятельности в приложении наук практических к жизни. — Университет. изв. Отд-ние II, 1864, № 9, с. 1—2.
[5] Там же, с. 4.
[6] Там же, с. 1; 5.
[7] Там же, с. 1, 5.
[8] Там же.
[9] Там же.
[10] Ващенко-Захарченко М. Е. Краткий обзор теории вероятностей. — Университет. изв., 1864, № 2, с. 59.

яких особливе значення мають індукція і аналогія. Загалом згаданий учений розуміє процес пізнання таким чином: «від спостереження з допомогою індукцій і аналогій піднестися до закону певних явищ, а від закону до сил, що діють в природі — ось повільний, але правильний хід наших знань» [11]. У своїх працях Ващенко-Захарченко рішуче виступав проти апріоризму в математиці, підкреслюючи, що математика свої «основні начала» бере з спостережень, «на яких вона грунтується і які звуться аксіомами» [12]. Математичні аксіоми, на його думку, мають виключно досвідне походження.

Однак філософські погляди Ващенка-Захарченка суперечливі, що, на нашу думку, значною мірою пояснюється впливом модної в той період серед природознавців позитивістської філософії. Так, скажімо, підбиваючи підсумок «короткого нарису наших пізнавань», він пише, що всі наші пізнання «в строгому значенні тільки вірогідні і тим більше наближаються до істини, чим точніше і ретельніше оцінені спостереження, досліди, гіпотези і всі принципи загалом, покладені в їх основу» [13]. Виходячи з такого «вірогідного» підходу до наукового знання, учений пропонує витриману в дусі позитивізму класифікацію наук, в якій основним критерієм визначення розвиненості тієї або іншої науки вважає ступінь вірогідності тих начал і припущень, що на них грунтується певна наука. В результаті виходить, що на першому місці в ієрархічній системі наук перебувають математичні науки, оскільки в них «висновки, вельми віддалені від принципів, мають вірогідність самих принципів» [14]. Після математики наступні місця посідають природничі науки, в яких дістає застосування математичний аналіз. Далі йдуть науки, в яких математичний аналіз не застосовується, але можна вільно і коли завгодно ставити досліди; сюди залічуються хімія, фізіологія, ботаніка, зоологія та ін. І кінець кінцем найнижчий рівень вірогідності мають політичні і моральні науки, «де самі начала і кожний висновок тільки вірогідні, а висновки, досить віддалені від начал, роблятся вельми мало вірогідними. Такими є метафізика, психологія, і взагалі вся філософія Шеллінга, Гегеля та інших, то ж не дивно, що нині вся ця будова падає під могутніми ударами досвіду і спостереження» [15], — підсумовує Ващенко-Захарченко.

Подібні антифілософські (правильніше — антиспекулятивні) настрої були досить поширеними в середовищі природознавців, починаючи з 60-х років XIX ст. Вони мали своє обгрунтування в філософській системі О. Конта і його послідовників. Природознавцям імпонувала та оцінка ролі і місця природничих наук, яка була проголошена позитивізмом. Крім того, в позитивізмі природознавців приваблювала не якась певна систематика природничонаукового знання, яка швидко застарівала, а проголошений Контом закон трьох стадій, згідно з яким на місце таких архаїчних форм знання, якими були релігія і філософія, прийшла наука, разом з якою в людській історії настала епоха справжнього знання. Осмислюючи такі розвинуті галузі природознавства, як математика, механіка, а згодом — після появи «Походження видів» Ч. Дарвіна — і біологія, природознавці, які працювали над філософськими проблемами науки, доходили висновку про існування в самій науці достатніх засобів як для її дальшого самостійного розвитку, так і для вироблення науково-раціонального світогляду.

Як наслідок ми спостерігаємо, що на місце філософії, яка, особливо в системах Шеллінга і Гегеля, одна претендувала на роль справжньої науки, висувається та або інша конкретнонаукова дисципліна. В руслі таких тенденцій Ващенко-Захарченко, наприклад, проголошує, що

[11] Там же, с. 62.
[12] Там же, с. 61.
[13] Там же, с. 62.
[14] Там же, с. 65.
[15] Там же.

«в строго науковому значенні лише математика і механіка можуть бути названі науками, оскільки в них думка осіб не має місця, а всяка істина є необхідним наслідком попередньої» [16]. Однак прагнення позбавити наукове знання спекулятивних філософських конструкцій не усувало потреби в розв'язанні багатьох істотно важливих для науки світоглядних і гносеологічних проблем, які раніше належали до компетенції філософії. Ващенко-Захарченко ж помилково вважав, що ці питання мають стати предметом такої дисципліни, як теорія імовірності. «Її, — пише він, — можна назвати вагами, на яких зважуються всі наші пізнання» [17]. Таке, занадто перебільшене тлумачення місця і ролі математичного знання можна пояснити лише некритичним сприйняттям популярних тоді ідей, висунутих засновниками позитивізму.

Стихійність, непослідовність філософських позицій Ващенка-Захарченка (риса, властива більшості природознавців XIX ст., відзначав В. І. Ленін) може бути поясненням і інших його непослідовностей в розв'язанні філософських питань. Так, наприклад, він пише: «людина прагне до пізнання сутності речей і законів будови Всесвіту. Першими началами в пізнанні цього уявляються: простір або протяжність, час і рух ... » В такому вигляді формулювання не викликає заперечень, воно матеріалістичне за своєю суттю. Але далі вчений продовжує: «що таке ці поняття самі по собі, для нас, очевидно, назавжди залишиться таємницею». Останнє є рецидивом агностицизму. Щоправда, тут же Ващенко-Захарченко продовжує: «Але їх закони (тобто простору, часу і руху. — *А. Г.*) вивчені нами до найменших подробиць» [18]. Тут також помітна неузгодженість вихідних філософських посилок.

Наявність таких суперечностей у філософських поглядах багатьох природознавців XIX ст. пояснюється рядом причин. До однієї з таких причин можна залічити нерозробленість філософської проблематики природознавства, яке бурхливо розвивалося в той період, неоднакову теоретичну розвинутість різних галузей природознавства та ін., звідки походить невміння адекватно використовувати понятійний апарат філософії та ін. Серед причин суб'єктивного характеру зазначимо небажання багатьох вчених конфліктувати з офіційною, тобто релігійно-ідеалістичною, ідеологією. Це стосується насамперед викладачів вищих навчальних закладів Росії, за викладацькою діяльністю яких, покликаних настановами царського уряду готувати вірних царському самодержавству чиновників, пильно стежили відлагоджений інститут сановників міністерства освіти і не менш пильні служителі православної церкви.

Ще наприкінці 50-х — на початку 60-х років в університетських колах нерідкісними були виступи в пресі, що містили сміливі прогресивні соціально-філософські положення, вільні від штучно вплетених в наукову аргументацію і чужих їй релігійно-ідеалістичних елементів. Цьому сприяла, по-перше, ідеологія революційного демократизму, яка дістала широку підтримку і розуміння в колах різночинної інтелігенції і студентства і, по-друге, затверджений в університетах статут 1863 р., [19] — найдемократичніший статут за всю дореволюційну історію

---

[16] Ващенко-Захарченко М. Е. Характер развития математических наук у разных народов древнего и Нового мира до XV века. — Университ. изв., 1882, № 1, с. 22.

[17] Ващенко-Захарченко М. Е. Краткий обзор теории вероятностей, с. 62.

[18] Ващенко-Захарченко М. Е. Характер развития математических наук., с. 22.

[19] Новим статутом передбачалось розширення університетської автономії: зменшувалась залежність університетів від піклувальників учбових округів, ректор не призначався царем (за поданням міністра освіти), як це було раніше, а став обиратися Радою університету — вищою інстанцією внутрішньоуніверситетського життя. Університетам також було надано право присуджувати вчені ступені, були утворені нові кафедри на всіх факультетах, організовано окремий фізико-математичний факультет. Раніше вивчення природничих наук включалось в другий відділ філософських факультетів.

університетської освіти в Росії. Але з 70-х років внаслідок посилення політичної реакції в країні спостерігається активізація офіційної релігійно-ідеалістичної ідеології, яка в галузі філософії виразилась в абсолютній нетерпимості до опозиційних напрямів, насамперед до матеріалізму.

В такій обстановці не кожний вчений-природознавець відважувався відверто обстоювати погляди, які суперечили офіційно санкціонованому світоглядові, хоча за своєю суттю, за своїм реальним змістом наукове природознавство абсолютно несумісне з будь-якими формами релігії і її раціоналізованим варіантом — ідеалістичною філософією, що не могло не виявитися в діяльності вчених, незважаючи на зовнішні перепони. Однак загроза набути репутації матеріаліста і внаслідок цього втратити можливість публічно висловлювати свої переконання наклала істотний відбиток на праці вчених-природознавців розглядуваного періоду. До речі, саме тоді народжується своєрідна компромісна форма матеріалізму, яку В. І. Ленін назвав «соромливим матеріалізмом».

У працях багатьох учених-природознавців кінця XIX — початку XX ст. ми часом подибуємо висловлювання, вставлені в текст з певними намірами, аби апарат цензорів не відхилив працю з причин, що не стосуються наукової сторони справи, а тільки із-за недостатньої «благонадійності». Саме тому ми часто-густо натрапляємо на такі поняття, як «встановлена богом гармонія і законовідповідність», «божественна мудрість», «людина — образ і подоба бога, який створив світ» та ін., необхідність яких не виправдана ні сенсом, ні методом розгляду проблем. У деяких випадках природознавці внаслідок тих же причин уникали самого поняття «матеріалізм» як характеристики своїх поглядів і замінювали його «реалізмом», «об'єктивізмом», «монізмом» та ін. Інколи природознавці десь у «Вступі» чи висновках нібито відкидали матеріалізм, посилаючись на «божу мудрість», але як тільки приступали до розв'язання конкретно-наукових проблем — визначення вихідних понять своєї науки, характеристики методу дослідження та ін., — міркували матеріалістично.

Як сильні, так і слабкі сторони тогочасного природничонаукового матеріалізму чітко простежуються у філософських поглядах відомого київського математика, професора Київського університету і Київського політехнічного інституту В. П. Єрмакова.

Дуже важливою для характеристики світогляду Єрмакова є його праця «Основні закони механіки», написана 1900 року. Автор виходить з того, що кожна наука займається визначенням явищ світу. Метою науки є пояснення досліджуваних явищ, а пояснювати явище означає «знайти його причину, тобто те найближче явище, з якого дане явище випливає» [20]. Пояснити явище — отже знайти його місце в ряді інших явищ.

Кожна наука для докладнішого пояснення явищ виробляє основні наукові принципи — аксіоми, закони, гіпотези. Аксіоми є такими принципами, які внаслідок своєї самоочевидності не потребують доведення. Закони — це також безсумнівні теоретичні положення, які, однак, потребують певних пояснень і доведень. І нарешті, гіпотези становлять «такі основні принципи, в непорушності яких ми сумніваємося. За відсутності точних законів ми вводимо в науку гіпотези і прагнемо висновки з гіпотез підтверджувати досвідом. З розвитком науки гіпотези відпадають, якщо виявляються неправильними, або перетворюються в закони» [21]. Підсумовуючи, Єрмаков підкреслює, що всі наукові принципи мають дослідне походження.

[20] Ермаков В. П. Основные законы механики. — Университет. изв., 1900, № 5, с. 1.

[21] Там же, с. 2.

Заслуговує на високу оцінку те, що Єрмаков виражає свою цілковиту незгоду з представниками суб'єктивно-ідеалістичної філософії щодо питання про «реальність об'єктів наукового пізнання». «Кожна наука займається описом реальних явищ так, як вони здійснюються в природі — проголошує він — ... Нам здалося б дивним, якби якась наука стала заперечувати реальні факти. Уявіть собі, що ботаніки стали б твердити, що дерева не ростуть, що це лише нам здається, що насправді тут тільки здійснюються процеси фізичні, хімічні, фізіологічні» [22]. Антинеокантіанська і антимахістська спрямованість позиції Єрмакова більш ніж очевидна. «Ніяка наука не повинна відкидати реальних фактів; вона повинна описувати ці факти так, як вони відбуваються в природі, і давати їм належне пояснення» [23]. Як бачимо, визначальним в розумінні Єрмаковим ряду гносеологічних проблем є переконання в об'єктивному існуванні навколишнього світу і в принциповій можливості правильного його відображення науковим знанням. Однак його погляди не вільні від суперечностей.

Так, наприклад, правильно розуміючи наукове пізнання як відображення і пояснення причинно-наслідкових зв'язків природи, Єрмаков, проте, робить хибний висновок, що «початкові причини для нас завжди лишаються незбагненними. Ми ніколи не зможемо осягнути причину всіх причин» [24]. В даному випадку чітко виявляється метафізична обмеженість природничонаукового матеріалізму, його нездатність правильно зрозуміти діалектику абсолютної, відносної і об'єктивної істини в процесі наукового пізнання.

Помітну роль в поширенні ідей матеріалістичної філософії в природничонаукових колах Києва відіграла науково-педагогічна діяльність засновника першої крупної вітчизняної алгебраїчної школи, київського математика Д. О. Граве. Свої погляди з питань гносеології, а також з найзагальніших філософських проблем Граве виклав у промові «Про значення математики в природознавстві» та у «Висновках до праці «Енциклопедія математики».

У теорії пізнання Граве посідав в цілому матеріалістичні позиції, причому був противником досить поширених серед природознавців (особливо математиків і фізиків) ідей кантівської філософії, зокрема апріоризму і агностицизму. «Єдиною ланкою, що пов'язує наш внутрішній світ з зовнішньою природою, — пише він, — є наші відчуття. Ці відчуття суть посередники, з допомогою яких ми складаємо наші уявлення про зовнішній світ. Процес отримання свідчень цих посередників становить те, що називається спостереженням, дослідом» [25]. Процес розвитку науки, вважає Граве, є процес зміни гіпотез, які виникають на основі досвіду і лишаються у вигляді теорій до того часу, коли не буде доведена їх незадовільність. Саме ж пізнання він розуміє як процес «встановлення паралелізму двох світів», суть якого полягає в тому, що «світ ідей має бути таким, щоб усі логічні висновки не суперечили свідченням відчуттів і, навпаки, щоб всяке чуттеве сприйняття діставало своє пояснення в світі ідей» [26]. Причому тут же робить істотне уточнення: «встановлення паралелізму двох світів може грунтуватись не на якихось апріорних міркуваннях, а має здійснюватись *a posteriori*, тобто на основі свідчень наших почуттів» [27]. Важливо відзначити, що за поняттям «паралелізму» в пізнанні у Граве по суті приховується антиагностична позиція, визнання відображувальної природи пізнання, ідеа-

[22] Там же.
[23] Там же.
[24] Там же, с. 1.
[25] Граве Д. А. Значение математики в естествознании. — Университет. изв., 1908, № 12, с. 1.
[26] Там же, с. 2; 3.
[27] Там же, с. 3.

лом якого є наближення наукових істин до якомога точнішого копіювання об'єктивного стану речей.

Будучи учнем видатного російського математика П. Л. Чебишева, відомого своїми міркуваннями про необхідність тісного зв'язку математичних наук з розв'язанням практичних завдань, Граве успадкував від свого вчителя переконання про важливу роль практики для розвитку теоретичного знання. «Значення застосувань для прогресу чистої математики, на мою думку, — пише він, — настільки важливе, що я не берусь відповісти на питання, що має важливіше значення: математика для застосувань чи застосування для математики»[28]. В питанні про роль практики Граве гідно продовжував і розвивав ідеї свого вчителя, часто посилався на його висловлювання.

Так, наводячи висловлювання Чебишева про те, що «в старовину математичні задачі задавали боги, як, наприклад, подвоєння куба з приводу зміни розмірів Дельфійського жертвеника. Далі настав період другий, коли задачі задавали напівбоги: Ньютон, Ейлер, Лагранж. Тепер третій період, коли задачі задає практика», він зауважує, що поділяє ці слова з тією різницею, що, на його думку, «завжди існував тільки третій період»[29].

Глибоке і свідоме переконання Граве про важливу роль практики для розвитку науки дозволило йому висунути чимало нових математичних ідей і серед них ту, що математика повинна розробляти свої теорії і апарат, так би мовити, наперед, не звертаючи уваги на те, що ці теорії в даний момент не мають конкретних природничонаукових інтерпретацій і застосувань. Ця ідея грунтувалась на загальнофілософському переконанні Граве в тому, що природа підпорядкована тим же законам, за якими людина мислить. Доказом цього він вважає відомі з історії науки теоретичні передбачення раніше не відомих явищ природи. «Можливість таких передбачень, число яких зростає день від дня, повинна зміцнювати в натурфілософа віру в сили його розуму, віру в те, що він йде вірним шляхом проникнення в таємниці природи»[30]. Конкретні інтерпретації теоретичних передбачень в математиці має забезпечити практика, зокрема практика наукового пізнання, фізичні експерименти та ін. Варто відзначити й те, що заклики Граве, які стосувались математичної методології природознавства, не розходились в нього з особистою науковою, суто математичною роботою: закладена і розроблена ним і його школою алгебраїчна теорія груп і була сама тим «інструментальним цехом науки», в якому заготовлювалися і розвивалися математичні знаряддя різних майбутніх галузей природознавства.

Праці розглянутих київських математиків були добре відомі в наукових колах далеко за межами Києва і мали заслужений авторитет і повагу. Безперечно, їх філософські погляди, незважаючи на властиву їм фрагментарність і непослідовність, властиву природничонауковому матеріалізму загалом, робили позитивний вплив на зміцнення позицій матеріалістичної філософії в середовищі студентів і в колах природознавців. Особлива їх заслуга полягає в боротьбі проти ідеалістичних концепцій апріоризму і агностицизму в науці.

Матеріалістичні традиції медичного факультету Київського університету, закладені учнями видатного російського хірурга і педагога М. І. Пирогова — В. О. Караваєвим, О. П. Вальтером, М. І. Козловим та ін. ще в середині XIX ст., активно продовжував професор медичної фізики А. С. Шкляревський. Зміст його праць[31] дає підстави розглядати його як переконаного прибічника матеріалістичної філософії.

[28] Там же, с. 10.
[29] Там же.
[30] Там же, с. 4.
[31] Шкляревский А. С. Из лекций медицинской оптики. — Университет. изв., 1870, № 3, с. 1—2; Шкляревский А. С. Лекции по медицинской физике. Киев, 1882. 308 с.

Основним принципом, грунтуючись на якому, Шкляревський пояснював явища навколишньої дійсності, був принцип матеріальної єдності природи. «Принцип єдності природи і поєднання всіх її частин в один Космос, керований загальними для всіх законами, становить головну мету і головну характерну рису сучасного природознавства». В іншому місці він зазначає: «яке б тіло природи ми не приймали до розгляду, його ніяк не можна уявити поза матеріальним і динамічним зв'язком з усіма іншими незліченними тілами природи» [32]. Спираючись на вказаний принцип, Шкляревський обстоював матеріалістичне розуміння психічних явищ, вважаючи їх функціями мозку. Його аргументація своїх поглядів з цього питання багато в чому співзвучна з міркуваннями Чернишевського, Добролюбова і Сеченова.

На відміну від більшості фізиків свого часу Шкляревський вказував на необхідність розрізнення тих або інших конкретних фізичних уявлень про будову речовини та філософської категорії «матерія», що само по собі є свідченням досить високої філософської культури. Так, розглядаючи навколишній світ як рухоме і мінливе ціле, він вважав доречним для пояснення і доведення єдності природи «допускати в кожному тілі основу, яка може зазнавати всіх цих змін і яка є субстратом для виявлення сил. Цей субстрат ... зветься матерією». Причому для філософії матерія є таким субстратом, який з допомогою логічного абстрагування постає не в конкретних фізико-хіміко-фізіологічних характеристиках. Природознавству ж «доступна і цікава тільки матерія, одухотворена належними їй властивостями. Така матерія зветься Речовиною. В основі кожної частини природи перебуває певна кількість речовини» [33].

Активно виступаючи проти спроб прищепити серед природознавців ідеї кантівської філософії, зокрема проти апріористського тлумачення простору, часу і руху, Шкляревський стверджує, що природа тому і фіксується органами відчуття людини, що вона просторово оформлена, перебуває в постійному русі і змінах у часі, і звідси робить висновок: простір, час і рух ми повинні вважати «абсолютними властивостями, або атрибутами тіл природи» [34]. Не менш войовниче він виступає і проти поширеного в його час захоплення спіритизмом, називаючи «переливанням з пустого в порожнє» [35] будь-які спроби підвести під нього науковий фундамент.

Аналогічні матеріалістичні позиції обстоює Шкляревський і щодо віталістичних концепцій в біології. «Для пояснення явищ, властивих виключно організмам, — писав він, — вважалось необхідним допустити в них наявність цілком особливого агента, відсутнього в тілах неорганічних. Цього агента називали життєвою силою. Однак, підкреслює далі Шкляревський, вчені, які поділяли точку зору віталізму, «не змогли навести на користь своєї думки достатньо сильних доказів». А ось розвиток науки наших днів експериментально доводить, що зведена віталістами «китайська стіна» між органічним і неорганічним в дійсній природі відсутня. «Хімії вдалося довести, що всі без винятку органічні тіла складаються з тих же простих елементів, які трапляються і в неорганічній природі». Спираючись на еволюційну теорію Дарвіна, Шкляревський показує, що спроби віталістів теологічно витлумачити доцільність, наявну в будові живих організмів, також не мають під собою грунту. Ланцюги живих організмів, писав він, існують на Землі «вже мільйони років, протягом яких — надзвичайно повільно і поступово — змінювалась форма окремих членів у ланцюгу під впливом умов як з боку навколишнього неорганічного світу, так і з боку одночасово

[32] Шкляревский А. С. Лекции по медицинской физике, с. 7, 1—2.
[33] Там же, с. 66—67.
[34] Там же, с. 65.
[35] Шкляревский А. С. Что думать о спиритизме? — Вестн. Европы, 1875, июнь, кн. 6, с. 36.

існуючих інших ланцюгів». То ж не дивно,— підсумовує Шкляревський,— як вказані умови увійшли істотним інградієнтом в спостережувану тепер нами форму організмів, якщо ми знаходимо їх безконечно більш доцільними, ніж найдосконаліші витвори людської культури, вік якої вимірюється небагатьма тисячоліттями» [36].

Враховуючи все це, не буде перебільшенням сказати, що для 70 — 80-х років XIX ст., коли чимало вітчизняних філософів і природознавців потрапили під вплив ідеалізму, філософські погляди Шкляревського гідно представляли традиції природничонаукового матеріалізму в Київському університеті.

У другій половині XIX — на початку XX ст. в Києві працювали видатні вчені в галузі біології. Праці київських біологів О. О. Ковалевського, С. Г. Навашіна, О. М. Сєверцова, та ін. відіграли помітну роль в утвердженні дарвінізму в Росії. Немало місця в своїх працях згадані вчені-біологи відводили і світоглядно-філософським проблемам, які осмислювали в руслі традицій вітчизняного матеріалізму. Особливе місце щодо цього посідають праці Сєверцова.

Будучи переконаним прибічником еволюційної теорії Дарвіна, Сєверцов захищав її від нападок з боку неовіталістів. Він, зокрема, відзначав, що «неовіталістами дарвінізм не спростовується, а просто відкидається» [37], і що такі методи критики нічого спільного з наукою не мають. До того ж сам неовіталізм — це «не наукова теорія, а філософське світоспоглядання групи сучасних біологів. Він такою ж мірою стоїть в зв'язку з сучасним ідеалістичним напрямом метафізичної думки, якою натурфілософія Окена і Каруса була пов'язана з філософією Фіхте і Шеллінга» [38]. Оскільки для віталістів доцільність в органічній природі є щось дане і непідвладне аналізові, стверджує Сєверцов, вони вимушені вводити такі поняття, як «ентелехія», «домінанта» та ін., чим зводять перепони науковому дослідженню. На противагу неовіталізму еволюційна теорія Дарвіна, як і аналогічні їй наукові теорії, сильні саме тим, що дають науці можливість робити нові відкриття і ставити нові питання. Свої власні дослідження в галузі порівняльної морфології хребетних тварин Сєверцов розглядав як спробу дальшої розробки теорії еволюції Дарвіна.

У своїх працях Сєверцов спиняється на деяких важливих питаннях теорії пізнання, зокрема на закономірностях розвитку наукового знання. Теоретичне знання, на його думку, проходить в своєму розвитку ряд «фаз» — від нагромадження емпіричного матеріалу, через часткові узагальнення, нарис загальних контурів майбутньої теорії, висування, обгрунтування, перевірку або спростування гіпотез,— до нової фази в розробці наукової теорії, під якою Сєверцов розуміє фазу «дальшої індуктивної розробки, за якої відкривається широке поле дослідження» [39]. Особливу роль він відводить гіпотезам, які характеризує як евристичний засіб розвитку наукової теорії.

Щоправда, слід відзначити, що Сєверцов, загалом відкидаючи положення позитивістської гносеології при розв'язанні загальносвітоглядних проблем, все ж не зміг уникнути позитивістського підходу до ряду питань. Зокрема, він визнавав лише вплив науки на філософію і світогляд загалом. Сєверцов аргументує свою позицію тим, що природничонаукові теорії Ньютона, Дарвіна зробили величезний вплив на світоглядні уявлення. Однак, на думку Сєверцова, природознавство, істотною рисою якого є незакінченість, відкритість, несумісне зі світоглядом, який характеризується закінченістю, цільністю, гармонійністю, несуперечливістю світоглядної системи знань. Філософські систе-

[36] Шкляревский А. С. Лекции по медицинской физике, с. 5—7.
[37] Сєверцов А. Н. Этюды по теории эволюции. Берлин, 1922, с. 307.
[38] Там же, с. 308.
[39] Там же, с. 5.

ми, як і світогляд, вважає він, будуються як замкнені, довершені утворення, консервативні за своєю суттю, внаслідок чого вплив філософії на науку нібито недопустимий, оскільки згальмувався б розвиток науки. «Якщо ми,— писав Северцов,— коли-небудь можемо очікувати здійснення наших ідеалів, то, звичайно, не на шляху заспокоєння на тому або іншому світоглядах, яким би струнким і красивим він не був, а все на тому ж важкому шляху невтомного шукання, тобто на шляху науки, яка не визнає ніяких штучних перепон дослідженню»[40].

Таке однобічне розв'язання Северцовим важливого питання про співвідношення філософії і науки має двоїсте пояснення. По-перше, воно мотивоване рішучою опозицією природослівників даного періоду щодо гегельянства і неогегельянства, а також щодо явних ірраціоналістичних концепцій тогочасного ідеалізму. По-друге, — і це, мабуть, головна причина, — однобічність аргументації Северцова пояснюється непослідовністю природничонаукового матеріалізму як філософської основи світогляду значної більшості природодослідників розглядуваного періоду. Висловлюючи часом глибокі діалектичні ідеї у своїх спеціальних працях, вони, однак, власними теоретичними зусиллями не змогли піднятись на позиції діалектичного матеріалізму — тієї світоглядно-методологічної основи, яка відповідає духові їх наукових досліджень. Для такого переходу, як показав В. І. Ленін, потрібний тісний союз природознавців і філософів-марксистів, здійснення якого, в свою чергу, як свідчить розвиток суспільної практики в нашій країні, потребує проведення цілого ряду соціально-економічних, політичних, ідеологічних та організаційних заходів.

Не можна не згадати про ще одну характерну рису в розвитку вітчизняної науки в другій половині XIX ст.— об'єднання її діячів в різні товариства. Це сприяло значному прогресові більшості галузей науки, демократизації її організаційних основ в системі вітчизняної культури.

При Київському університеті, починаючи з другої половини минулого століття, також організується кілька наукових товариств: Товариство дослідників природи (одне з перших в Росії, організоване 1869 р.), Товариство Нестора-літописця (організоване 1873 р., з 1874 р. діяло при університеті), Фізико-математичне товариство (1890 р.), Фізико-медичне товариство (1896 р.), Психіатричне товариство (1897 р.) та ін. Товариства, як правило, видавали свої друковані видання («Записки...», «Праці...», «Читання...» тощо), обмінюючись ними з іншими науковими товариствами і закладами, включаючи зарубіжні, що, безперечно, сприяло розширенню і поглибленню наукових досліджень. Товариства природознавців були важливою формою консолідації вчених. Другою важливою формою колективної організації наукових сил країни були з'їзди природознавців і лікарів Росії, які починаючи з 1867 р. проводились регулярно через два-три роки в університетських містах, у тому числі в Києві і Одесі.

Об'єднання вітчизняних учених у товариства і з'їзди останніх були зумовлені не тільки внутрішніми потребами самої науки, але і потребою організаційно протистояти тим силам, які були вороже настроєні щодо будь-яких заходів по демократизації наукових закладів країни і насамперед університетів.

Підбиваючи загальний підсумок, важливо відзначити, що філософські погляди названих київських природознавців, як і позиції більшості вітчизняних природознавців другої половини XIX — початку XX ст., перебувають в руслі тієї тенденції, яку В. І. Ленін назвав природничонауковим матеріалізмом. Будучи опозиційними щодо будь-яких форм ідеалістичного світогляду, їх погляди відіграли істотну роль у розвитку вітчизняної філософської думки розглядуваного періоду.

---

[40] Там же, с. 305.

* * *

Заслугой рассматриваемых в статье киевских естествоиспытателей второй половины XIX — начала XX веков — сторонников естественнонаучного материализма (И. И. Рахманинова, М. Е. Ващенко-Захарченко, В. П. Ермакова, Д. А. Граве, А. С. Шкляревского, А. Н. Северцова и др.) — являются их активные выступления против различного рода идеалистических течений, спекулировавших на гносеологических и мировоззренческо-методологических трудностях развивающегося естествознания. Киевские ученые-естествоиспытатели на материалах конкретных наук (математики, механики, физики, биологии и др.) доказывали несостоятельность и несовместимость с научным познанием идей априоризма, агностицизма, телеологии и других идеалистических взглядов, а также внесли весомый вклад в консолидацию научных сил страны, демократизацию научной деятельности и развитие ее прогрессивных форм.

Вместе с тем анализ философских взглядов ученых-естествоиспытателей Киева рассматриваемого периода показывает, что при всех своих положительных характеристиках естественнонаучный материализм как философская основа естественнонаучного познания существенно ограничен. Сама логика развития естествознания требовала для решения возникающих в нем сложных гносеологических и мировоззренческо-методологических проблем высшей формы материализма — диалектического материализма. Наличие в работах представителей естественнонаучного материализма Киева глубоких диалектических идей свидетельствует о том, что стремление к диалектическому материализму, хотя оно и не осознавалось, пробивало себе дорогу среди естествоиспытателей. Оно порождалось самим естествознанием, было выражением объективной логики его развития.

Этим и определяется значение философских взглядов киевских естествоиспытателей для развития отечественной философской мысли второй половины XIX — начала XX века.

В. С. ГОРСЬКИЙ, В. Д. ШЕВЦІВ

КЛАСОВИЙ ЗМІСТ НАЦІОНАЛІСТИЧНОЇ ФАЛЬСИФІКАЦІЇ ІСТОРИЧНИХ ТРАДИЦІЙ ДАВНЬОРУСЬКОЇ КУЛЬТУРИ

Однією з відмітних рис духовного життя суспільства зрілого соціалізму є зростання справді всенародного інтересу до пізнання історії нашої Вітчизни, прагнення усвідомити історичне коріння сучасних звершень радянського народу. Вивчаючи прогресивні традиції минулого, ми зберігаємо спадкоємний зв'язок поколінь, без чого неможливий історичний прогрес. Чим багатша й різноманітніша духовна культура суспільства, тим більше виявляється ліній, що пов'язують історію з сучасністю, тим помітніший вплив історії на наше сьогодення.

Яскравим виявом цього стає святкування 1500-річного ювілею Києва — визначної події в духовному житті всіх народів нашої країни.

Виступаючи на урочистому засіданні, присвяченому врученню місту-герою Києву медалі «Золота зірка» в жовтні 1965 року, Генеральний секретар ЦК КПРС, товариш Л. І. Брежнев підкреслював, що «Київ дорогий кожній радянській людині. Він дорогий нам своїм славним минулим, своїми героїчними революційними традиціями»[1]

Осмислення складного і славного шляху, який пройшов за 15 віків своєї історії Київ, — вдячний і повчальний матеріал для виховання науково-матеріалістичного, глибоко інтернаціоналістського за своєю суттю світогляду. Беручи початок своєї історії в V ст. Київ з IX ст. перетворюється на столицю могутньої держави давньоруської народності, на основі якої згодом розвинулися три братні народи — російський, український і білоруський. Тут зародилася і сформувалася давньоруська культура, яка й донині викликає захоплення. Звідси бере початок багатовікова прогресивна історична традиція дружби народів нашої Батьківщини. Тому, природно, відзначення 1500-річного ювілею Києва є і святом непорушної дружби російського, українського і білоруського народів, усіх братніх народів СРСР.

Значний вплив має ця подія і на політико-виховну роботу, на хід нашої боротьби з буржуазною ідеологією. Об'єктивний, науково обгрунтований аналіз історичних традицій духовної культури радянського народу розкриває цілковиту неспроможність і махрову реакційність спроб фальсифікувати історичне минуле нашого народу, до яких вдаються сучасні буржуазні (і передусім — буржуазно-націоналістичні) ідеологи, адепти антикомунізму. Українські буржуазні націоналісти, зокрема, докладають немало зусиль, щоб спотворити й традиції духовної культури Київської Русі. Вони прагнуть всупереч правді, об'єктивній логіці історичного розвитку відірвати народ України від інших братніх народів Радянського Союзу, створити передумови для реставрації капіталізму в нашій республіці; силкуючись виправдати свої маячні плани, вдаються до псевдоісторичних екскурсів в минуле, які, за їх задумом, повинні «науково» обгрунтувати фальшиві ідеї про «месіанську» роль і покликання українського народу, про його начебто споконвічну ворожість до інших братніх народів радянської багатонаціональної держави, передусім до російського народу.

Наукова неспроможність методологічних засад українськсго буржуазного націоналізму виявляється насамперед у тому, що його ідеологи і

---

[1] Брежнев Л. І. Ленінським курсом. К., 1971, т. 1, с. 225.

донині не здатні ні на що інше, крім переспівування тверджень фундаторів націоналістичної доктрини, давно вже спростованих суспільною наукою.

Сказане стосується передусім загальнофілософських підвалин, на грунті яких будується буржуазно-націоналістична інтерпретація історії духовної культури взагалі. В основі її — гегелівська філософсько-історична концепція, щоправда, позбавлена всіх притаманних їй раціональних моментів і інтерпретована в дусі ірраціоналізму. Згідно з нею історія постає як шлях, що його проходить в процесі самопізнання абсолютний дух. Духовна ж культура певного народу виступає лише «діалектичним матеріалом», яким послуговується абсолютний дух, рухаючись крок за кроком до пізнання власної сутності. Нації, за визначенням одного з пращурів українського буржуазного націоналізму К. Ганкевича, «це — інструменти духу, що розвивається протягом століть і прогресує від народу до народу... Одна форма, один ступінь ідеї приходить до свідомості в одному народі таким чином, що цей народ і цей час виражають лише цю форму, в межах якої він створює собі свій універсум і розробляє свій стан» [2].

Перед нами знайома теорія філіації ідей, яка до того ж має відверто націоналістичне забарвлення. Обстоюючи її, один із патріархів сучасного українського буржуазного націоналізму Д. Чижевський заявляє, що втіленням «конкретної правди» на тому чи тому етапі шляху самопізнання абсолютного виступає національний характер, який зрештою й визначає сутність нації, її «дух». Цей ірраціональний, не підвладний раціональному поясненню «дух» нації не є відображенням соціально-економічних умов її розвитку. «Можемо навіть сказати, — пише Д. Чижевський, — що народний характер вибирав для себе те із історичних подій, що якраз відповідало його єству» [3].

Слід мати на увазі, що саме з таких псевдонаукових позицій українські буржуазні націоналісти намагаються звинуватити радянських істориків культури в «економічному матеріалізмі», в прагненні «прямо виводити» особливості духовної культури нації з аналізу економічних умов, хоча загальновідомо, що марксистам в принципі чужі й «економічний матеріалізм», і ідеалістична інтерпретація сутності історичного процесу.

Націоналістичним критикам марксистського розуміння проблем історії духовної культури народів можна нагадати хоча б слова Г. В. Плеханова, який писав: «Щоб зрозуміти історію наукової думки чи історію мистецтва в даній країні, не досить знати її економію. Треба від економії вміти перейти до суспільної психології, без уважного вивчення і розуміння якої не можливе матеріалістичне пояснення історії ідеологій. Це не означає, звичайно, що існує якась суспільна душа чи якийсь колективний народний «дух», що розвивається за своїми особливими законами й виражається в суспільному житті. «Це чистісінький містицизм,— каже Лабріола.— Для матеріаліста в даному разі може йтися лише про превалюючий настрій чуттів і умів в даному суспільному класі даної країни і в даний час. Такий настрій чуттів і умів є результатом суспільних відносин» [4].

Буржуазно-націоналістична доктрина «національного духу» якраз і виступає тим загальнометодологічним базисом, на грунті якого її сусучасні закордонні апологети намагаються фальсифікувати історичне минуле нашого народу, давньоруської духовної культури. Вихідним тут є твердження про духовну культуру Київської Русі, яка є, мовляв, витво-

[2] Hankiewicz Cl. Grundzüge der slavischen Philosophie. Rzeszow, 1873, S. 9—10.

[3] Чижевський Д. Нарис з історії філософії на Україні. Прага, 1931, с. 17.

[4] Плеханов Г. В. О материалистическом понимании истории. — Избр. филос. произведения. М., 1956, т. 2, с. 247.

ром лише українського народу і принципово чужа культурним традиціям народу російського. Досить відверто цю ідею формулює один із сучасних буржуазно-націоналістичних ідеологів М. Чубатий. У виданій 1964 року в Нью-Йорку і Парижі книзі «Княжа Русь-Україна та виникнення трьох східнослов'янських націй» він проголошує, що культура Київської Русі «є творчістю українського народу, бо її духовність є вірною відбиткою українського, а не російського народу пізніших часів». «Київська культура», пише він, «відбиває дух Київської Руси — України, її народу русинів-українців ще від антських часів. Взори письменства, взори архітектури та малярства, взори християнського життя поставали, хоч би й під чужими впливами, все-таки або в Києві, або на терені Київської Руси. Таким чином, оригінальним продуцентом київської культури є її народ, себто нинішні українці...»

Йому вторить П. Штепа — автор двотомної книги «Московство (його походження, зміст, форми й історична тягліть)», що вийшла друком в Торонто 1968 року. Протиставляючи культуру Київської Русі культурі російського народу, він категорично заявляє: «Ці дві культури протиставні одна другій, ця їхня протиставність виявляється в усіх — без жодного винятку — царинах — фізичного і духовного життя обидвох народів. І власне вона — ця протиставність — визначувала, визначує і визначуватиме всі стосунки між ними через всю історію на сьогоднішній день».

Це твердження абсолютно безпідставне і щодо «сьогоднішнього дня», і щодо минулого. Заради чого ж Штепа, Чижевський та до них подібні поринають у сиву давнину, фальсифікують справжню картину розвитку давньоруської культури — спільного надбання трьох братніх народів — російського, українського й білоруського, прикриваючись демагогічними прокламаціями про «об'єктивно-науковий підхід» до питань історії «княжої Руси-України»?

Результати цих «об'єктивних досліджень» не витримують наукової критики хоча б тому, що за часів Київської Русі ще не існувало ані росіян, ані українців, ані білорусів. Сучасна етнологія незаперечно доводить, що в період між VI і IX ст. формувалася єдина давньоруська народність, на основі якої з часом утворилися три братні народи — росіяни, українці та білоруси. Цей процес тривав протягом значного періоду і в цілому завершився лише в XV ст. Отже, культура Київської Русі є природним надбанням трьох братніх народів, грунтом їхньої традиційної близькості, що міцніла й тіснішала протягом століть. Про це незаперечно свідчать і факти, і науковий аналіз, результати якого виявляються прямо протилежними буржуазно-націоналістичним доктринам, що грунтуються на уявленні про націю як позаісторичне, надкласове і самодостатнє утворення.

Не ближчі до науки і буржуазно-націоналістичні розумування про «відмінні соціально-історичні характеристики» російського, українського і білоруського народів як начебто «одвічно й принципово ворожих соціальних організмів». Родовід кожного з них націоналістичні «теоретики» розпочинають з часів первісного суспільства, залічуючи до прямих попередників кожної нації всі племена, які жили на території, що згодом стала місцем розселення російського, українського і білоруського народів. Так, «прямих предків українського народу» все той же Чубатий знаходить аж в епосі неоліту, зокрема, в племенах, які належали до трипільської культури. Анти — це, на його думку, теж «перші історичні предки українського і тільки українського народу». За Штепою ж, не хто інший, як «праукраїнці» на Чорноморському узбережжі «заснували торговельні міста ще 4 000 років тому». Що ж стосується часів Київської Русі, то для Чубатого немає жодного сумніву в тому, що «в половині XI ст. руський, або український, народ був уже сформований». Внаслідок таких маніпулювань з поняттям нації і з

наукою взагалі і робиться висновок, що Київська Русь «як державний витвір» (і, звичайно, й культура її) — «це і був початок історичних часів українського народу».

Як же тоді причетні до цієї культури росіяни й білоруси? А ніяк, твердить Штепа, адже російський народ, на його думку, за етнічним походженням не має нічого спільного з українцями. У своєму «науковому екстазі» Штепа доходить до того, що взагалі заперечує належність росіян до слов'янських народів. Зазначимо, що в цьому він перегнав навіть своїх ідейних попередників, які при всій їх ненависті до росіян все ж таки не зважувалися взагалі заперечувати їх слов'янську належність і таким чином доводити їх «абсолютну чужість» не лише українському, а й усім слов'янським народам взагалі. «Ще за передісторичних часів до північно-східного кутка Європи, — пояснює Штепа, — примандрував з Азії маленький, дикий угрофінський народець. Праліс відгородив той народець від усього культурного світу так, що він відстав від культурного розвитку людства на багато сторіч». Згодом, продовжує Штепа, в часи татаро-монгольської навали до складу цього народу «прилучився татарський елемент. І так, з тої угро-фіно-татарської мішанини створився теперішній московський народ. Народ чисто азійський». Аналогічно змальовується і процес утворення білоруського народу, предки якого начебто «розчинилися без остатку в угро-фінському морі». Неважко здогадатися, що при цьому «пращурам українського народу» Штепа відводить «месіанську роль» скелі непорушної, об яку розбивалися геть усі навали й орди і яка залишалася не підвладною ні асиміляції, ні «татарському елементу», а, «одвічно чиста», стирчала собі впродовж віків посеред «угро-фінського моря»...

Усі ці казочки для емігрантських націоналістів, так би мовити, середнього й молодшого віку не варто було б розбирати, якби не прагнення їхніх авторів якнайширше і якнайголосніше пропагувати ідейки не тільки націоналістичні, а й відверто расистські, якби не їхні одчайдушні спроби посіяти зерна розбрату, пробудити в одних людей націоналістичну зверхність і зневагу до інших. Так, прагнучи будь-що підкреслити вигадану «споконвічну ворожість і чужість» російського, українського й білоруського народів, буржуазно-націоналістичні писаки беруть на озброєння так звану теорію української расовості. Слідом за Д. Донцовим, Ю. Липою, С. Рудницьким та іншими проповідниками українського расизму, В. Щербаківський на сторінках націоналістичного «Визвольного шляху» з серйозним виглядом публікує міркування про начебто «величезну різницю», яка існує між росіянами й українцями «антропологічно або расово». Так, твердження про «соціально-історичну чужість» наших братніх народів доповнюються не менш «науковими» висновками про їх «біологічну несумісність». Риси такого роду доктрин — типові попри всю «національну неповторність» їхніх авторів, і вони переконливо свідчать: тут маємо справу з фашизмом.

Що ж до справді наукових фактів, то вони такі. У 50-х роках Інститут мистецтвознавства, фольклору та етнографії АН УРСР разом з Інститутом етнографії АН СРСР провели антропологічне обстеження населення УРСР і сусідніх республік. Вивчалося 80 територіальних груп українців, понад 100 груп росіян та 40 груп представників інших народів. Одержані антропологічні дані також переконливо підтверджують морфологічну близькість російського, українського й білоруського народів [5].

Дані антропології переконливо свідчать також і про те, що етнічні особливості того чи того народу спричинюються не його «месіанською роллю» чи іншими націоналістичними мудраціями, а ходом його історичного й соціального розвитку, інтенсивністю його господарських, політичних і культурних зв'язків з іншими народами. З огляду

[5] Див.: Дяченко В. Д. Антропологічний склад українського народу. К., 1965.

на це ж «абсолютно чистими й недоторканими» з етнічного боку можна назвати хіба що племена, відкриті не так давно в гірських джунглях декількох островів Океанії, бо вони справді досі не мали жодного контакту з представниками інших націй і народів. Щоправда можна тільки поспівчувати закордонним проповідникам цього націоналістичного ідеалу, бо на ділі цей жаданий ними «етнос» виявився просто групою первісних людей.

Загальновизнаною і науково доведеною істиною є та, що абсолютно «чистих» рас і народів ніколи не існувало, не існує й існувати не може [6]. Прагнення ж будь-що довести «стерильну чистоту» української нації (на відміну від нації російської чи білоруської) ще раз свідчить про неквапливість інтелектуального розвитку сучасних ідеологів українського буржуазного націоналізму, які, виявляється, все ще не в змозі подолати думки півстолітньої давності, авторство яких незаперечне і належить муссолінівським та гітлерівським фашистам.

Щоб довести, що здобутки культури Київської Русі є абсолютним надбанням тільки українського народу Штепа готовий навіть цитувати відомі слова Блока: «Да, скифы мы...», вбачаючи в цьому аргумент на користь твердження про угро-фінське походження росіян. Чубатий проголошує «Слово о полку Ігоревім» твором «виключно староукраїнської літератури», оскільки «тематика цього твору відноситься лише до України, міфологія та природа в творі українські, дух та ідеологія чисто українські і виразно противні до московсько-російських духу та ідеології». А щоб у сучасного читача «Слова...» — цього епохального витвору давньоруської культури — не виникало щодо цього ніяких сумнівів, відповідно «модернізується» і переклад твору. Ще в 1940 році якийсь один Артюшенко в книжці «Слідами великих предків до світлого майбутнього» так передавав відомий уривок із «Слова»: «Стріляй, господине, Кончака, поганого кощея, за землю українську, за рани Ігореві буєго Святославича». «Земля руська» з легкої руки націоналістичного інтерпретатора перетворюється на «землю українську», а відтак «ще більш аргументованими» стають і претензії на «суто українську природу» самого твору. Щоправда, такі «аргументи» розраховані, мабуть, на читача не знайомого з усіма «тонкощами» сучасної української буржуазно-націоналістичної доктрини, бо тут вищезгаданий націоналістичний тлумач «Слова...», як кажуть, передав куті меду. Адже для самих адептів націоналізму, що «спеціалізуються» на проблемах стародавньої культури, вважається аксіомою, що найменння «Русь», «руський» є ознакою лише українського народу. Ця «традиція» рухає буржуазно-націоналістичну історичну «науку» ось уже понад 70 років, відколи ототожнення етнічних соціальних і культурних понять «Русь» і «Україна» стало загальноприйнятим у писаннях українських буржуазних націоналістів. То ж чи варто було перебріхувати текст «Слова о полку Ігоревім»?!

Ще на початку нинішнього століття М. С. Грушевський у своїй «Історії України-Руси» твердив, нібито «його (тобто — українського народу.— *В. Г.* і *В. Ш.*) старе, історичне ім'я: Русь, русин, руський в часи його політичного і культурного упадку було присвоєно великоруським народом» [7]. Нині вже важко сказати, де взяв це твердження Грушевський і звідки роздобув він «аргументи». Однак, обстоюючи цю «наукову думку», його ідейні спадкоємці не гребують нічим. Скажімо, вже згадуваний нами М. Чубатий просто грубо фальсифікує реальні факти історії давньоруської держави, коли прагне довести, що за часів Київської Русі терміни «Русь» і «руський» поширювалися лише на

[6] Див.: Котляр М. Ф. Чого вони шукають у сивій давнині. — В кн.: Про справжнє обличчя українського буржуазного націоналізму. / Ред. колегія: М. М. Варварцев, П. М. Каленичснко, С. М. Пархомчук та ін. К., 1974, с. 54.

[7] Грушевський М. С. Історія України-Руси. Львів, 1904, т. 1, с. 1.

територію, «на якій жив український народ», і що, мовляв, тільки згодом, після того, як «Олег прилучив до Київської Русі території білорусів і росіян» розпочався «період економічного вирівнювання та культурної асиміляції неруської півночі з руcько-українським півднем...» Вторячи йому, В. Щербаківський у статті «Формація української нації», надрукованій 1970 року в тому ж таки «Визвольному шляху», «уточнює» деякі термінологічні нюанси. «В Україні,—вважає він,—люди звали себе «русами», русинами, як суб'єкти, що мали своє власне ім'я. У Московщині люди звали себе «русскими», себто такими, що належали русам, як — наприклад — худоба чи якась інша річ, іншими словами — були підданими русів». Годі й казати про науковість такого «творчого методу», адже з його допомогою можна з дивовижною легкістю довести, наприклад, що індуси належали «як худоба» індійцям, араби — арапам, поляки — слов'янському племені полянів, словаки — словенам... Щоправда, так само легко у такий спосіб можна «довести» і зворотне!

До речі, «уточнення», дані Щербаківським, суперечать націоналістичним же твердженням про повну «чужерідність» та «відрубність» росіян і українців, бо ж виявляють, що наявність хоч би яких відносин між ними закордонні «українознавці» все ж припускають. Це, як бачимо, відносини панування і поневолення — очевидно, єдино прийнятний для буржуазно-націоналістичних «теоретиків» спосіб спілкування між людьми й між народами. Давньоруська держава зображується ними такою собі імперією «расово вищих українців» (Чубатий так і пише: «утворення імперії під проводом Київської Русі». Що ж до терміна «Росія», то його, пояснює далі Чубатий, прийняв для своєї держави Петро I,— виявляється, «з ціллю ширити серед українців та за кордоном неясність щодо національної особливості москвинів, тепер названих росіянами»).

Цілковита наукова безпідставність цих націоналістичних розумувань стає очевидною у світлі об'єктивного аналізу фактів. Досить навіть побіжного погляду на пам'ятки середньовічної вітчизняної культури, й передусім літописні зводи, щоб беззаперечно встановити, що в ті часи Руссю називали не лише територію, на якій з часом сформувався український народ, а й Новгородську, Московську, Тверську, Ростовську, Володимирську та інші землі, на яких склався і живе братній російський народ [8].

Тема єдності землі Руської від її південних до крайніх північних кордонів є однією з провідних у давньоруській літературі — від, скажімо, «Повісті временних літ» до «Слова о полку Ігоревім», причому характерно, що вона усвідомлюється не лише як єдність народу, що населяв усю територію давньоруської держави, а й як братерська близькість його до інших слов'янських народів. «А словеньскый язык и руский одно есть, от варяг бо прозвавшася Русью, а первое беша словене...» — пояснює «Повість временних літ» [9].

Всупереч цим очевидним й загальновідомим фактам українські буржуазні націоналісти змальовують ними ж вигадану картину, на якій слов'янський світ постає як клубок ворожих одна одній, замкнених в собі і «відрубних» від інших націй, народів та культур, які прагнучи вціліти, ладні знищити одна одну і всіх інших. Цей «колективний портрет» більше за все нагадує способи взаємин, прийняті у середовищі його авторів — українських буржуазних націоналістів, однак навряд чи виправдано з боку наукового екстраполювати ці їх внутрішні стосунки на історичні масштаби і мільйонні спільності людей.

Щоб читач міг переконатися, що співпадіння характерних рис у згаданому історичному «колективному портреті» і у способі життя його

[8] Див.: Котляр М. Ф. Згадана стаття, с. 42—44.
[9] Повесть временных лет. М.; Л., 1950, ч. 1, с. 23.

націоналістичних авторів не випадкове, наведемо ще один приклад: буржуазно-націоналістичну відповідь на запитання про те, хто ж мав і міг регулювати відносини між «конкуруючими» слов'янськими народами?

Таку відповідь спробував дати у червні 1953 року на конференції славістів у Енн Арбор (Мічіган, США) вже згадуваний Д. Чижевський, який виступив з доповіддю «Деякі проблеми порівняльної історії слов'янських літератур». Пафос доповіді всупереч назві її, зводився до твердження про те, що культурний і політичний розвиток західних, південних і східних слов'ян докорінно відрізняється один від одного, причому «провалля», яке роз'єднувало їх протягом історії, весь час ширшало й глибшало. Отож, заявляє Чижевський, якщо й можна говорити про спільність культур слов'янських народів, то лише завдяки тому, що «вони однаковою мірою розвивались під впливом західноєвропейської, передусім німецької і англійської культури» [10].

Як бачимо, тут недвозначно вказано на, так би мовити, першоджерело мудрості, на верховного арбітра слов'ян — «одвічно темних», роз'єднаних «проваллями» і смертельною конкуренцією поміж собою. І ця лакейська премудрість ще пробує претендувати на статус історії чи то пак «соціальної історії»!

Яким же вимальовується в новітніх писаннях українських націоналістів цей ідеал західної культури? Визначальною його рисою є буржуазна приватна власність, яка, мовляв, забезпечує людям «свобідний дух», тобто «принцип особистої свободи». Неважко помітити, що приватний інтерес, класовий інтерес буржуазії видається тут за загальнонаціональний, що він абсолютизується й набирає статусу «одвічної» і «незмінної» ознаки, виростаючи мало не до атрибута якоїсь «справді розвинутої» національної культури. Відповідно вимуровують і «китайську стіну», яка буцімто здавна й навіки розділяє культури російського й українського народів. Так, у виданій у 1942 році в окупованій фашистами Празі книжці Мірчука «Світогляд українського народу» ця схема демонструвалася максимально наочно: «Російському духові ненависні особиста свобода, приватна власність, особисті договори між одиницями так, що він схиляється в сторону колективних форм господарки, які показала нам в минулому відома російська «община»... Тоді як український селянин готовий був вести й вів боротьбу на життя й смерть за збереження принципу приватної власності як підстави західної культури».

«Наукова глибина» цього панегирика українському куркулю й поміщику неосяжна — тим більше, що за Мірчуком виходить, що російський куркуль і поміщик був насправді... колективістом і ненавидів приватну власність і «договори між одиницями». Ще цікавіше зіставити таких «антиподів», як «свобідного духом індивіда» Петлюру і затятого противника приватної власності і прихильника «колективних форм господарки», що ним, очевидячки, був такий носій «російського духу», як, скажімо, генерал Денікін. Гадаємо, читач оцінить наукову монументальність цих забавок, що їх українські буржуазні націоналісти намагаються видати за теорію.

Це варто зробити, бо вигадка ця так припала до душі емігрантським горе-теоретикам, що й нині, через чотири десятиліття, все ще мандрує з однієї їхньої розвідки до іншої. «...Індивідуалізм українця, — пише на сторінках «Визвольного шляху» (1969, кн. 7—8) В. Янів, — найбільше наближує нас до індивідуалістичної Європи, віддаляючи одночасно від деспотичної Москви». А якщо так, то можна заодно й собі зробити приємність, нагадавши своїм нинішнім хазяям, що оскільки, як пише все той же Штепа, «український народ від непроглядних ча-

[10] Див.: Cizevskiy D. Aus zwei Welten. Beiträge zur Geschichte der slawisch-westlichen Beziehungen. Mutan; Leiden, 1956. S. 14.

сів творив з іншими європейцями європейську культуру та цивілізацію», то, отже, й «його найліпший представник» з закордонних націоналістичних осередків — теж, як кажуть, не вовк у степу і як «майже причетний» до європейської культури може не лаяти «інонаціональних», як звичайно, а культурно зауважити: росіяни, мовляв, якщо і запозичували дещо з Заходу, то лише «шляхом радикалізації та примітивізації». Так, у вже згадуваній збірці Чижевського ця вигадка «підтверджена» аж трьома прикладами: «Ідеологія московського абсолютизму XVI ст. є примітивізація ідей другорядного візантійського письменника Агапіта», «філософія і естетика М. Г. Чернишевського є доведення до абсурду ідей Л. Фейєрбаха», а «російський комунізм є примітивна і більш низька сходинка марксизму» [11]. Годі й казати про наукову обгрунтованість такого роду «аргументів», однак скільки хуторянського апломбу у таких заявах! Нині вони особливо у фаворі на Заході, бо їх антирадянський заряд прикрашений уже екскурсами «в соціологію», «в історію», «у психологію» та інші високі сфери, фальсифіковані націоналістичними «теоретиками».

Спекуляції навколо проблем давньоруської культури, до яких вдаються українські буржуазні націоналісти, спрямовані також на підтвердження давно вже викохуваної ними ідеї про «безкласовість української нації», причому часи Київської Русі вважаються ними якнайсприятливішим матеріалом для «наукового доведення» цієї ідеї. Проголосивши Київську Русь «витвором українців», а давньоруську культуру — «надбанням виключно українського народу», закордонні «знавці» знаходилися перетлумачувати її пам'ятки. Той же Чижевський у статті «Соціальне питання в давньослов'янських літературах», звертаючись до «Моління Даніїла Заточника», прагне довести «принципову неможливість» застосування марксистського соціально-класового аналізу до вивчення давньоруської культури. На що ж розраховує Чижевський, висуваючи це твердження? По-перше, на давність давнини, на те, що сьогодні наука має все ж не так багато давньоруських текстів, щоб відразу ж показати безпідставність таких положень. По-друге, на те, що згаданий історичний період характерний саме становленням феодальних (класових) відносин, коли ці відносини ще не набули яскраво вираженого соціально-класового підтексту і зрілості форм. По-третє ж, на те, що саме ця пам'ятка давньоруської культури належить до малодосліджених, бо ж і сам твір, і особа автора не раз спричиняли досить жваву дискусію як серед дореволюційних, так і радянських дослідників. Передусім не розв'язане остаточно питання про соціальний статус автора «Моління...», хоча (незалежно від різних припущень щодо його біографії) безумовно встановлено, що він не належав до пануючого класу тогочасного суспільства, а був представником категорії княжих «милостинників», які походили з різних верств залежних людей у давньоруській державі [12].

Отож, узято навмисне саме ту літературну пам'ятку, на якій можна спробувати здійснити усю цю потрійну спекуляцію, причому й це завдання Чижевський намагається собі полегшити — хоча б тим, що (як можна зрозуміти з його писань) ототожнює класовий аналіз твору з аналізом майнового стану чи класової приналежності його автора, що між іншим далеко не одне й те ж.

Між тим «Моління...», як і всі інші літературні пам'ятки давньоруської культури, несе в собі яскраве відображення соціально-класової ситуації, яка характеризувала суспільне життя того часу і по відношенню до якої давньоруські книжники були надзвичайно чутливі. І хоча в ньому не говориться прямо про соціальні антагонізми і не роблять-

[11] Cizevskiy D. Aus zwei Welten.., S. 14.

[12] Див.: Лихачев Д. С. Социальные основы стиля «Моления Даниила Заточника» — ТОДРЛ. М.; Л., 1954, т. 10, с. 106—119.

ся заклики до революції — а саме це, очевидно, Чижевський розуміє як «згадки про соціальне питання» — все ж соціальні питання у тексті порушені. І справа тут не в тому, що, як твердить закордонний «українознавець», ідеологія X—XIII і наступних століть «не залежала від класових інтересів», а «була християнською» — отож, і «соціальна проблема» поставала «лише як релігійна». Справа в тому, що в кожен історичний період кожний суспільний лад знаходить відповідну мову для постановки, обговорення й розв'язання саме соціальних проблем, хоч би зовні це могло мати вигляд і розумувань про переваги, скажімо, рожевого кольору над блакитним або білої троянди над червоною тощо. Не ставити, не обговорювати і не розв'язувати своїх (соціальних) проблем суспільство просто не може, бо це — одна з передумов його організованості і його існування.

Так і в «Молінні...», хоч і під релігійним флером, але все ж поставлене питання про бідність і багатство, чого, до речі, не відважується заперечити і сам Чижевський. Отож, «соціальне питання», яке він так хотів не помітити, все ж є і в «Молінні...», не кажучи вже про інші літературні пам'ятки часів Київської Русі. Значить, і об'єкт для спекуляцій на тему про «безкласовість» тогочасного суспільства, як і про «безкласовість української нації» Чижевському краще було б пошукати де-небудь в інших місцях. Щоправда, і будь-де такі пошуки не дадуть науково обгрунтованого результату, бо вони виходять з цілком позанаукової постановки проблеми: або класове або релігійне, однак релігійні системи ніколи не виникали знічев'я і не були самодостатніми з боку соціального. Як міфологізовані суспільні відносини релігійні уявлення й вірування виникли на певному етапі історичного розвитку і не були «самовизначеннями релігійного духу» і «дальшим його розвитком», а зумовлювались причинами цілком емпіричними, анітрохи не залежними від впливу «релігійного духу» [13]. До них якраз і належать економічні умови життя й розвитку людей у тому чи тому суспільстві й відповідний характер соціально-класових відносин між ними. Отже, з позицій справді наукових те чи інше явище суспільного життя, хоч би й прикрите релігійними лозунгами, слід оцінювати передусім з погляду його класової, суспільно-політичної спрямованості.

Навряд чи спало б на думку (навіть Чижевському!), скажімо, вбачати причину видання Ярославом Мудрим його дочки Анни за французького короля у прихильності православного «раба божія Ярослава» до католиків. Та ні ж, здається, до цього ще не додумалися навіть у закордонних українознавчих центрах. Бо надто вже очевидно, що шлюби Ярославових дочок — це акції передусім зовнішньополітичні (отож, між іншим, і соціальні, і класові, бо зовнішня політика починається там, де є держава, а державу формує клас — ті, хто мають політичну владу, економічну міць і воєнну силу). Так само очевидно, що негативне ставлення давньоруської народності до, скажімо, монголо-татарів, половців чи печенігів спричинялося передусім їхньою агресивністю, їх загарбницькими набігами, а не релігійною алергією православних щодо «іновірців». То ж чи варто було тривожити пам'ять Даніїла Заточника і вишукувати у його «Молінні...» підтвердження думці, хибність якої видно і без «літературознавчих» вправ?

Християнство взагалі і православ'я щодо давньоруської культури, зокрема, виявило себе, якщо скористатися відомим висновком Ф. Енгельса, як «найбільш загальний синтез і найбільш загальна санкція існуючого феодального ладу» [14]. Однак підхід до оцінки ролі релігії в давньоруській культурі, який грунтується на науковому принципі історизму, звичайно, неприйнятний для «теоретиків» з табору українського

[13] Див.: Маркс К., Енгельс Ф. Німецька ідеологія. — Твори, т. 3, с. 132.

[14] Енгельс Ф. Селянська війна в Німеччині — Маркс К., Енгельс Ф. Твори, т. 7, с. 343.

буржуазного націоналізму. Адже абсолютизація релігії слугує їм не лише для доведення химерної вигадки про «безкласовість української нації», а й для обгрунтування не менш кволої ідейки, про «одвічну релігійність українського народу». Так, характеризуючи «особливості української філософської думки» як «безпосереднього виплоду українського духу», І. Мірчук підкреслює, що «глибоке релігійне чуття... характерне не лише для всього народу України, але також для його провідних філософів... Ця характерна риса українського духовного життя, — пише він, — знаходить свій вираз у філософській думці» [15].

Зазначимо: показово, що про філософію на Україні буржуазно-націоналістичні «спеціалісти» згадали тільки заради надання «більшої солідності» їхнім постулатам про «одвічну релігійність українців». Це для них, можна сказати, вимушений крок, бо ж наявність філософських думок у давньоруській культурі ними просто заперечується. Копирсаючись у пам'ятках давньоруської культури, націоналістичні «дослідники» виявляються неспроможними помітити в цих своєрідних синкретичних творах філософсько-світоглядний підтекст, який дозволяє реконструювати картину розвитку філософської думки в Київській Русі. Що ж до історії філософії на Україні, то вона в націоналістичній інтерпретації зводиться лише до запозичень і впливу західноєвропейських філософських вчень, тоді як наявність оригінальної вітчизняної філософської думки фактично заперечується. Прагнучи обгрунтувати таке, по суті нігілістське ставлення до історії філософії на Україні, Д. Чижевський твердить, ніби вона лишилась «осторонь шляху, яким здійснювалось пізнання абсолютного». Про філософію на Україні, можна, мовляв, говорити хіба що умовно. «Коли ми говорили, — пише він, — що лінія філософського розвитку переходить із країни до країни, то це твердження не торкалося ані України, ані інших слов'янських народів» [16]. Цей закид, відверто кажучи, звичайнісінька брехня. Передусім тому, що із розумувань Чижевського абсолютно неможливо зрозуміти, кого він вважає «справді філософом» і чому, наприклад, Сковороду, Гоголя і теїста Юркевича він називає «гідними імені філософів», а тисячі інших людей (нагадуємо, йдеться не тільки про Україну, а про «всі слов'янські народи» загалом) — ні.

Досвід усієї багатовікової історії духовної культури нашого народу переконливо свідчить про його вагомі філософські традиції, про те, що його прогресивна філософська думка органічно пов'язана з потребами соціальної практики, розвивалась і збагачувалась, завдяки дружньому співробітництву передових представників суспільної думки всіх слов'янських народів. Ідеали дружби і братерства, про здійснення яких мріяли колись кращі представники вітчизняної суспільної думки, дістали своє яскраве втілення в сьогоденні нашої Батьківщини.

І марні претензії сучасних ідеологів українського буржуазного націоналізму проголосити себе спадкоємцями славної минувщини нашого народу. Вони давно і назавжди порвали зі своїм народом, їм чужа його історія, його культура, величні цілі, в ім'я яких живуть й творять в сім'ї радянських народів-братів українські трудящі сьогодні.

* * *

Критический анализ новейших писаний идеологов украинского буржуазного национализма вскрывает научную несостоятельность и реакционную сущность осуществляемых ими фальсификаций истории духовной культуры Киевской Руси. Идейно-теоретическим истоком этих фальсификаций являются давно уже опровергнутые наукой теоретические выкладки буржуазно-националистических авторов конца XIX — начала XX в., используемые в соответствии с программными целями современного антикоммунизма.

[15] Ukraine: A Concise Encyclopaedia. — University of Toronto press. vol. 1, 1963, p. 954.

[16] Чижевский Д. Нарис з історії філософії на Україні. Прага, 1931, с. 12.

«КРУГЛИЙ СТІЛ» ФІЛОСОФІВ, ПСИХОЛОГІВ І СОЦІОЛОГІВ «ЖИТТЄВИЙ ШЛЯХ ОСОБИ»

(Продовження. Початок — в № 1 за 1982 р.)

В. І. ВОЙТКО (член-кореспондент Академії педагогічних наук, директор Науково-дослідного інституту психології Міністерства освіти УРСР). **Життєва програма і життєва позиція особи.**

Життєвий шлях особи — як складний, багатоплановий процес — включає життєву програму і життєву позицію особи. Вони характеризуються певною духовною змістовністю і спрямованістю, соціальною і культурною визначеністю.

Формування особистої життєвої програми міцно пов'язане з генетично-біологічними властивостями індивіда, його професійно-трудовими і соціально-культурними якостями.

Життєва програма складається або на віддалену перспективу (наприклад, коли ставиться завдання здобути професію), або на найближчу (коли індивід має на меті досягнення менш масштабних результатів). Важливо правильно виробити життєву програму. Адже остання виступає як мета, досягненню якої індивід підпорядковує свої зусилля, — тобто стає об'єктивною детермінантою його поведінки і діяльності. Звичайно, життєва програма уточнюється, розвивається в процесі її реалізації. Особа живе і діє в суспільстві, у певній соціальній групі, що зумовлює як зміст, так і конкретні форми здійснення її життєвої програми. Тут міститься серйозна психологічна проблема: з'ясування закономірностей переходу зовнішньої (об'єктивної) детермінації у внутрішню мотивацію дій особистості, виявлення механізмів здійснення окремих вчинків, цілісної поведінки людини.

Важливим компонентом життєвого шляху є її життєва позиція. Вона міцно пов'язана з життєвою програмою. Можна сказати, що життєва позиція — це світоглядно осмислена і особисто оцінена життєва програма, яка включає усвідомлення системи соціальних зв'язків особи з суспільством, її ставлення до інших людей і до себе самої, установки, мотиви, цілі і цінності, якими вона керується у своїй діяльності. Позиція особи виражає таку суб'єктивність людини, яка пов'язана з її об'єктивним статусом, соціальними ролями і діяльністю. У структурі життєвої позиції діалектично поєднані емоційні, інтелектуальні, мотиваційні, поведінкові та діяльнісні компоненти способу життя людини. Системоутворюючими елементами тут є ідейні переконання, наукові знання, соціально орієнтовані почуття.

Життєва позиція особи включає, з одного боку, ідеальне відношення людини до дійсності, а з другого — матеріально-практичне відношення, що реалізуються у системі вчинків, певній лінії поведінки. Виділення цих двох компонентів важливе для правильної орієнтації у справі формування життєвої позиції. Так, для вироблення її ідеального компоненту необхідне світоглядне виховання, яке спрямоване на усвідомлення особою комуністичного ідеалу, оволодіння марксизмом-ленінізмом, багатствами науки і культури. Формування матеріально-практичного компоненту життєвої позиції передбачає включення індивіда в реальні процеси діяльності (ігрової, навчальної, трудової, громадської та ін.). Коли індивід виступає лише в ролі об'єкта виховних впливів (чи то з боку суспільства, чи референтної групи, чи окремого вихователя) — це ще не є вихованням в повному розумінні. Вихованням воно

стає лише за умови активності самої особи, реального включення її духовних і практичних сил у засвоєння і використання соціального досвіду.

Виховувати почуття особистої відповідальності, формувати колективістську життєву позицію необхідно з перших кроків життя людини — у сім'ї, дошкільних закладах, в процесі навчання, у виробничих колективах. Усвідомлюючи важливість розв'язання цієї проблеми для практики виховного процесу, у Науково-дослідному Інституті психології УРСР розробляється особистісно-рольовий підхід, який має на меті визначення оптимальних форм і способів включення вихованців у процеси виховання і самовиховання: по-перше, вироблення у них відповідального ставлення до колективу і, по-друге, до самих себе.

Практична включеність вихованців у виховний процес досягається за допомогою переміни соціальних ролей. Тут уявляється ефективним введений нами принцип рольової перспективи (можливість для особи одержати нову більш перспективну роль). Наявність рольової перспективи активізує особистісні потенції, посилює мотивацію у процесі освоєння і виконання індивідом тієї чи тієї соціальної ролі. Мотивація прагнення до нових ролей спирається тут на рівень особистісних претензій, зіставлення своїх можливостей і здобутків з аналогічними показниками в інших членів групи (колективу).

Розрізняють активну і пасивну життєві позиції. Активність життєвої позиції у дитячому і юнацькому віці виявляється передусім як психологічна готовність і вміння долати труднощі у навчанні, суспільно-корисній праці, спілкуванні.

Перехід особистості від одного вікового періоду до іншого відзначається істотними зрушеннями в її життєвій програмі і життєвій позиції. Так, наприклад, для дорослої людини стрижнем її життєвої позиції є здатність самостійно приймати рішення щодо визначення своєї життєвої програми, вибору оптимального шляху професійного і особистісного розвитку.

Критерії сформованості активної життєвої позиції становлять основу виховання активного суб'єкта, який може самостійно приймати рішення і здійснювати вибір життєвих альтернатив відповідно до свого світорозуміння, внутрішніх цінностей, мотивів і переконань.

В. О. ТИХОНОВИЧ (кандидат філософських наук, старший науковий співробітник Інституту філософії АН УРСР). **Зовнішнє і внутрішнє у життєвому шляху особи.**

Синтетичний, комплексний характер проблеми життєвого шляху особи потребує вироблення адекватної системи понять і методів її вивчення. Тут важливо враховувати, що життєвий шлях особи не зводиться до самих лише подій, зовнішніх факторів діяльності і поведінки суб'єкта. Потрібне розрізнення зовнішніх, емпірично фіксованих подій та етапів життя і внутрішніх, духовно-емоційних колізій людського життя, його латентної історії, що охоплює значущі для особи події її внутрішнього дозрівання, піднесення і спади, внутрішні конфлікти і їх подолання. Зважаючи на методологічне значення способу розгляду людського життя як цілісності, в якій серед найважливіших детермінант виступає і теперішнє, і минуле, і майбутнє, треба орієнтуватися і на перспективу життя (життєві плани, програми, цілі), і на його ретроспекцію (життєвий досвід, успіх, продуктивність життя та ін.).

Значний науковий і практичний інтерес становить виявлення тих «пікових ситуацій», коли відбувається найбільше зближення або, навпаки, віддалення зовнішньої і внутрішньої «лінії життя», тобто виявлення ступеня реалізації суб'єктивного «Я» особи, її найглибших світоглядних орієнтацій у конкретних вчинках і діях.

Особливою проблемою є вичленення у сукупності життєвих фактів найважливіших особистісно значущих подій, що зробили або роблять протягом тривалого часу помітний вплив на свідомість і поведінку індивіда (видатні історичні події, події в житті країни, участь у масштабних заходах, віхи історії трудового колективу, родинні події та ін.). Гіпотетично можна припустити виявлення таких типів особи, в яких на певному етапі ретроспективне сприйняття життя стає домінуючим, коли людина в духовно-емоційному плані живе більше минулим, ніж теперішнім. Цим зумовлюється потреба розробки відповідних способів впливу на особу для підтримання і зміцнення оптимістичного тонусу життя.

Важливою складовою обговорюваної проблеми є дослідження трудового шляху особи, ступеня реалізації індивіда в основній сфері його діяльності. Наявне в буденній свідомості ототожнення понять «кар'єра» і «кар'єризм» негативно позначається на формуванні життєвих планів частини молоді, на педагогічному процесі в середній школі і вузі, часто-густо призводить до зниження рівня життєвих претензій особи в галузі суспільно-корисної діяльності і переорієнтації останньої переважно на сферу споживання.

Специфічне завдання становить вичленення в проблемі життєвого шляху особи соціально-психологічного аспекту. Зважаючи на особливо важливу роль колективу і колективізму у способі життя соціалістичної особи, потрібно, мабуть, вести річ про співвіднесення індивідуального життєвого шляху з мірою включеності особи до колективної діяльності, про вивчення суб'єктивної оцінки нею місця колективу в життєвих долях людей, ступеня збігу життєвих планів особи і планів розвитку трудових колективів.

Д. П. ПОДКОСОВ (кандидат філософських наук, науковий співробітник Інституту міжнародного робітничого руху АН СРСР, м. Москва). **Етапи життєвого шляху особи.**

Аналіз етапів життєвого шляху особи має важливе значення для оцінки спрямування і результатів його формування. Це, насамперед, етап попереднього самовизначення особи (юність), етап найбільшої соціальної віддачі (середній вік) і етап завершення життєвого шляху.

Визначення життєвого шляху сучасної молоді детермінується багатьма соціальними факторами. Істотний вплив на його формування має тривалість шкільного навчання. Загальна середня освіта, масова спеціальна і вища освіта, розсунули його хронологічні рамки. В основі цього процесу лежить перетворення характеру соціальної діяльності (передусім трудової), зростання ролі теоретичного знання, поінформованості, розширення можливостей вибору професії, способу життя. Усе це подовжує період самовизначення особи до більш свідомого віку, що, проте, призводить до певних втрат у процесі її формування. Насамперед, це відрив навчання і виховання від практичної діяльності, від інтересів учня.

Вікова спеціалізація дістала теоретичне виправдання у генетичній концепції зміни провідних видів діяльності. Визначальним фактором розвитку особи, згідно з цією концепцією, спочатку є гра, потім — навчання, у зрілому віці — праця. Причому гра формує готовність до навчання, навчання — готовність до праці. Цей погляд переконливо критикував Б. Г. Ананьєв, який довів, що праця — незамінний фактор виховання і розвитку в будь-якому віці, а гра і навчання — не привілей дитинства і юності. Однобічна спрямованість на навчання посилюється так званим престижним вихованням. Деякі батьки звільняють своїх дітей навіть від нечисленних домашніх обов'язків. Внаслідок цього формуються егоцентризм, поринення у власні інтереси. Ці риси часто-густо оголошуються природними для юності, а проте вони властиві певному

типові людей, незалежно від віку. Соціалістичне суспільство орієнтоване на пошук гармонійної форми розвитку особи в цьому віці, такої, яка поєднувала б широку теоретичну освіту з різноманітною суспільнокорисною діяльністю, що відповідає віковим особливостям.

Середній вік характеризується самостійністю особи в соціальній, професійній, сімейній, культурній сферах життя, конкретизацією основних потреб, світогляду, ціннісних орієнтацій, стабілізацією самооцінки. Це вік максимальних вимог до себе. Відповіддю на такі вимоги нерідко є концентрація зусиль у професійній сфері. На цьому етапі є небезпека однобічного розвитку, замикання у рамках спеціальності.

У Давній Греції вважалося, що десь у 40 років наступає розквіт діяльності людини (акме). Цікаво зіставить це із сучасними спостереженнями. Встановлено, що найвищі досягнення у природознавстві припадають на вік від 30 до 40 років, у гуманітарних дисциплінах — дещо пізніше. Згідно з даними радянських соціологів, під 40 років досягається максимум трудової і соціальної активності працівника. Водночас на 30—40 років у більшості робітничих спеціальностей вичерпуються можливості зростання (в розумінні майстерності, розряду, рівня заробітної плати). Людина стає перед вибором: закріпити досягнуте становище чи спробувати змінити характер своєї життєдіяльності (обрати іншу спеціальність, місце роботи, переключитися на позапрофесійні інтереси). Ця ситуація може супроводитися негативними явищами (у віковій групі 30—40 років відзначається зростання порушень виробничої дисципліни, частіші (порівняно з іншими віковими групами) випадки пияцтва, деяке зниження задоволеності роботою). Отже, розквіт діяльності обов'язково залежить від збігу певних соціальних умов та індивідуальних якостей.

Саме на середній вік припадає максимальне розгортання сил людини, досягнення повноти життєвого і професійного досвіду, високий рівень саморегуляції. Але водночас починають даватися взнаки деякі труднощі (стереотипізація праці і побуту, погіршення здоров'я та ін.).

У період старості спостерігається часткове або цілковите виключення із суспільного виробництва, пом'якшення соціальних вимог до особи — усе це вивільняє час і енергію для реалізації запитів, що склалися на попередніх етапах життєвого шляху. Прагнення до соціального просування, творчих досягнень здебільшого послаблюється, але інтелектуальний і емоційний розвиток може тривати. Це — підсумкова пора, узагальнення набутого на попередніх етапах досвіду. Усталений режим життя, рівень опірності організму, хвороби і травми, що їх зазнала людина, — усе це збирається докупи і утворює біологічний фон завершального періоду.

Від розмаїтості інтересів, які сформувалися у зрілі роки, залежить ступінь освоєння нового становища. Від характеру взаємин з людьми (на роботі, в сім'ї) — рівень і якість спілкування. У старості в усій повноті і взаємозв'язках постає пройдений життєвий шлях. Якщо життя було бідне на події (внутрішні і зовнішні), то нема чого осмислювати, нема гідного завершення життя. Якщо недостатньо розвинена рефлексія, людина не може освоїти свій життєвий досвід, зробити його цінним для інших. Цілеспрямований і насичений пройдений шлях дає людині задоволеність життям, зумовлює високий ступінь розуміння себе та інших людей.

Основні зусилля тут мають бути зосереджені на розкритті духовної зрілості, тобто найвищого рівня розвитку особи. З цієї позиції треба підходити до проблем професійної зайнятості, соціалізації, здоров'я у старості. На жаль, до літніх людей нерідко ставляться суто утилітарно (з погляду професійної придатності, допомоги у сім'ї та ін.). Різкий злам у способі життя (вихід на пенсію) для багатьох людей виявляється психологічною драмою. Благотворним нововведенням могла б

стати заміна пенсійної межі поступовим звільненням від роботи з урахуванням індивідуальних бажань.

А. М. АЛЕКСЄЄВ (кандидат філософських наук, старший науковий співробітник Інституту соціально-економічних проблем, м. Ленінград), **С. Ф. МІНАКОВА** (кандидат філософських наук, старший викладач Ленінградського гірничого інституту ім. Г. В. Плеханова). **Структура життєдіяльності, життєвий процес, динаміка життєвідчуття особи.**

Зрослий інтерес соціологів до проблематики життєвого шляху особи значною мірою пояснюється своєрідними кризовими тенденціями в дослідженнях, які мають за предмет спосіб життя людей. Вимога соціологічного охоплення «усієї цілісності» людської життєдіяльності залишається добрим побажанням, якщо структура життєдіяльності береться лише як щось «дане», поза розвитком. Потрібно сказати, що в сучасній соціологічній практиці поки що превалює підхід до способу життя як до «функціонуючої системи».

Разом з тим у низці соціологічних досліджень останнього часу вже нагромаджений певний багаж фактів, який немовби прориває традиційний структурно-функціональний підхід. Виявляється, що не нинішні, а саме минулі життєві обставини (такі, як соціальне походження, умови соціалізації, «стартова» освіта та ін.), те, що можна назвати «життєвою школою» особи, часто-густо виступають істотними детермінантами її дійсної соціальної поведінки. Соціальні і соціально-психологічні механізми цієї опосередкованої детермінації залишаються багато в чому ще не з'ясованими. Емпірична соціологія стикається також з різноманітними фактами, які, за браком історико-біографічних пояснень, доводиться визначати як парадокси. Наприклад, «парадокс пересичення» — нездатність окремих категорій людей використати умови життя, що поліпшуються, для духовного розвитку. Або відносне посилення індивідуалістично-споживацьких тенденцій, «рецидивів міщанської психології». І ці явища не дістають пояснення за традиційного підходу вивчення способу життя. Отже, дослідження життєвого шляху зумовлене потребами соціального розвитку. Філософи, соціологи, психологи можуть посприяти, наприклад, розкриттю витоків і визначенню шляхів подолання того «дефіциту суспільної самореалізації», який простежується в життєвому процесі частини людей і досить хворобливо переживається.

Специфіка філософського підходу до аналізу життєвого шляху особи досить повно була розкрита у виступах на нашому «круглому столі». Її вбачають насамперед у вивченні життєвого шляху з погляду сутності людини. Це дає змогу виявити діалектику людської життєдіяльності, яка полягає у тому, що створення умов життя виступає як саме життя (В. І. Шинкарук), осмислити особистісний зріз життєвого шляху як певну цілісність, що не може бути зведена до суми зовнішніх подій життя особи (В. П. Іванов). Теоретичне охоплення її передбачає вироблення спеціальних логіко-категоріальних і понятійних засобів аналізу, яке може бути здійснене лише на основі діалектико-матеріалістичної методології, світоглядних настанов марксистсько-ленінської філософії.

Виходячи з цього, і соціологічний, і соціально-психологічний підходи мають звернути увагу на життя під кутом зору самоздійснення особи в її життєвих актах. Адже тільки за умови самоздійснення, підтвердження свого «я» в своїх діях об'єктивація особи не порушує її цілісності.

У низці сучасних соціологічних досліджень з'ясовується ступінь задоволеності людей окремими сторонами життя і життям в цілому. При цьому звичайно аналізується взаємовплив оцінок різних сторін і обста-

вин життя, вводиться залежність підсумкової життєвої самооцінки від кожної з її «структурних складових», що характеризує міру соціально-психологічної значущості відповідної сторони життя. Використано цей прийом і в нашому обстеженні, проведеному серед випускників вечірнього факультету Ленінградського гірничого інституту в заполярному місті Кіровську. Але при цьому ми спробували диференціювати ставлення людини до власного життя в різні його періоди.

Одні й ті самі питання ставились кожному з 129 колишніх студентів — вечірників і заочників, а нині — інженерів, здебільшого — командирів виробництва вищої і середньої ланки. З'ясовувалось, наскільки сприятливо складаються для них обставини життя, якою мірою їм вдається задовольнити матеріальні і культурні потреби, розвивати і реалізувати свої здібності, чи щасливі вони. Такі блоки питань формулювались щодо минулого і теперішнього часу життя, а також з приводу життєвих очікувань.

Чи був при цьому життєвий шлях предметом нашого дослідження? Мабуть, так, якщо включати в це поняття не тільки канву біографії, але й еволюцію ставлення до життя, у зв'язку зі змінами, що сталися за 5—10—15 років після закінчення вузу. В результаті не виявилося такої обставини життя (крім хіба що стану здоров'я, що рідко поліпшується з віком), для якого не було б хоч би невеликого зростання ступеня задоволеності опитаних, від періоду навчання у вузі дотепер. Для деяких же конкретних сторін життя це зростання задоволеності просто разюче. Наприклад, на сьогодні майже вдвічі проти минулого життєвого періоду збільшився процент задоволених матеріальним становищем, забезпеченістю речами, житловими умовами. Істотно зросла також задоволеність своїм суспільним становищем і можливістю участі в суспільному житті (в 1,5—2 рази). Дещо помірнішим постає прогрес задоволеності своєю основною професійною діяльністю. Ці об'єктивні самооцінки цілком узгоджуються із спостережуваним фактичним зростанням добробуту, набутим соціальним статусом — з усім тим, що прийнято залічувати до життєвих досягнень.

Водночас більш скромним виявляється наростання задоволеності деякими іншими сторонами життя — такими, як можливості розширення культурного кругозору або зміст дозвілля. Міра задоволеності колом повсякденного спілкування на даний момент майже така, як і в минулому. Додамо до цього, що процент тих, які вважають, що їм сьогодні вдається задовольняти свої матеріальні потреби, вдвічі більший, ніж тих, які задовольняли їх раніше. Водночас частка опитаних, які відповідали, що їм удається розвиток і реалізація здібностей, нині виявляється не нижчою, але і не вищою, ніж щодо минулого життєвого періоду.

Але головний інтерес становить усе ж якісне, структурне життєвідчуття людей у різні життєві періоди. Якщо (в нашому випадку) взяти минулий період навчання без відриву від виробництва, то тут, як видно з картини взаємозв'язків відповідей одних і тих самих осіб на різні питання, життєвідчуття людини здебільшого відзначається цілісністю. «Відчуття щастя» постає похідним від сприятливих життєвих перспектив, реалізації здібностей, їх саморозвитку, на службі якого стоїть задоволення матеріальних потреб. Розвиток і реалізація здібностей — ось головні «детермінанти» тодішнього життя. Життєвідчуття тієї самої людини 5—10 років по тому, за нашими даними, набуває своєрідної «розірваної структури». У її графічному зображенні помітні дві відносно самостійні частини. В одній — як і раніше міцно пов'язані одна з одною задоволеність життєвими перспективами, життєвою ситуацією загалом і «міра щастя», з якою якнайщільніше пов'язане задоволення матеріальних потреб. Розвиток і реалізація здібностей відступають на другий план, вони відсуваються начебто на периферію

інтересів людини. Це вже в буквальному розумінні «не те» щастя. Що ж до перспективного (передбаченого), то воно за своєю структурою ближче до ретроспективного, ніж до актуального. Очікувана задоволеність життям знову міцно пов'язується з розвитком і реалізацією здібностей.

Передумовою нашого дослідження (що має пошуковий характер) є розроблювана нами концепція життєвого процесу як об'єктивно і суб'єктивно детермінованої зміни способів життя особи. В певному розумінні спосіб життя і життєвий процес виступають як «категоріальна пара», що дозволяє виразити як статичний, так і динамічний аспекти системи людської життєдіяльності. У такому разі правомірне трактування способу життя як способу життєдіяльності в даний момент, на даному етапі розвитку системи. Цей розвиток, мабуть, далекий від поступовості. Нині спостереження показують, що протягом життя особа потребує багаторазових структурних перетворень. Ці перетворення особи пов'язані зі зміною її загальної поведінкової спрямованості, зміною сфери переважної залученості. Звичайно, кожна людина може сама поділити прожите життя на більш-менш цілісні етапи (періоди), що відрізняються один від одного конкретними життєвими цілями, колом занять, спрямованістю інтересів. За нашими даними, таких періодів у житті людини, як звичайно, не більше за 5—6.

Який же соціально-психологічний механізм переходу особи від одного життєвого періоду до іншого, її «саморуху» по завжди індивідуалізованих (незвідних до вікових фаз) етапах життєвого шляху? Мабуть, протягом будь-якого етапу або періоду особа проходить три фази розвитку.

Перша фаза — «еволюційна». Це фаза підкорення собі зовнішніх обставин. Сама новизна об'єкта (нова робота, навчання, сім'я, любов та ін.) потребує постійного прийняття рішень. У цей період кожен крок пов'язаний з вибором, підлягає осмисленню, перетворюється на вчинок.

Друга фаза — «плато», коли настає відносна рівновага. Особа виявляє дедалі менше зусиль, ризику, експериментування.

Третя фаза — або «пристосування», або «вибух». Тут людина починає відчувати психологічне і поведінкове «недовантаження» (творче, пізнавальне та ін.). Це часто-густо стомлює, не даючи радості. Така людина не завжди наважується змінити сферу переважної залученості, нерідко вона боїться позбутися зовнішнього благополуччя. Той же, хто наважується на життєву зміну, скажімо, переходить на іншу роботу або вступає до вузу, до аспірантури, знаходить себе в новій галузі творчості. Тоді колишня структура особи перестроюється, оновлюється. Людина, яка наважилася на ту чи ту життєву зміну і забезпечила собі вступ у фазу «оволодіння», відчуває себе значною мірою господарем своєї долі. А та, яка не зуміла швидко вийти на новий життєвий рубіж, посилається на «залежність від обставин».

Повертаючись до нашого дослідження структури життєдіяльності і динаміки життєвідчуття інженерів-випускників вечірнього факультету вузу, відзначимо, що більшість з них на той час перебувала якщо не на третій, то на другій фазі чергового періоду їхнього життя.

Усі висловлені міркування (що аж ніяк не претендують на повноту і всебічність аргументації) пропонуються к один із методичних ключів у дослідженні проблематики, що позначена в назві цього «круглого столу». Гадаємо, що неодмінною умовою адекватного описання й пояснення життєвого шляху особи є звернення до життєвого процесу в єдності його об'єктивних і суб'єктивних аспектів, пошук внутрішньої логіки індивідуального життєвого розвитку.

М. О. ШУЛЬГА (кандидат філософських наук, м. Київ). **Тип орієнтації особи у часі.**

Тема життєвого шляху особи актуалізує проблему особистісного часу. Б. Г. Ананьєв визначив життєвий шлях як історію формування і розвитку особи. (Ананьев Б. Г. Человек как предмет познания.— В кн.: Избранные психологические труды. М., 1980, т. I, с. 67). Історія — це завжди ретроспектива, те, що відбулося в минулому. Однак минулим воно є тільки для дослідження. В реальності життєдіяльність особи розгортається з минулого через теперішнє в майбутнє, детермінується як минулим, так і майбутнім. Її визначеність якимсь одним часовим виміром — минулим, теперішнім чи майбутнім — утворює різні типи соціальної поведінки, різні стилі життя особи.

Включеність індивіда в суспільну діяльність, у соціальні відносини, детермінація суспільним способом виробництва зумовлює характер його способу життя. Розгорнутий у часі спосіб життя виявляє себе як модель життєвого шляху певного класового типу особи.

У докапіталістичних суспільно-економічних формаціях існували стійкі, можна сказати традиційно рутинні, моделі життєвого шляху індивіда. Рух, перехід від етапу до етапу життєвого шляху, зміна соціальних ролей особи тут збігалися з її віковими фазами. Наприклад, для селян характерним було: нетривкий період дитинства, потім включення до трудової діяльності, обзаведення сім'єю, підтримання на певному рівні свого господарства. Можливості переходу з однієї соціальної групи до іншої були надзвичайно обмежені, відповідно і не виникало завдання домогтися більш високих соціальних статусів. Тому відхилення від «правил» у проходженні наступних етапів життєвого шляху були винятком. Переходи від одного етапу життя особи до іншого були зрозумілі, оскільки вони повторювались з покоління в покоління і були практично незмінними для всіх станів і класів феодального суспільства. Природно, що такий спосіб життя формував специфічний тип орієнтації в часі. По суті час як детермінанта поведінки тут не відігравав хоч скількись істотної ролі, орієнтація на час не мала практичного значення. Кожний наступний етап життя особи наставав, можна сказати, автоматично.

Розвиток капіталізму спричинив докорінну ломку традиційних моделей життєвого шляху індивідів. Останній стає динамічним і багато в чому непередбачуваним. Значно ускладнюється суспільна диференціація статусів особи в усіх сферах її життєдіяльності і перед людиною постають можливості переходу від однієї сфери життєдіяльності до іншої. Способи набування більш високих статусів виявляються по-різному в кожній із сфер. У сфері праці це виявляється як виробнича кар'єра, у побуті — як досягнення комфортніших умов життя, у сфері освіти — як здобуття певного кола знань і відповідних дипломів, у сфері спілкування — як набуття лідерських позицій у групі та ін.

Різноманітні форми і способи суспільної стимуляції досягнення особою більш високих позицій у кожній зі сфер формує інтенсивний тип її життєдіяльності, яка характеризується високою «густиною» діяльності особи, прискореним ритмом життя. За цих умов виникає реальний грунт для появи псевдоцілей, що характеризують споживацтво (нові меблі, нова марка автомашини, нові види побутових приладів, нові форми розваг та ін.).

Однобічне підпорядкування теперішнього майбутньому формує особу певного соціально-психологічного типу. Такій особі не дано відчуття повноти поточного життя. Теперішнє для неї не значуще і не цінне. Їй здається, що істинне, справжнє життя настане по досягненні ще однієї або кількох псевдоцілей.

Реакцією на однобічні орієнтації на майбутнє виступає така ж однобічна орієнтація особи на теперішнє. Вона породжує соціально-психологічний тип особи, яка не має більш-менш віддалених цілей. Характерне прагнення досягти максимум користі, насолоди від теперішнього, не дбаючи про майбутнє. Цілі такої особи вкрай утилітарні і не виходять за рамки повсякденних турбот.

Такою ж неповноцінною є й однобічна орієнтація особи на минуле. Всі її життєві цінності локалізовані в минулому, яке ідеалізується, стає предметом постійної рефлексії. Теперішнє і майбутнє для неї позбавляється смислу.

За умов капіталізму однобічні темпоральні орієнтації особи зумовлені антигуманним характером суспільного ладу. Соціалістичне суспільство вперше в історії створює об'єктивні можливості для всебічного розвитку людини. Проте реалізація їх великою мірою залежить від самої особи. Важливу роль у цьому процесі відіграє виховання правильної спрямованості діяльності індивіда у часі як внутрішньої передумови його гармонійного і цілісного розвитку. Потрібно сформувати в нього конструктивно-діяльнісне, активне ставлення до своїх намірів і планів, навчити його оптимально використовувати свої зусилля в осмисленні минулого, усвідомленні сучасного, плануванні майбутнього часу діяльності, правильно співвідносити основну мету життєдіяльності з актуальними на даний період потребами і інтересами, ущільнювати час і розподіляти його між головними етапами життєвого шляху з метою найповнішої реалізації своїх здібностей. «Ми маємо великі матеріальні і духовні можливості для дедалі повнішого розвитку особи і будемо нарощувати їх надалі,— зазначав товариш Л. І. Брежнев на XXVI з'їзді КПРС.— Але важливо разом з тим, щоб кожна людина вміла ними розумно користуватись. А це, в кінцевому підсумку, залежить від того, якими є інтереси, потреби особи. Ось чому в їх активному, цілеспрямованому формуванні наша партія бачить одне з важливих завдань соціальної політики». (Матеріали XXVI з'їзду КПРС.—К., 1981, с. 76). У розв'язанні цього завдання темпоральна орієнтація особи виступає загальною соціально-культурною детермінантою визначення змісту і якості потреб і інтересів, викорінення споживацької психології.

Однобічним орієнтаціям особи у часі, що формують усталений і незмінний тип її життєдіяльності, марксизм-ленінізм протиставляє ідеал всебічно і гармонійно розвиненої особи. Відповідно до цього ідеалу час, за словами К. Маркса, перетворюється на «простір людського розвитку», в якому свідомо регулюються активність індивіда, темп і ритм його життя. Дослідження конкретних механізмів цієї регуляції потребує дальшого розвитку теорії соціального часу особи.

О. Г. ЗЛОБІНА (кандидат філософських наук, науковий співробітник Інституту філософії АН УРСР). **Динаміка життєвого шляху особи як розв'язання суперечностей життєдіяльності.**

Особа виступає суб'єктом власної життєдіяльності, в процесі якої вивершується унікальний витвір — життя людини, складається індивідуальний життєвий шлях. Однак неповторність окремого життя не означає, що формування життєвого шляху є виключно суб'єктивний процес. Розвиток особи, її відношення до світу, способів життя «невіддільний від сутнісного зв'язку її з суспільними умовами, що дають простір або перешкоджають цьому рухові, оскільки розвиток особи здійснюється через розв'язання суперечностей» (Абульханова-Славская К. А. Развитие личности в процессе жизнедеятельности.— В кн.: Психология формирования и развития личности. М., 1981, с. 35).

Життєвий шлях особи — це в певному розумінні дискретне утво-

рення, яке складається з ряду фаз, періодів, що вони, як уже відзначалося в ході обговорення, не збігаються цілком з етапами вікової еволюції. Зміна етапів — результат розвитку суперечностей, що виникають у процесі життєдіяльності особи. Як зауважувалося у виступі академіка В. І. Шинкарука, життя людини — це діяльність, спрямована на створення умов життя, і водночас — процес самореалізації особи, переживання індивідом насолоди життям, відчуття повноти буття. Діалектика взаємовідношень між створенням умов життя і самореалізацією особи — джерело внутрішньої суперечливості, що визначає розвиток життєвого шляху особи.

Зміна етапів життєвого шляху особи означає передусім таку зміну життєвих обставин, коли перестроюється діяльність, спрямована на створення умов. Окремі етапи певною мірою соціально запрограмовані (оволодіння професією, прийняття шлюбу та ін.), тому в процесі соціалізації в індивіда мають бути сформовані хоча б основні навики створення умов життя в нових обставинах. У противному разі реалізація життєвої програми натрапляє на істотні труднощі. Виникає ситуація, коли діяльність, спрямована на створення умов життя, ставить вимоги, що перевищують реальні можливості особи. Така суперечливість життєвої ситуації впадає в око, і в оточення невдовзі формується уявлення про те, що людина ще «не дозріла» для виконання тієї чи тієї соціальної функції. Водночас самим індивідом ця ситуація сприймається як суперечлива, коли діяльність, спрямована на створення умов життя, не забезпечує почуття насолоди життям, адекватних можливостей для самореалізації особи. Як наслідок, життєвий етап може лишитися фактично не реалізованим, наприклад, якщо шлюб розпадається у перші місяці після його прийняття.

У житті людини можливі і такі періоди, коли вона тривалий час переживає незадоволеність життям загалом, хоча об'єктивні життєві обставини складаються цілком сприятливо. Очевидно, багато в чому характер життєвідчуття особи визначається тим, яким є рівень усвідомлення нею смисложиттєвих цілей: чи сформовані вони взагалі і наскільки адекватно вони заломлюються у розв'язанні конкретних завдань.

На початкових етапах життєвого шляху особа формує свою життєву перспективу, спираючись насамперед на систему соціально значущих цінностей, що склалася у суспільній свідомості. З цього набору особа вибирає ряд цілей, які стають індивідуально значущими і визначають напрям її життєвого шляху на певний, іноді досить значний, період (наприклад, здобуття вищої освіти, досягнення високої професійної кваліфікації). Однак поступово ці завдання переходять з розряду перспективних у чергові. Потенціал особи зростає, а рівень завдань, що розв'язуються, знижується до найближчої перспективи. Створення умов життя не супроводиться відчуттям повноти буття, насолоди життям, оскільки розв'язання суперечностей на рівні тільки конкретних життєвих подій і ситуацій не відповідає рівневі розвитку особи і, отже, не забезпечує можливостей для адекватної самореалізації. У цих умовах особа може відчути повноту життя тільки в тому разі, коли розв'язані суперечності між умовами діяльності і можливостями самореалізації.

Відзначимо, що активне, творче подолання труднощів само по собі дає відчуття насолоди життям і є дуже важливим моментом самореалізації. Але це можливо лише в умовах, коли людина знайшла засоби для розв'язання наявної суперечності. Найефективніше цю функцію може виконати формулювання індивідом віддаленої перспективи. Отже, розв'язуючи внутрішні суперечності, особа немов розсуває межі свого життєвого світу, спрямовуючи життєвий шлях на досягнення перспективних смисложиттєвих завдань.

О. А. ДОНЧЕНКО (кандидат філософських наук, науковий співробітник Інституту філософії АН УРСР). **Життєвий шлях особи і становлення її «я».**

Індивідуальний життєвий шлях — це неодноразові переходи від одного етапу до іншого, від простішого рівня життєдіяльності до складнішого. З кожним переходом на наступний щабель людина стає більш зрілою не тільки в соціальному, а й у психологічному плані, її життєвий досвід постійно збагачується. Причому час усвідомлення себе, свого «я» не зчіплений жорстко з прийнятим віковим поділом життя, а пов'язаний з включенням людини в систему суспільних відносин, що виступають постійним фактором розвитку особи.

Поведінка дитини до певного етапу є засобом впливу на зовнішній світ і тільки згодом стає засобом впливу на себе. Тільки в перехідному (підлітковому) віці становлення себе через зовнішній світ трансформується у ставлення до самої себе як цілісної одиниці цього світу /див.: Кон И. С. Открытия «я». М., 1978/.

Життєвий шлях людини — це все її життя, життєвий шлях особистості — це той період її життя, що характеризується розвиненою самосвідомістю і починається у підлітковому віці. Саме в цьому віці формується диференційований підхід до відбору життєвих цінностей, їх оцінка як істинних (своїх) або хибних (чужих). Цінності як системоутворюючий компонент системи потреб уперше стають самоцінністю. В дитинстві відбувається переважно орієнтація на цінності «значущих» дорослих або казкових персонажів, пізніше — на цінності референтної групи і лише на етапі переходу до юності-дорослості починається формування самоцінностей, творення власного життя. Потреба у творчості досить сильно виражена протягом усього життя людини. У дитинстві вона задовольняється в іграх, малюнках та ін., згодом — у взаєминах з однолітками, в навчально-трудовій діяльності, але тільки з появою усвідомленості свого внутрішнього життя, рефлексії з'являється потреба у творчості свого життя, у творенні себе як особистості.

Отже, тільки з усвідомленням внутрішнього світу починається його аналіз і цілеспрямоване вивершення. Все життя, всі ситуації, в яких доводилося бувати людині раніше, вплітаються у формування якісно нової психологічної організації дорослої людини. Але психологічні і соціально-психологічні механізми регуляції поведінки дорослої людини значно відрізняються від механізмів, властивих попереднім стадіям розвитку. Глибина, стійкість і водночас рухомість, варіабельність особи, потрібні для соціально корисної діяльності, формуються на найвищому рівні психологічної організації, і це неодмінно треба враховувати під час розробки проблем, пов'язаних з аналізом психологічних факторів формоутворення життєвого шляху особи.

В. М. МАЗУР (кандидат філософських наук, старший науковий співробітник Інституту філософії АН УРСР). **Виховання розумних потреб.**

Від змісту і рівня розвитку потреб та інтересів особи залежить вибір нею свого життєвого шляху. Тому потрібна планомірна і систематична робота у вихованні розумних потреб, глибоке вивчення структури, механізмів їх формування, вироблення на цій основі рекомендацій для практики виховної роботи. Остання має бути міцно пов'язана з розвитком у членів суспільства творчих здатностей, прагненням працювати з повною віддачею на благо суспільства, почуттям відповідальності, дисциплінованості. Як відзначалось на XXVI з'їзді КПРС, в активному, цілеспрямованому формуванні розумних потреб партія вбачає одне з найважливіших завдань соціальної політики.

Розв'язання проблеми формування розумних потреб у повному обсягу можливе лише на основі об'єднання зусиль представників суспільних і природничих наук, філософсько-соціологічного підходу до її вивчення. Завдання полягає, по-перше, в тому, щоб правильно визначити критерій розумності потреб, тобто виділити такі з них, які відповідали б здатностям людини і водночас забезпечували всебічний розвиток особи, по-друге, у розробці набору науково-обгрунтованих норм споживання з погляду їхньої якісної структури, кількісного вираження, ієрархії, рангування. Ці проблеми ще не дістали належної розробки, що пов'язано з недостатньою розвинутістю прикладних соціологічних досліджень, відсутністю емпіричного матеріалу, відповідної конкретної соціальної інформації. Питання, які обговорювались тут, за «круглим столом», у зв'язку з цим мають вельми важливе значення.

І. О. МАРТИНЮК (науковий співробітник Інституту управління народним господарством, м. Київ). **Соціальна детермінація життєвих цілей особистості.**

У зрілому соціалістичному суспільстві особливого значення набуває проблема реалізації наявних суспільних можливостей у житті особи. Успіх її розв'язання великою мірою залежить від пізнання і використання в практиці комуністичного виховання закономірностей впливу соціальних факторів на внутрішній світ людини: її свідомість, світогляд, потреби, цілі та інтереси.

На основі марксистського вчення про соціальну сутність людини радянські соціологи та психологи розробили концепцію багаторівневого механізму регуляції, який опосередковує вплив соціальних детермінант на діяльність і поведінку особи. Важливим елементом цього механізму виступає система життєвих цілей людини. Відповідно до напряму досліджень, життєві цілі людини розглядають як складову динамічної сфери класової свідомості (Г. Г. Ділігенський, Г. М. Андреєва), як своєрідну похідну від цінностей особи (Ю. М. Жуков) або безпосередньо як частину системи індивідуальних цінностей (В. О. Ядов). На наш погляд, життєві цілі особи становлять визначену змістом цілей і завдань суспільства відносно самостійну цілісну підструктуру мотиваційно-цільової сфери особи. Ця сфера виконує регулятивну функцію довгострокового програмування життєдіяльності людини.

Експериментальними дослідженнями доведено, що основними життєвими цілями соціалістичної особи виступають передусім такі, як «мир», «добрий стан справ у країні», «здоров'я», «цікава робота», «щасливе сімейне життя», «кохання», «вірні друзі» (Див.: Саморегуляция и прогнозирование социального поведения личности. Л., 1979, с. 89).

Проте ще є певні розбіжності між цілями особи і цілями суспільства. Часом вони можуть набирати форму конфлікту між моральним змістом проголошуваних цілей і реальною поведінкою. На соціальному рівні ці розбіжності зумовлені наявністю відмінностей між розумовою і фізичною працею, містом і селом та ін. На рівні особи випадки таких розбіжностей пов'язані з особливостями, з одного боку, її світогляду, стилем життя, з другого — її безпосереднім оточенням, колом спілкування, недостатнім впливом колективу. Усунення такої дисгармонії залежить від досконалості і умілого застосування форм і методів комуністичного виховання, своєчасної зміни умов соціального мікросередовища.

Дальше вивчення проблеми життєвих цілей особи потребує насамперед уточнення ролі системи життєвих цілей у психологічному ме-

ханізмі соціальної регуляції поведінки; дослідження взаємодії життєвих цілей з іншими структурами особи в процесі її життєдіяльності, віднайдення дійових форм використання соціально-психологічних знань у практиці комуністичного виховання.

О. В. ЮРКОВСЬКА (аспірантка Інституту філософії АН УРСР). **Воля як фактор детермінації вибору життєвих цілей.**

З усього діапазону можливостей, наприклад, у виборі професії, що їх надає особі суспільство, вона обирає одну і реалізує її у процесі свого життя. Цей вибір не є довільним, він детермінований безліччю факторів, насамперед суспільно-історичними умовами, в яких відбувається формування особи та її самореалізація.

Об'єктивні зовнішні детермінанти, інтеріоризуючись особою, стають внутрішнім змістом її «я», перетворюються на фактор її самодетермінації. Тому вибір завжди є результатом прийняття рішення самою особою, продуктом її власного, вільного волевиявлення.

Водночас у ситуації вибору життєвих цілей особа зазнає впливу (як позитивного, так і негативного) з боку зовнішніх факторів, що може істотно зменшувати кількість можливих альтернатив, виключати деякі з них, тобто обмежувати свободу вибору. З цього погляду великого значення у вихованні особи набувають формування і розвиток волі як однієї з сутнісних сил людини. Воля виступає, з одного боку, як здатність людини до подолання небажаних потягів, до підпорядкування своїх учинків і дій моральним і правовим нормам, а з другого — як прагнення до самореалізації у предметно-практичній діяльності, утвердження своєї неповторної індивідуальної сутності, вираженої у життєвих цілях.

Воля — складне психологічне явище. На нижчому рівні свого становлення вона виявляється як націленість особи на предмет її потреби (бажання, прагнення). Але волю, як специфічно людську характеристику, утворює лише вищий шар бажань і прагнень людини, а саме: «бажання, визначені ідейним змістом, що виступає як усвідомлена мета» (Див.: Рубинштейн С. Л. Бытие и сознание. М., 1957, с. 268). Тому на наступному етапі становлення волі формою її існування є мета.

Формування мети дозволяє особі розглянути засоби задоволення свого бажання, порівняти різні бажання і їх цілі з основною життєвою метою, визначити, чи сприятиме їх задоволення досягненню цієї мети, чи перешкоджатиме йому, створити ієрархію життєвих цілей. У свою чергу, для реалізації мети потрібні реальні зусилля особи для звершення діяльності, які дістають своє вираження у вольових діях. Отже, виховання волі передбачає завдання як формування здатності до свідомого вибору життєвих цілей, так і вироблення сили волі для їх реалізації. Єдність мети і волі дозволяє особі повністю реалізувати свої можливості, втілити адекватну цим можливостям програму життєвого шляху.

Закінчуючи, скажемо, що характер і зміст життєвих цілей особи, ритм і насиченість її життєвого шляху, вибір нею пасивного або активного стилю життя багато в чому визначаються характером її волі, тому розгляд проблеми волі у контексті аналізу життєвого шляху особи є плідним і необхідним.

(*Далі буде*)

ВСЕСОЮЗНА КОНФЕРЕНЦІЯ «ІСТОРИЧНІ ТРАДИЦІЇ ДУХОВНОЇ КУЛЬТУРИ НАРОДІВ СРСР І СУЧАСНА ІДЕОЛОГІЧНА БОРОТЬБА»

В умовах зрілого соціалізму в органічній єдності з економічним і соціально-політичним розвитком, як зазначалось на XXVI з'їзді КПРС, неухильно зростає роль духовного прогресу суспільства. Тому особливого ідейно-виховного значення набуває поглиблене наукове висвітлення і широка пропаганда славних історичних традицій духовної культури радянського народу. Знання героїчної історії Батьківщини наша партія розглядає як один з найважливіших чинників, що формують світогляд радянських людей, творців нового світу, їх активну життєву позицію. Чим багатша і розмаїтіша духовна спадщина суспільства, тим тіснішим виявляється зв'язок її історії з сучасністю, тим сильніший вплив історичного досвіду на збагачення духовного світу нинішніх і наступних поколінь.

Основоположники наукового комунізму завжди приділяли неослабну увагу глибокому осмисленню всіх попередніх етапів історичного розвитку. Саме в науковому аналізі історії В. І. Ленін вбачав «марксистське обгрунтування всім нашим рішенням» (В. І. Ленін. Повне зібр. творів, т. 36, с. 3). Він вчив бачити в минулому шляхи піднесення до рівня сучасного, джерело цінного досвіду, на базі якого слід визначати актуальні завдання, вивіряти прогнози дальшого розвитку. Звертаючись до славних сторінок історії народів СРСР, ми маємо можливість осягнути джерела історичної спільності, дружби і тісного співробітництва російського, українського і білоруського народів, всіх народів нашої багатонаціональної країни.

Велике наукове та ідеологічне значення має всебічне висвітлення проблем культури Київської Русі, яка перебувала на передових рубежах розвитку цивілізації. Від могутньої держави з центром у Києві бере початок багатовікова прогресивна історична традиція, на яку спирається вітчизняна духовна культура суспільства.

Всебічне дослідження всіх етапів розвитку вітчизняної культурної традиції — одне з почесних і відповідальних творчих завдань радянських суспільствознавців. Значний внесок у його виконання роблять вчені нашої республіки. Зокрема, істориками завершено видання багатотомної «Історії Української РСР», філософи здійснили глибокий аналіз спадщини мислителів Києво-Могилянської академії — одного з найдавніших вищих учбових закладів нашої країни; філологи підготували одинадцятитомний «Словник української мови» та «Історію української мови» в чотирьох томах; археологами республіки у творчій співдружності з провідними вченими країни розв'язана принципово важлива наукова проблема — встановлення часу виникнення міста Києва, 1500-річний ювілей якого цього року широко відзначається в нашій країні та за її межами. На відзначення цієї визначної дати вченими республіки виконано серію фундаментальних досліджень, серед яких — багатотомна «Історія Києва», монографія «Філософська думка в Києві» та ін.

1500-літньому ювілею «матері міст руських» присвячено чимало наукових конференцій, сесій, теоретичних семінарів, серед яких значного науково-теоретичного резонансу набула Всесоюзна наукова конференція «Історичні традиції духовної культури народів СРСР і сучасна ідеологічна боротьба», що відбувалась 3—5 грудня 1981 року в Києві.

Конференція об'єднала творчі інтереси і пошуки близько 400 вчених-суспільствознавців, викладачів вузів, представників творчих організацій Москви, Ленінграда, Києва, Мінська, Львова, Кишинева та інших міст країни. Її організатори — Наукова рада АН СРСР з історії суспільної думки, Наукова рада АН СРСР з проблем зарубіжних ідеологічних течій, Інститут філософії АН УРСР та Інститут соціальних і економічних проблем зарубіжних країн АН УРСР.

У роботі конференції взяли участь кандидат у члени Політбюро, секретар ЦК Компартії України О. С. Капто, кандидат у члени Політбюро ЦК Компартії України, перший секретар Київського міськкому Компартії України Ю. Н. Єльченко, завідуючий сектором Відділу науки і учбових закладів ЦК КПРС М. В. Пилипенко, завідуючий відділом науки і учбових закладів ЦК Компартії України Ф. М. Рудич, секретар Київського міськкому Компартії України Т. В. Главак, заступник Голови Ради Міністрів УРСР С. І. Гуренко.

Учасники конференції широко обговорили актуальні проблеми дослідження різних етапів розвитку вітчизняної філософії, духовної культури народів СРСР, джерела і процес формування культури Київської Русі, проаналізували роль Києва в духовному житті східнослов'янських народів у IX—XII ст., значення духовної спадщини Київської Русі для формування і дальшого розвитку суспільної думки, мови, літератури і мистецтва російського, українського і білоруського народів, розглянули характерні риси духовної культури розвинутого соціалізму. Значне місце в роботі конференції посіли питання критики буржуазних і буржуазно-націоналістичних фальсифікацій соціально-політичного і культурного розвитку радянського суспільства.

Вступним словом конференцію відкрив віце-президент Академії наук УРСР, академік АН УРСР І. І. Лукінов.

На пленарному засіданні з доповіддю «Духовне багатство соціалістичного суспільства і питання сучасної ідеологічної боротьби» виступив академік М. Б. Мітін[1]. Він охарактеризував духовну скарбницю суспільства зрілого соціалізму як унікальне зібрання вершинних досягнень світової культури, загальнолюдських духовних надбань і разом з тим як вищий, якісно новий етап у розвитку людської цивілізації. Доповідач підкреслив важливість дбайливого ставлення до прогресивних традицій кожного народу, відзначив величезний позитивний вплив культурних традицій російського народу на формування соціалістичної суспільної свідомості всіх націй і народностей нашої країни. Значне місце в доповіді було приділено критиці антикомуністичних концепцій культури, викриттю реакційного характеру буржуазних інтерпретацій ролі марксистсько-ленінської ідеології як ідейного фундаменту духовного розвитку радянського народу.

З великим інтересом була вислухана доповідь академіка Д. С. Лихачова про роль Києва і його культури в духовному житті східнослов'янських народів. Промовець всебічно розкрив значення столиці всієї Руської землі як центру національної єдності східного слов'янства, підкреслив величезну духовну владу, авторитет Києва в давньоруській державі і за її межами. Відзначаючи велику інтегруючу силу мови, фольклору, літератури і мистецтва в епоху Київської Русі, Д. С. Лихачов сформулював концепцію динамічного монументалізму, за принципами якого, на його думку, розвивались все мистецтво, література, вся політична, богословська і філософська думка, весь тогочасний «стиль життя». Духовні традиції Київської Русі відіграли важливу роль у всій наступній вітчизняній історії, сприяли культурному і політичному відродженню, а в XVII ст., як зазначив доповідач, — об'єднанню трьох братніх народів — російського, українського і білоруського в єдину державу.

Аналізові актуальних методологічних проблем діалектики історичного розвитку та взаємодії світогляду і духовної культури присвятив свою доповідь член-кореспондент АН СРСР, академік АН УРСР В. І. Шинкарук. Вивчення генезису духовної культури, її історичних типів, підкреслив він, висуває на перший план проблему вираження в культурі певного світогляду і, навпаки, — певного типу культури у формах світогляду. Це свідчить про відношення діалектичної тотожності між названими явищами. Характеризуючи особливості родової свідомості, В. І. Шинкарук визначив міфологію як історично перший спосіб духовно-практичного освоєння світу, першу форму духовного життя людини і водночас як засіб розвитку духовної культури. Доповідач обгрунтував методологічну тезу про зв'язок наступних історичних типів світосприймання з боротьбою трудящих мас і поневолених народів за своє соціальне і національне визволення. В цьому зв'язку було підкреслено, що буржуазна духовна культура, орієнтована на апологію приватновласницької свідомості, звернена в минуле і таким чином приречена на деградацію. Саме пролетаріат, суспільне буття якого є першим запереченням приватної власності і утвердженням колективних, справжніх суспільних форм спілкування і світосприймання, став історичним суб'єктом принципово нового світогляду, нової духовної культури. Духовний розвиток людства спирається на розробку і втілення у духовній культурі передових світоглядних ідей. Вищим етапом цього розвитку є формування і втілення в духовній культурі соціалізму наукового, марксистсько-ленінського світогляду.

З доповіддю про роль давньоруської спадщини у культурному розвитку російського, українського і білоруського народів виступив член-кореспондент АН УРСР Ю. Ю. Кондуфор. Він зазначив, що вивчення величезного фонду писемних і речових джерел переконливо свідчить про спільність культури російського, українського і білоруського народів, яку їм передала у спадщину давньоруська народність, що населяла Київську державу в IX—XIII ст. Звернувши увагу на недостатню розробку цієї проблеми, доповідач наголосив, що давньоруська народність зберігала культурну спільність не тільки в часи існування роздрібненості, яка почалась з 30-х років XII ст. Тому потребує коректив донині ще досить поширений погляд на період феодальної роздрібненості (XII—XV ст.) як на часи ослаблення і мало не розриву культурних зв'язків між окремими частинами Давньоруської держави. Інакше, підкреслив промовець, неможливо пояснити культурну спорідненість східних слов'ян у дальші часи. Давньоруські корені не лише живили духовний розвиток східних слов'ян, але й породжували тенденції до їх об'єднання. Вони були опорою українського народу, що героїчно протистояв натиску угорських, польських, литовських та інших феодалів. Боротьба за давньоруську спадщину, зазначив Ю. Ю. Кондуфор, була для народних мас водночас і боротьбою за визволення від іноземного панування у цьому всенародному русі обстоювалася могутня ідея східнослов'янської незалежності і свободи. Без врахування цього чинника важко зрозуміти і тим більше виявити закономірності й особливості культурного розвитку трьох братніх народів, тривалий час розз'єднаних політичними кордонами. Отже, давньоруська етнічна і культурна спадщина відіграла вирішальну роль в історико-культурному розвитку російського, українського і білоруського народів XIV—XVIII ст.

Принципові теоретичні положення, висловлені у пленарних доповідях разом з багатьма іншими питаннями і аспектами дослідження історії і теорії розвитку духовної культури, були предметом широкого об-

[1] Статті М. Б. Мітіна, Д. С. Лихачова, В. І. Шинкарука, А. М. Шлепакова, написані на основі виступів цих учених на конференції, друкуються в даному номері.

говорення, дискусій на засіданнях чотирьох секцій.

Зокрема, тематика виступів, зроблених на секції «Методологічні проблеми історії філософії і духовної культури народів СРСР», концентрувалась навколо питань методології вивчення світогляду східних слов'ян, культурно-філософської спадщини Київської Русі та мислителів XVII—XVIII ст., ідеології революційних демократів. Значну увагу було приділено актуальним проблемам дослідження історії розвитку марксистсько-ленінської філософії в СРСР, критики буржуазних фальсифікацій духовної культури реального соціалізму.

У доповіді доктора філософських наук В. А. Малініна (Москва), присвяченій методологічним проблемам історії філософії народів СРСР, в контексті сучасної ідеологічної боротьби, була розкрита актуальність поглибленого вивчення методу історико-філософських досліджень, комплексного підходу до вивчення явищ духовної культури. Порівняльну характеристику співвідношення середньовічної західноєвропейської і давньоруської культур дав у своїй доповіді доктор філософських наук І. В. Бичко (Київ). Він відзначив, що елементи візантійської і західноєвропейської культур вступали в складні відносини з давньоруською культурою, не засвоювались нею прямо, безпосередньо. Доповідач звернув увагу на методологічне значення багатьох фактів зворотного культурного впливу Давньої Русі на Західну Європу і Візантію.

Методологічним проблемам дослідження філософської думки в духовній культурі Київської Русі присвятив доповідь доктор філософських наук В. С. Горський (Київ). Спинившись на висвітленні деяких особливостей філософської думки в культурі Київської Русі він, зокрема, обгрунтував висновок, що в ту епоху сформувався своєрідний релігійно-філософсько-етичний комплекс знань, спрямований на розв'язання насамперед актуальних політичних завдань з характерною для них багатоманітністю підходів і рішень; він і визначав зміст розвитку філософської думки того періоду.

З доповіддю «До характеристики релігійно-міфологічного світогляду східних слов'ян» виступив доктор філософських наук М. В. Попович (Київ). Він зауважив, що категоріальна структура, або спосіб мислення, який є одним з найважливіших компонентів світогляду, оскільки розкриває його найістотніші риси, змінюється відповідно до культури і ці зміни можуть бути точно зафіксовані внаслідок того, що певне вираження вони дістають у стандартах пояснення світу. На думку промовця, для архаїчного світогляду (таким був світогляд стародавніх слов'ян) не властиве протиставлення «матерія — дух», «тіло — душа». Це протиставлення тільки розвивається з протиставлення «видиме — невидиме», завдяки чому в культурах такого типу спостерігається уявлення про множинність душ, тобто сутнісних сил людини. Світ слов'яни розглядали як такий, що циклічно повторюється в часі, а організацію простору і організацію часу мислення — за принципом «світового дерева».

Специфіка і розвиток елементів атеїзму в культурі східних слов'ян були темою доповіді доктора філософських наук Є. К. Дулумана (Київ). Питання спадкоємності вільнодумства і атеїзму в становленні й розвитку духовної культури російського, українського та білоруського народів розкрив доктор філософських наук В. О. Зоц (Київ).

У доповіді кандидата філософських наук В. М. Конона (Мінськ) йшлося про естетичну проблематику в системі філософської і художньої культури Київської Русі. Підкреслювалося, що найперспективнішим методом вивчення філософських і естетичних уявлень, характерних для середньовічних за своєю структурою давньоруських писемних пам'яток, є не «вичленення» окремих аспектів світогляду, а відтворення його як цілісності зі врахуванням органічного взаємозв'язку його окремих компонентів (онтологічних, гносеологічних, етичних, естетичних та ін.).

На методологічних проблемах аналізу процесу формування і розвитку етичної культури у Київській Русі зосередив увагу кандидат філософських наук І. В. Іваньо (Київ). Він розглянув передумови та деякі загальні закономірності розвитку поглядів на сутність, значення моральності й моральних норм у давньоруському суспільстві. Доповідач схарактеризував джерела етичної думки, умови взаємодії і протиборства народної етики і християнської моралі в часи Київської Русі, моменти зв'язку етичних ідей з естетичними уявленнями тої епохи.

Тему «Давньоруські тексти як джерела історико-філософського дослідження (методологічний аспект)» висвітлив кандидат філософських наук М. М. Громов (Москва). Він проаналізував найбільш яскраві й типові давньоруські джерела різних жанрів: «Повесть временных лет», «Житие Феодосия Печерского», «Пчелу», «Беседу ума и души» Максима Грека, апокрифічне сказання про створення Адама, а також спинився на методологічних аспектах вивчення філософського змісту пам'яток вітчизняної середньовічної писемності.

Доктор філософських наук Н. І. Стяжкіна і доктор історичних наук Р. А. Симонова (Москва) розповіли про розвиток логічних ідей на Русі в часи середньовіччя. Автори наголосили на значенні дослідження логічного трактату Феодора Раїфського, що входить до складу давньоруського «Изборника Святослава» 1073 р., на поширені на Русі «Діалектики» І. Дамаскіна, логіки Авіасафа, Маймоніда, показали, яку велику роль відіграли Києво-Могилянська і Московська слов'яно-греко-латинська академії у систематичному вивченні логіки у вітчизняних вищих учбових закладах.

Характеристиці культурно-філософської спадщини Києво-Могилянської академії і критиці її фальсифікаторів присвятила доповідь доктор філософських наук В. М. Нічик (Київ). Вона наголосила на важливому значенні вивчення академічних курсів для філософів, істориків мови та літератури, математики і природознавства, вказала на значний інтерес зарубіжних учених до проведених у нашій країні досліджень ду-

ховної спадщини професорів Києво-Могилянської академії. Даючи оцінку змістові філософських і полемічних творів, написаних ученими академії, доповідач звернула увагу на відображенні у філософських курсах академії кризи, розкладу середньовічного церковно-теологічного світогляду, на наявність у них поряд зі значними елементами схоластики філософських ідей, що тяжіли до вчень, притаманних періодам Відродження, Реформації, раннього Просвітництва. У доповіді було відзначено досить високий рівень полеміки, яку професори академії провадили з ідеологами унії та католицизму, вплив розроблених ними ідей на дальший розвиток вітчизняної філософської думки. Коротко схарактеризовані основні завдання вивчення вітчизняної духовної культури.

Методологічні проблеми дослідження культурних зв'язків східнослов'янських народів у період розвинутого феодалізму були темою доповіді кандидата філософських наук Г. Я. Голенченка (Мінськ). Він висловив думку про те, що в структурі культурних зв'язків з Росією основна роль належала опосередкованим культурним контактам, пов'язаним з дипломатичною, торговою і церковно-релігійною діяльністю.

Професор І. Я. Щипанов (Москва) спинився на деяких спірних питаннях в оцінці єретичних напрямів в Росії XIV—XVI ст. Він піддав аргументованій критиці погляди окремих істориків вітчизняної філософії про її нібито синкретичний характер. Промовець розкрив питання про ідейних попередників декабристського руху і показав безпідставність концепції сучасних буржуазних істориків про аристократично-олігархічну групу верховників XVIII ст. як попередників дворянських революціонерів початку XIX ст. І. Я. Щипанов рішуче заперечив думку тих, хто принижує діалектику і філософський матеріалізм революційних демократів, і наголосив, що філософські погляди російських революційних демократів є найвищим досягненням домарксистської філософії.

Дві доповіді на секційному засіданні були присвячені висвітленню питань ідеології революційних демократів. Доктор філософських наук А. Д. Коснічев (Москва) висвітлив ідейно-філософські зв'язки російських і українських революційних демократів; доктор філософських наук Є. А. Скрипильов (Москва) схарактеризував революційних демократів як поборників дружби російського і українського народів.

Ряд актуальних методологічних проблем історії марксистсько-ленінської філософії в СРСР висвітлив доктор філософських наук Б. В. Богданов (Москва). Доповідач підкреслив, що головним напрямом сучасних спотворень історії марксистської філософії є антиленінізм, так званий неомарксизм, який зливається з антикомунізмом.

Доповідь на тему «Великий Жовтень і і розвиток марксистсько-ленінської філософії» зробив кандидат філософських наук П. Т. Манзенко (Київ). Він розкрив значення перемоги Великої Жовтневої соціалістичної революції, встановлення Радянської влади і діяльності Комуністичної партії в подоланні ідеалістичних і метафізичних поглядів у свідомості людини, у перетворенні діалектико-матеріалістичної філософії в теоретичну основу світогляду трудящих, показав розвиток філософської культури українського народу за останні десятиріччя.

Про розквіт духовної культури Радянської Білорусії і неспроможність її фальсифікаторських спотворень буржуазними ідеологами йшлося в доповіді члена-кореспондента АН БРСР Є. М. Бобосова (Мінськ).

З критикою «марксологічних» фальсифікацій духовної культури реального соціалізму виступив кандидат філософських наук В. О. Курганський (Київ). Промовець наголосив на підвищеній актуальності наукового спростування численних спроб «іманентної» критики марксизму-ленінізму, адже за останні десятиріччя буржуазне «марксознавство» еволюціонувало від академічної «катедермаксології» до ідеологічно витонченої, наступальної форми антикомунізму.

Ряд вчених виступили з науковими повідомленнями. Кандидат філософських наук Т. І. Адуло (Мінськ) висвітлив проблему загального і особливого в історії прогресивної філософської думки російського, українського й білоруського народів другої половини XIX — початку XX ст. Ідейна єдність філософії Просвітництва в Росії і на Україні (друга половина XVIII — початок XIX ст.) — тема повідомлення кандидата філософських наук Г. М. Чабан (Львів). Кандидат історичних наук С. О. Подокшин (Мінськ) розглянув питання про типологію соціально-політичної думки епохи Відродження в Білорусії. Він, зокрема, спинився на характеристиці двох типів соціально-політичної філософії згаданої епохи — помірковано-гуманістичного і радикально-гуманістичного. Роль неоплатонізму в розвитку духовної культури російського і українського народів в епоху середньовіччя розкрив кандидат філософських наук І. В. Паславський (Львів).

Змістовні повідомлення зроблені з малодослідженої проблематики історії духовної культури Київської Русі. Зокрема, В. О. Андрушко (Київ) спинився на значенні «Ареопагітик» у вітчизняній культурі XV — XVIII ст., дійшовши висновку про подолання традиційного православно-візантійського напряму в окремих курсах Києво-Могилянської академії, що пояснюється популярністю і поширенням ідей раціоналістичної філософії XVII — XVIII ст.

Висвітленню різних аспектів історії духовної культури Київської Русі та філософської спадщини Києво-Могилянської академії були присвячені виступи кандидатів філософських наук М. Д. Роговича (Львів), І. С. Захари (Львів) і Я. М. Стратій (Київ), а також Б. А. Головка (Київ), Б. М. Рисова (м. Бровари, Київська область).

Про методологічне значення вивчення моральних уявлень в Київській Русі говорила кандидат філософських наук І. О. Одоховська (Одеса). Специфіку фольклору як одного з джерел давньоруської духов-

ної культури схарактеризувала кандидат філософських наук А. К. Бичко (Київ). На питанні про утвердження на Україні гуманістичної традиції Київської Русі в трактуванні образу жінки спинилася кандидат філософських наук М. В. Кашуба (Львів). Проблемі предметно-смислової визначеності формоутворень культури і меж їх міграції був присвячений виступ Ю. А. Іщенка (Київ), а реформаційні тенденції братського руху на Україні і в Білорусії розкрив Л. Б. Пилявець (Київ). Кандидат філософських наук О. Ф. Замалеєв (Ленінград) розкрив значення язичницької спадщини у духовній культурі Київської Русі, розвиток якої, підкреслив доповідач, незважаючи на значні болгаровізантійські впливи, здійснювався на національній основі.

Деякі особливості давньоруської філософії історії проаналізувала О. М. Сирцова (Київ). Вона відзначила, зокрема, домінуючий інтерес мислителів Давньої Русі не так до поняття часу, як до поняття простору історії, специфічно літописний спосіб співвідношення індивідуальної, династичної і народної долі в історичній події.

У центрі уваги учасників другої секції було всебічне розкриття історичної ролі культури Київської Русі у формуванні й зближенні духовних культур російського, українського й білоруського народів. Значний інтерес викликали теми: генезис і ранні форми економічної і філософської думки, загальної культури східних слов'ян, оцінки основоположниками марксизму-ленінізму історико-культурного потенціалу Київської Русі, критика буржуазно-націоналістичних і сіоністських спотворень в питаннях походження, формування і сучасного розквіту трьох братніх народів.

Доктор історичних наук М. Ф. Котляр (Київ) зробив доповідь про значення зародження східнослов'янської єдності для історичного розвитку давньоруської народності. Ідея єдності Русі, стверджував він, була провідною як у свідомості князів, що ворогували між собою і обгрунтовували свої загарбницькі зазіхання необхідністю поновлення втраченої єдності давньоруської держави, так і в писемних і фольклорних пам'ятках епохи феодальної роздрібненості.

Кандидат філософських наук Л. В. Поляков (Москва) спинився на аналізі деяких особливостей поглядів К. Маркса на історію давньоруської держави, найповніше поданих у таких працях основоположника наукового комунізму, як «Секретна дипломатична історія XVIII ст.» і «Економічні рукописи 1857—1858 рр.» К. Маркс, спираючись на доступну йому на той час історіографію Київської Русі, вважав, що давньоруська державність поєднувала в собі загальноєвропейські й специфічно-слов'янські риси організації державної влади. Це зумовлювалося, з одного боку, норманським впливом, а з другого — збереженням традиційної слов'янської общини, яку К. Маркс трактував як модифікацію східної.

Н. Н. Гринев (Новгород) відзначив важливість всебічного (археологічного, нумізматичного, топонімічного, лінгвістичного) вивчення старожитностей північних земель, що дозволило істотно доповнити традиційне дослідження зародження східнослов'янської державності переважно на матеріалах південних районів середньовічної Русі. У доповіді «Світова історія в працях давньоруських книжників» доктор філософських наук О. В. Творогов (Ленінград) вказав на дві магістральні лінії розвитку давньоруської хронографії старшого періоду, які беруть свій початок у Київській Русі: одна — від перекладів в XI ст. хронік Амартола і Малали, друга — від складеного тоді ж на основі вказаних перекладів порівняно самостійної компіляції «Хронограф по великому изложению». Ці обидві лінії об'єдналися в XV ст. в досить досконалу на той час хронологічну компіляцію «Летописец эллинский и римский» другої редакції, яка в свою чергу стала основним джерелом такого найвищого досягнення давньоруської хронографії, як «Русский хронограф» (поч. XVI ст.). Доповідач підкреслив постійний інтерес давньоруських книжників до всесвітньої історії і їх глибоку обізнаність у ній.

Аналізу економічної думки Київської Русі, тобто звертанню в письмових пам'ятках того часу до характеру виробничих відносин, присвятив свою доповідь доктор економічних наук В. В. Орешкін (Москва). Кандидат історичних наук Р. П. Макейкіна (Новгород) — «Про вивчення культурних зв'язків Києва і Новгорода X—XII ст. в історичній літературі» — довела положення про вирішальне значення в процесі формування єдиної давньоруської культури звернень до кращих зразків Київської Русі, майстри якої сприйняли найбільш цінні відкриття візантійського і романського мистецтва. У світлі цього наукового висновку вона розглянула питання про культурні зв'язки Києва і Новгорода X—XII ст. у галузі архітектури, живопису, літописання і ремесла.

Розкриття еволюції ідеї свободи в аспектах відношень «людина — природа», «людина — мистецтво», «людина як представник своєї держави» було основною темою доповіді доктора філософських наук І. П. Головахи (Київ). В ній, зокрема, відзначалося, що порівняльний аналіз фольклорних пам'яток і писемних оригінальних творів Давньої Русі свідчать про якісний стрибок в еволюції ідеї свободи в суспільній свідомості при переході від родоплемінної до політичної організації східних слов'ян. Як виявлення прогресу в свідомості суспільної і особистої свободи кваліфікувалася стійка історична тенденція до посилення мотивів протесту проти пригнобленого стану. Вказувалось також на можливі зрушення в XIII—XIV ст. в усвідомленні свободи державного суверенітету.

Трактуванню етичної проблематики в літературних пам'ятках Київської Русі присвятила виступ Н. Ф. Пікулик (Львів), яка вказала на деякі історично-своєрідні риси етичної думки того часу, на те, що, незважаючи на перехрещення в духовній культурі Київської Русі язичницького і християнського світоглядів, панівним був останній; він і визначав також домінуючі етичні уявлення.

Кандидат історичних наук М. Б. Сверд-

лов (Ленінград) розглянув відношення історичного факту і епічного образу, перетворення історичного в епічне. Без з'ясування цієї важливої проблеми, підкреслив він, неможливо з достатньою мірою наукової коректності поновити історичні реалії, відображені в епосі, зокрема реалії давнього Києва, образ якого є головним композиційним центром у фольклорі.

Про виняткове значення традицій давньоруського літописання для формування білорусько-литовської середньовічної історіографії говорилося у виступі В. А. Чемерицького (Мінськ). Підкреслювалася також типологічна подібність принципів відображення дійсності в давньоруському і білорусько-литовському літописаннях.

На секції заслухано також доповіді і повідомлення про деякі аспекти ставлення до культури Київської Русі на Україні у XVI—XVIII ст. Доктор історичних наук Я. Д. Ісаєвич (Львів) поділився досвідом вивчення стародрукованих видань літературних пам'яток Київської Русі, зазначивши, що для цих видань підбиралися праці, які зберегли актуальність, викликали живий інтерес читачів XVI—XVII ст.

Про високу оцінку культури Київської Русі відомим ученим і суспільним діячем першої половини XVII ст. И. Кононовичем-Горбацьким говорилося у повідомленні А. А. Коркішка (Ворошиловград). Протиставляючи пропагандистському натискові уніатства боротьбу за збереження і розвиток національної культури, передова суспільна українська думка, зокрема в особі Кононовича-Горбацького, зверталася до культурної спадщини Київської Русі. Для нього Київська Русь була ідеалом держави, орієнтація на який пронизує наукову і суспільну діяльність цього вченого.

Значення давньоруської культури для розвитку суспільної думки на Закарпатській Україні показав І. Ю. Кашула (Ужгород). Це значення полягало не лише в тому, що у надрах давньоруської культури був створений багатющий фонд ідейних цінностей, до яких постійно зверталися закарпатські вчені, але й у тому, що вона цементувала протягом віків усвідомлення спільності з російським і українським народами.

Е. В. Жулинська (Київ) розповіла про філософсько-соціологічні погляди Ю. Крижанича, який був великим історіографом, політичним мислителем, автором філософсько-історичної концепції необхідності слов'янського відродження.

Взаємозв'язок передової природничонаукової думки Росії, України і Білорусії середини XVIII ст. показав кандидат філософських наук А. Я. Цукерман (Мінськ). Роль Київського університету та інших вищих учбових закладів України в розвитку науки в Молдавії було розкрито у доповіді доктора філософських наук А. І. Бабія (Кишинів). Висвітленню організації наукових зв'язків учених Радянського Союзу в розробці проблем марксистсько-ленінської філософії у перші роки Радянської влади присвятив свій виступ кандидат філософських наук А. Т. Павлов (Москва).

Питання фальсифікації духовної культури радянського народу сучасними сіоністами були предметом розгляду В. І. Широкова (Київ). На великому фактичному матеріалі показано безпідставність сіоністських тез про «нерівноправність» національних культур народів СРСР, про «насильницьке насадження» російської мови та ін.

Широке коло питань, пов'язаних з дослідженням мови, літератури і мистецтва Київської Русі, їх впливу на розвиток мовно-естетичної культури східнослов'янських народів обговорено вченими на третій секції. Як наголошувалось у виступах, відображення багатьох елементів форм і змісту фольклорних джерел, визначних творів живопису, архітектури Русі IX—XII ст. в художньо-естетичних уявленнях російського, українського і білоруського народів є неспростовним доказом їх етнокультурної однокорінності, аргументом проти буржуазно-націоналістичної концепції «відрубності» української нації та ін.

Робота секції розпочалась доповіддю доктора філософських наук В. П. Іванова (Київ) «Традиція як форма наступності культурного розвитку». Філософський аналіз історичного розвитку культури, зазначив промовець, неминуче ставить питання про традицію як особливий механізм трансляції культурних цінностей і надбань. Традиція виникає як форма міжпоколінного зв'язку суб'єктів культурного розвитку, за допомогою якої відбувається запозичення минулого досвіду і його актуалізація в реальному культурному житті суспільства. Традиція є однією з умов нарощування творчого потенціалу культури, культурного прогресу. Але, оскільки культурні запозичення бувають або стихійними (позасвідомими), або усвідомленими і критичними, у зміст традицій можуть входити як прогресивні, так і архаїчні елементи. Відбір і збереження найцінніш ого змісту традицій, збагачення традицій і традиціоналізація нових надбань, підкреслив В. П. Іванов, є важливим моментом культурного процесу, на що вказував В. І. Ленін.

Значну кількість доповідей і повідомлень присвячено розвиткові літератури Київської Русі і її традиціям у російській, українській і білоруській літературах.

Доктор філологічних наук В. Л. Микитась (Київ) показав, що писемність Київської Русі дала тверду основу і могутній заряд для розвитку всіх трьох братніх літератур в період формування і становлення націй, національних мов і культур. Традиції літератури Київської Русі плідно продовжувались у давній і новій російській, українській і білоруській літературах.

«Традиції літератури Київської Русі в українській літературі XVII ст.» — тема доповіді кандидата філологічних наук Г. І. Павленко (Київ). На основі вивчення і зіставлення матеріалів анонімної пам'ятки «Сказание и страсть и похвала святым мученикам Борису и Глѣбу» (середина XI—початок XII ст.) і українських версій житійних оповідей про Бориса і Гліба із рукописних збірок XVII ст. доповідач резюмує, що українська агіографія XVII ст. активно засвоювала художньо-естетичну спадщину Київської Русі, трансформуючи її в барокових формах.

У доповіді «Київ в українській поезії кінця XVI—XVIII ст.» кандидат філологічних наук В. І. Крекотень і М. М. Сулима (Київ) дали художньо естетичну оцінку віршам Г. Смотрицького, К. Саковича, Ф. Євлевича, А. Митури, Ф. Прокоповича, М. Довгалевського, І. Максимовича, П. Конюскевича та ін., де оспівується, описується або згадується місто Київ. Доктор філологічних наук Г. М. Мойсеєва (Ленінград) у доповіді про роль Києво-Могилянської академії у розвитку східнослов'янської літератури на конкретному матеріалі розкрила ряд аспектів дальшого вивчення ролі Києво-Могилянської академії як першого позастанового вищого навчального закладу, що дав перших у Росії вчених — представників різночинної інтелігенції.

Виступили кандидати філологічних наук: В. П. Колосова (Київ) — «Нововідкритий автограф Мелетія Смотрицького» — проаналізувала рукописний запис на друкованій книзі М. Смотрицького «Апологія» (Дермань, 1628 рік); Т. В. Буланіна (Ленінград) — розкрила тему «Твір Георгія (Хіровська) «О образѣх» і перспектива його вивчення. «Дослідження рукописної традиції цієї єдиної давньоруської пам'ятки теорії літератури, яка включалася до різноманітних збірників, допоможе зрозуміти, яке місце цей твір посідає у культурі Давньої Русі. Про становлення білоруської культури і літератури епохи Відродження і традиції Київської Русі говорив кандидат філологічних наук В. І. Дорошкевич (Мінськ). На його думку, вивчаючи білоруську культуру епохи Відродження, слід враховувати передусім два моменти: в культурному житті України, Білорусії та Росії аж до XVII ст. не було різкого розриву з багатющими традиціями Київської Русі; білоруські й українські гуманісти, просвітники й літописці Білорусії, України, Росії усвідомлювали єдність історичної долі трьох братніх народів як східнослов'янської спільності.

Кілька повідомлень присвячено мовній взаємодії і текстологічному аналізові давньоруських пам'яток. Зокрема, кандидат філологічних наук Т. К. Чорторизька (Київ) спинилась на динаміці взаємодії і взаємозбагачення української і російської мов. На основі аналізу мовних даних зроблено обгрунтований висновок про творчий характер українсько-російської мовної взаємодії, що незмінно приводить до збагачення контактуючих мов, до активізації їх потенціальних можливостей слово- і формотворення, до удосконалення їх структури. Як було наголошено, це свідчить про неспроможність буржуазних фальсифікацій радянської мовної дійсності. Д. С. Іщенко (Одеса) проаналізував давньоруську рукописну традицію перекладів повчань Феодора Студита, знаменитого візантійського автора кінця VIII — початку IX ст., твори якого були відомими на Русі в перекладі вже в XI ст., після введення Студійського уставу. Аналіз тексту, зазначив промовець, дає підстави вважати, що переклад був зроблений у Києві. Кандидат філологічних наук А. М. Молдован (Москва) показав значення переробок твору урочистого красномовства «Слово о законе и благодати» Іларіона для визначення аутентичних рис його протографа. Т. А. Алексеєва (Москва) наголосила, що дослідження текстів «Слів» К. Туровського за списками XIV—XVI ст. дозволяють простежити зміну складу лексики давньоруської літературної мови протягом XII—XVIII ст. А творча спадщина «златословесного» К. Туровського, що донесла до нас свідчення про високий рівень і самостійність культури Давньої Русі, потребує пильного її вивчення істориками, літературознавцями, мовознавцями і філософами.

Чимало доповідачів акцентували увагу на дохристиянському періоді розвитку духовного життя давніх слов'ян. Кандидат філологічних наук Т. Б. Лукинова (Київ) в доповіді про духовну культуру давніх слов'ян зазначила, що багато слів сучасних слов'янських мов, які з'явилися в сиву давнину і досі зберігають інформацію про деякі особливості життя, світогляд і уявлення людей, що створили ці слова. На основі аналізу деяких термінів і слів демонструється наявність у мові слідів давніх язичницьких культів — культ предків і культ вогню.

Кандидат філологічних наук Л. А. Астаф'єва (Москва) повідомила про вивчення генетичної спільності східнослов'янської фольклорної поетики. Використання методу системно-кількісного аналізу дозволяє виявити найважливіші представницькі компоненти — стійкі визначальні сполуки, що являють собою систему художньо-образотворчих констант, які належать до загальнослов'янського фонду. Доповідь кандидата філологічних наук В. Ю. Франчук (Київ) «Відображення дохристиянських уявлень східних слов'ян у мові Київського літопису» містила аналіз лексики і фразеології, пов'язаних з позначенням понять і обрядів, що були характерними для доби язичництва. Наприклад, з культом предків тривалий час був пов'язаний обряд називання новонароджених не церковними, а давньоруськими іменами.

Певне місце у доповідях і повідомленнях було відведено філософсько-світоглядній тематиці, що дістала відображення в давньоруській літературі. Доктор філософських наук А. С. Клевченя (Мінськ) зробив доповідь про ідейну спадщину одного з найвидатніших мислителів Київської Русі Кирила Туровського, який стояв біля джерел культури білоруського народу. У його творах, незважаючи на релігійний зміст, є заклик до єдності руських князів, висловлені ідеї про світобудову, відношення світу і бога, людини і бога, логічного і художнього та ін. Доктор філологічних наук П. П. Охрименко (Суми) «Прояви гуманізму в літературі Київської Русі як симптом Відродження у східних слов'ян» доводив, що джерела гуманізму східних слов'ян беруть свій початок ще в Київській Русі, зокрема в її літературі. Вони чітко виявилися на початку XII ст., стали симптомом Передвідродження і наступного Відродження у східних слов'ян. Про ранні етапи розвитку філософської культури в Київській Русі говорилося у доповіді кандидата філософ-

ських наук М. К. Гаврюшина (Москва) — «Діалектика» Іоанна Дамаскіна на Русі», окремі розділи якої з'явилися у слов'яно-руському перекладі вже в XI ст. в «Изборнику Святослава 1073 р.». Цей переклад свідчив про одну з перших вдалих спроб знайти для абстрактних філософських понять відповідні вислови у рідній мові, тобто створити національну наукову термінологію.

Кандидат філософських наук В. Д. Литвинов (Київ) розглянув еволюцію естетичних функцій риторико-поетичних тропів і фігур в XI—XVIII ст., проаналізував маловивчені пам'ятки естетичної думки Київської Русі — трактат Георгія Хуровська (Хіровська), «О образѣх» та рукописні латиномовні риторики Києво-Могилянської академії.

Л. У. Звонарьова (Москва) розкрила гуманістичні традиції давньобілоруської літератури у творчості визначного вітчизняного мислителя Симеона Полоцького.

Значна частина доповідей і виступів присвячена давньоруському мистецтву і зодчеству. І. А. Голованъ (Київ), говорячи про розписи Київської Софії як одне із джерел вивчення культури Давньої Русі XI ст., наголосила на актуальності проблеми персоніфікації відкритих у 60-х роках понад 500 фрескових зображень, зроблених у XI ст. Аналізові світоглядного, етико-естетичного значення теми була присвячена доповідь кандидата мистецтвознавства Е. А. Гордієнко (Ленінград).

У доповіді доктора філологічних наук Л. П. Жуковської (Москва) йшлося про популярність серед усіх верств населення Русі Статей Прологу про Київ і будівничу діяльність Ярослава Мудрого. Відзначено, що під різними датами у Прологу говориться раніше, ніж у відомих літописах, наприклад, про побудову церкви на честь Софії, описується любов Ярослава до читання і створення ним бібліотеки та ін. А. К. Леонова (Мінськ) обгрунтувала висновок, що кам'яні іконки Полоцької землі являють собою пам'ятки декоративно-прикладного мистецтва Київської Русі, свідчать про спільність історичного і культурного розвитку давньоруських міст і земель.

У повідомленні кандидата мистецтвознавства О. В. Терещатової (Мінськ) проведена думка, що історія монументального живопису Білорусії починається з пам'яток епохи Київської Русі. Про це, зокрема, свідчать окремі композиції, зображення фігур, схема розміщення розписів фресок Спасо-Євфросиніївської церкви у Полоцьку.

Були також заслухані доповіді доктора мистецтвознавства І. О. Подобедової (Москва) — «Київський живопис XI ст.» (за даними мініатюр), кандидата мистецтвознавства А. І. Комича (Москва). — «Деякі особливості Софії Київської» і кандидата мистецтвознавства Д. В. Степовика (Київ) — «Розвиток художніх зв'язків російського, українського і білоруського народів».

Духовний світ розвинутого соціалізму і критика його фальсифікаторів — комплексна тема, що була обговорена на четвертій секції. В доповіді доктора філософських наук В. В. Косолапова (Київ) «Міжнародне співробітництво і право людини на розвиток духовної культури» зазначалося, що духовна культура людства — це сукупність створених внаслідок доцільної діяльності людей предметів мистецтва, художніх образів, наукових і професіональних знань та ін.

Найпершою умовою розвитку духовної культури людства, наголосив доповідач, є забезпечення міцного миру. Програма миру на 80-ті роки, розроблена XXVI з'їздом КПРС, передбачає заходи по зміцненню миру, ліквідації осередків міжнародної напруженості. Тільки забезпечення загального миру, припинення гонки озброєнь, революційне оновлення соціального обличчя світу можуть повною мірою забезпечити права людини на духовний розвиток.

У доповіді «Проблеми інтернаціоналізації соціалістичного способу життя і сучасна ідеологічна боротьба» доктор філософських наук В. Г. Смолянський (Москва) розкрив особливості ідеологічного протиборства навколо проблем способу життя. Нападки проти країн соціалізму відбуваються у формах ідеологічних диверсій, спрямованих на дискредитацію соціалізму на міжнародній арені, створення кризових міжнародних ситуацій, фальсифікацію внутрішнього життя соціалістичних націй. Однак всупереч твердженням буржуазних ідеологів, наголосив промовець, у нашій країні відбувається зближення соціалістичних націй, розвиток інтернаціонального за своєю суттю радянського способу життя. Доктор філософських наук В. М. Іванов (Москва) у доповіді «Критика буржуазних фальсифікацій духовних і політичних цінностей розвинутого соціалістичного суспільства» відзначив, що перед соціологами стоїть завдання глибше розкрити соціальний механізм освоєння і розвитку духовних цінностей. Це особливо актуально в зв'язку зі зростаючим потоком фальсифікацій духовних і політичних цінностей розвинутого соціалізму, які формуються під впливом соціалістичного способу життя. У зв'язку з посиленням ідеологічного тиску буржуазної пропаганди на свідомість трудящих соціалістичних країн необхідно посилити наступальність усіх форм боротьби проти ідеології антикомунізму.

Критиці буржуазних культурологічних концепцій суспільного розвитку в СРСР була присвячена доповідь доктора філософських наук П. С. Гуревича (Москва). Автори цих концепцій, зазначив доповідач, не вивчають духовної культури загалом, а вирізняють певну ознаку цивілізації. Усім «радянологам» притаманний спотворений підхід до явищ реального духовного життя. П. С. Гуревич наголосив на необхідності позитивної розробки теорії культури зрілого соціалізму як головної умови успішної критики буржуазних фальсифікацій.

У доповіді доктора філософських наук І. Т. Якушевського (Ленінград) «Неспроможність радянологічних трактувань діалектики національного й інтернаціонального при соціалізмі» було піддано критичному аналізові деякі загальні тенденції і напрями радянологічних інтерпретацій культури соціалістичного суспільства: твердження про «урізану культуру», що існує буцімто «в суворо обмежених рамках»; про «переваги»

методологічного «плюралізму» та ін. Разом з тим були показані суперечності між радянологами, неспроможність стати на платформу об'єктивних тлумачень культури соціалізму.

Критикуючи плюралізм як світоглядний і методологічний принцип сучасної буржуазної ідеології, кандидат філософських наук Н. П. Поліщук (Київ) зосередила увагу на аналізі «речового», спотвореного характеру капіталістичних суспільних відносин. На прикладі конкретних ідеалістичних концепцій («філософії процесу», «критичного раціоналізму») показано, що в сучасній буржуазній ідеології поняттю «плюралізм» належить функція теоретичного і світоглядного «фокусу», в якому відображується метафізичність, еклектизм сучасного буржуазного філософського мислення.

Кандидат технічних наук А. М. Гончаренко (Київ) обгрунтував тезу про актуалізацію проблеми виживання людини як біологічного виду внаслідок реальної загрози існуванню людства, яку породжує агресивна мілітаристська політика імперіалізму. У доповіді «Неспроможність міфу західної історіографії про «цивілізаторську місію» Австрії в розвитку духовної культури західноукраїнських земель» кандидат філософських наук А. С. Романець (Чернівці) показав, що міф про «цивілізаторську місію» Австрії грубо спотворює історичне минуле західноукраїнських земель. Ідеалізуючи минуле, його автори намагаються на цьому штучному фоні показати в спотвореному вигляді розквіт духовної культури трудящих західноукраїнських земель в радянський час. Західні і націоналістичні історіографи особливу активність виявляють в галузі фальсифікації минулого і сучасного Північної Буковини. Розвінчанню цих ворожих вигадок, зазначив А. С. Романець, слід приділити більшу увагу. У доповіді кандидата історичних наук Л. А. Брутяна (Москва) «Культурне зближення радянських союзних республік і неспроможність буржуазних фальсифікацій цього процесу» відзначено, що культурне зближення соціалістичних націй пов'язане з процесом інтернаціоналізації, який намагаються заперечувати буржуазні ідеологи. Автор спинився на розгляді питання про зближення рівнів розвитку культур народів нашої країни.

Доктор філософських наук Г. В. Осипов (Москва) присвятив доповідь критиці буржуазних філософсько-соціологічних доктрин соціального прогресу в умовах розвинутого соціалізму. Буржуазна соціологія, зазначив промовець, підміняє соціальний розвиток концепцією соціальних змін. Заперечуючи соціальний прогрес в умовах розвинутого соціалізму, буржуазні теоретики стверджують, що соціальні зміни можливі лише на капіталістичній основі. Це положення обстоюється в концепціях «вестернізації» і «європеїзації», які були піддані критиці в доповіді.

Кандидат історичних наук Л. Д. Болотова (Москва) розкрила безпідставність спроб буржуазних соціологів протиставити процесам інтеграції соціалістичних країн концепцію так званої дивергенції.

Кандидат філософських наук В. Б. Лях (Київ) показав антигуманістичну сутність буржуазної духовної культури. Він проаналізував спотворені форми соціально-культурної життєдіяльності, вузькоутилітарну спрямованість буржуазної духовної культури, спроби вивести її з кризи, зазначив доповідач, не виходять за рамки абстрактних побажань типу «гуманізації» техніки або «змін» у свідомості людини.

У повідомленні кандидата філософських наук Н. Я. Горбача (Львів) «Критика буржуазно-націоналістичних інтерпретацій розвитку української духовної культури» підкреслювалося, що сучасні буржуазно-націоналістичні концепції історії розвитку духовної культури на Україні, які протиставляють українську духовну культуру культурам братніх східнослов'янських народів — російського і білоруського, демонструють свою повну творчу неспроможність зробити предметом розгляду провідні тенденції культурного будівництва в УРСР та інших братніх республіках. Кандидат філософських наук О. М. Соболь (Київ) наголосила на важливості марксистської критики сучасних буржуазних культурологічних концепцій, що найбільш вороже виступають проти ідеології нашого суспільства, діалектико-матеріалістичного розуміння проблем людини і культури. Перше місце серед них посідає «новий» (або «прогресивний») консерватизм.

З повідомленнями виступили: К. Ю. Райда (Київ) — «Суть ідейних інтерпретацій культурних явищ в сучасній буржуазній естетиці»; А. М. Єрмоленко (Київ) — «Буржуазна філософія в пошуках раціональних основ капіталізму».

У доповіді «Жовтнева революція, зростання політичної свідомості, ідеологічна боротьба» доктор філософських наук В. В. Мшвеніерадзе (Москва) відзначив, що саме Жовтнева революція поклала початок свідомому прилученню трудящих до масової політичної діяльності. Вона поставила на міцну основу наукове розуміння політичного ідеалу і політичної мети, показала реальну можливість їх здійснення. Подолання існуючих при капіталізмі різноманітних форм відчуження людини — економічного, морального, релігійного, політичного та ін. — реальне здійснення соціально-культурної і політичної емансипації є справжнім розв'язанням суперечностей між сутністю й існуванням людини.

З доповіддю «Інтернаціоналізм соціалістичної культури і неспроможність її буржуазних інтерпретацій» на заключному пленарному засіданні виступив член-кореспондент АН УРСР А. М. Шлепаков (Київ). Він відзначив неминущу значущість інтернаціоналізму, його практичну цінність на всіх етапах руху трудящих по шляху соціального прогресу і національного визволення. В ході історії, зазначив доповідач, видозмінювалися попередні форми інтернаціоналізму і з'являлися нові, але необхідність у постійному зміцненні його принципів залишалась незмінно.

А. М. Шлепаков проаналізував глибокі корені інтернаціоналізму в духовній культурі радянського народу. Зокрема, було наголо-

шено, що в передовій культурі минулих епох звучали інтернаціональні мотиви, помножуючи у свідомості наших народів добрі почуття до пригнічених і принижених народів інших країн. Великий Жовтень збагатив суспільну свідомість справді інтернаціональними переконаннями на міцній класово-пролетарській основі.

Інтернаціоналістські позиції соціалістичної культури є об'єктом атак радянологів, які намагаються всіляко відгородити західного читача від її ідейного, етичного й естетичного впливу.

З доповіддю «Взаємозв'язок і спільність філософських культур народів СРСР в XVIII — XX ст. в світлі сучасної ідеологічної боротьби» виступив член-кореспондент АН СРСР М. Т. Іовчук.

На етапі розвинутого соціалізму, зазначив він, існує і всебічно розвивається багатонаціональна, інтернаціоналістська за духом і комуністична за спрямованістю єдина духовна культура радянського народу. Її світоглядно-методологічну основу становить культура філософська.

Філософська культура радянського народу — органічна складова частина інтернаціональної філософської культури реального соціалізму, світового комуністичного і робітничого руху. Вона спирається на ідейні підвалини марксистсько-ленінської ідеології, являє собою синтез діалектико-матеріалістичного світогляду, методу революційного мислення і революційної дії, розвивається в комплексі філософських знань — у галузях теорії пізнання, логіки, методології, філософії, історії, соціології, логіки, естетики та атеїзму.

В історії філософських культур, наголосив М. Т. Іовчук, в кінцевому підсумку відображається боротьба класів, зіткнення прогресивних і консервативних соціальних ідеалів. Водночас філософським ідеям притаманні історична наступність, відносна самостійність, здатність бути чинником спілкування, впливати на філософську культуру інших народів.

У доповіді було зроблено аналіз найважливіших течій філософської думки російського, українського і білоруського народів у XVIII — XIX ст.; показано, як у вітчизняній філософії відбувався процес боротьби матеріалістичного та ідеалістичного напрямів, визволення від гніту релігійних догм, переходу на позиції науки і світської освіти. Передові течії філософської думки братніх народів стверджували просвітницькі і антифеодальні ідеї, ставали на грунт матеріалізму, складали ідеологічну основу визвольних рухів.

Закономірно, зазначив доповідач, що здійснювані російськими, українськими, білоруськими мислителями разом з прогресивними діячами інших народів нашої країни пристрасні пошуки наукового світогляду, шляхів народного визволення наближали соціально-філософську думку Росії до марксизму, до філософії діалектичного та історичного матеріалізму. Більшовицька партія, озброєна науковою теорією, яку збагатив геній В. І. Леніна, привела нашу країну до перемоги Великого Жовтня, побудови розвинутого соціалізму, до торжества діалектико-матеріалістичного світогляду, розквіту науки і культури багатонаціонального радянського народу.

Всупереч вигадкам буржуазних «марксологів» і «радянознавців» радянський народ повною мірою наслідує всі досягнення і революційні традиції передової культури минулого, пройняті ідеями соціальної справедливості, гуманізму, любові до батьківщини і поваги до культури інших народів.

Значну увагу М. Т. Іовчук приділив питанням критики буржуазних і буржуазно-націоналістичних фальсифікацій філософської спадщини нашої країни.

Конференція узагальнила значні позитивні результати досліджень вітчизняної духовної спадщини, методологічних проблем теорії культури. Разом з тим було також чітко визначено ряд актуальних питань, що потребують більшої уваги вчених. Зокрема, підкреслювалась недостатня розробка найдавніших періодів становлення духовної культури нашої країни. Майже зовсім не вивчено філософсько-світоглядні підвалини вітчизняної культури від часу Київської Русі до XVIII ст. Наголошувалась необхідність ефективної координації зусиль філософів, істориків, археологів, етнографів, літературознавців для забезпечення дальшого плідного дослідження історичних традицій духовної культури народів СРСР, розвитку революційної думки в нашій країні, осмислення впливу прогресивних історичних традицій на культуру розвинутого соціалізму.

Актуальність вивчення прогресивних традицій культури неухильно зростає, зокрема, у зв'язку з загостренням ідейного протиборства двох світових систем. Продуктивне дослідження історичного минулого з позицій марксистсько-ленінської методології допомагає не тільки одержувати наукові відповіді на численні сучасні проблеми культурного прогресу, але й переконливо спростовувати концепції наших класових противників, звужувати діапазон їх спекуляцій на малодосліджених історико-культурологічних явищах.

Глибоке вивчення духовних цінностей героїчного минулого, шляхів формування наукового світогляду, етапів боротьби за соціальний прогрес активно допомагає, як зазначив товариш Л. І. Брежнєв на XXVI з'їзді КПРС, «виховувати трудящих в дусі радянського патріотизму і соціалістичного інтернаціоналізму, гордого почуття приналежності до єдиної великої Радянської Батьківщини» (Матеріали XXVI з'їзду КПРС, К., 1981, с. 68).

В. О. КУРГАНСЬКИЙ, В. Д. ЛИТВИНОВ, Я. М. СТРАТІЙ

КНИГА З ІСТОРІЇ ЄРЕТИЧНИХ РУХІВ

В 1979 році у Берліні вийшла друком книжка «Долі єретиків»*. Її автор дійсний член Берлінської академії наук (НДР) Едуард Вінтер. Він відомий і своєю педагогічною діяльністю — як професор і ректор кількох університетів і власними науковими працями. Тема його досліджень досить широка: це і філософія епохи Просвітництва, й історія духовної культури слов'янських народів, і німецько-російські наукові зв'язки. Монографія Вінтера «Раннє просвітництво» належить до фундаментальних праць у цій галузі і добре відома спеціалістам. Значне місце у розвідках автора посідають також проблеми історії, ідеології і політики католицької церкви та папства. Його трилогія «Папство і Русь», де розкривається політика Ватікану щодо Росії від X ст. до 60-х років XX ст., друкувалася й російською мовою: перші два томи під назвою «Папство и царизм» — 1964 р., а останній — «Политика Ватикана относительно СССР» — 1977 р. видавництвом «Прогресс» у Москві.

Рецензована праця — наслідок тривалого вивчення історії єретичних рухів, вільнодумства, секуляризації філософської і наукової думки на терені майже всіх європейських країн.

Розглядаючи єретичні рухи та їх ідеологічне відображення, Вінтер пов'язує їх з протестом проти існуючих учень і тверджень офіційної церкви. Водночас він зазначає, що ці вчення і твердження змінювалися протягом історії, і не в останню чергу під впливом так званих прихованих єретиків, критика яких сприяла вдосконаленню офіційних церковних інституцій і теологічних концепцій. Але це, слушно зауважує вчений, може породжувати сумніви читача в тому, чи можна декого з мислителів, про яких ідеться в книжці, назвати єретиками і чи не потрібно слово «єретик» взагалі брати в лапки. Пояснюючи свою концепцію, автор показує, що боротьба і протест, з якими виступали єретики, спричинилась до складних і неоднозначних суспільних наслідків, але їх основне завдання — підрив панівної церкви, вивільнення людської думки з-під опіки її догматів. Саме до цієї обставини приводила діяльність як відкритих єретиків, так і тих, що уникали себе називати цим іменем. Адже єретики, говорить автор, здебільшого «не хотіли вважатися єретиками, по-перше, тому, що вони були не ворогами церкви, а лише прагнули до її вдосконалення, а, по-друге, вони знали, що це визначення сприяє їхньому фізичному знищенню. Тому єретичне ними боязливо приховувалося. «Мене,— продовжує Вінтер,— особливо цікавило розкриття єретичного мислення таких прихованих єретиків. Саме їм би я хотів створити пам'ятник» (с. 8). Рецензована книжка спрямована на реалізацію цього задуму.

Як зазначає автор, він не керувався якимось певним принципом, відбираючи портрет того чи іншого мислителя, щоб помістити в пропонованій читачеві галереї. В одних випадках його спонукало до цього недостатнє вивчення певної постаті або відповідних сторін її діяльності чи поглядів, в інших — почуття особистої симпатії. Починається галерея з портрета Йоахима Фіоре (1135 — 1202), якого Вінтер називає батьком середньовічних єретиків. Глибоко вражений суперечністю між євангельською проповіддю бідності і багатством прелатів, тісно зв'язаних з могутньою аристократією, вихідцями з якої вони були, Фіоре мріє про майбутнє суспільство, де не буде привілейованих станів, старої церкви, таїнства причастя, де пануватимуть справедливість, любов, а не страх, свобода, а не рабство. Автор описує життєвий шлях Фіоре, аналізує його твори, полеміку з Петром Ломбардом про трійцю, яка була визнана єретичною, а також показує значення мислителя в розвитку єретичних ідей середньовіччя. Далі подається портрет відомого аверроїста, учня Жана Жанденського — Марсилія Падуанського, Вільяма Оккама і Конрада Вальдгаузера. Останній розпочинає духовну генеалогію гуситського руху в Чехії і передає свій ідейний заповіт Мілічу, спадщина якого, на думку Вінтера, ще недостатньо досліджена в історії європейського реформаційного руху. Критика церкви, кліру, яких він називає «антихристом», «Вавілоном», ідеалізація раннього християнства, заклик до рівності і братерства були підхоплені Яном Гусом, найвидатнішим діячем реформаційно-єретичного руху в Чехії.

Значне місце автор відводить постатям учених і мислителів XV—XVII ст., ідеї яких привели до радикальної зміни картини світу, що стверджувалась церковно-теологічним світоглядом. Серед них особливу увагу Вінтер приділяє Миколі Кузанському, Копернику, Йогану Кеплеру і Блезу Паскалю. З великою теплотою ставиться автор і до Вальтера Чірнгауза, якому він присвятив кілька спеціальних досліджень. Вінтер відзначає вплив ідей Декарта і Спінози на формування світогляду німецького вільнодумця, що дістав прізвисько «дзеркало єретиків».

Серед мислителів, учених, суспільних діячів кінця XVII — початку XVIII ст. Вінтер відбирає для докладнішого розгляду постаті Самуеля Пуфендорфа, Філіппа-Якоба Спенсера, Готтфріда Арнольда, Готтфріда Вільгельма Лейбніца, Матюре Вейсьє Ла Кроца та ін. У їхніх творах він виявляє певні ухили від офіційних церковних тверджень, пов'язаних або з гуманістичними філологічно-критичними студіями біблії, або з розробкою ідей раннього Просвітництва і дослідженнями в галузі природознавства, що на тому етапі розвитку філософської

* Winter Eduard. Ketzerschicksale. Berlin, 1979. 431 S.

думки приводило до створення «релігії розуму». В окремий розділ виділені портрети європейських ідеологів абсолютизму XVIII ст., так званих йозефіністів, до яких Вінтер залічує Євгенія Савойського, Фердінанда Кіндермана, Стефана Раутенштрауха, Йозефа Добровського. Окремо вирізняється постать «празького мудреця», або «богемського Лейбніца»,— Бернарда Больцано, який належить до найулюбленіших мислителів автора. Далі подається розділ, присвячений еретичним ідеям, пов'язаним з європейським романтизмом. Тут розглядаються такі постаті, як Фрідріх Шлегель, Антон Гюнтер і Йоганн Емануель Файт. В цьому розділі, як, до речі, й в інших, автор аналізує погляди і діяльність не лише прогресивних учених, але й тих, що, стоячи на досить консервативних позиціях у філософії і в оцінці явищ суспільного життя, все ж вдавалися до протесту, критики, зневіри щодо офіційної церкви, її догматів і проповіді, а також політики Ватікану, хоч і не завжди відкрито висловлювали свою незгоду.

Завершується галерея постатями противника непогрішності догматів Франца Брентано та модерніста Германа Шлегеля.

Для радянського читача книжка Вінтера цікава ще й тим, що містить одну з небагатьох досі спроб зарубіжних авторів розкрити становлення ідей вільнодумства і ранньої Просвітництва в Росії. В цьому зв'язку увагу дослідника привертає XVIII ст., коли відбувалися реформи Петра I, що законодавчо закріплювали абсолютизм передусім завдяки ліквідації Боярської думи і підпорядкуванню влади церкви державі. Реформа церкви при цьому мала важливе значення не лише для дальшого визначення форми державного устрою Росії, але й для секуляризації духовного життя, розвитку науки і освіти. Добре розуміючи, якою силою протидії володіє духівництво, Петро I, зазначає Вінтер, почав з того, що став контролювати церковні видатки і прибутки. Далі «церковна реформа проходила в адміністративному порядку в три ступені: створення управління монастирями як світської центральної установи в релігійних справах — в 1701 р., підпорядкування цієї установи (монастирського приказу.— *В. Н., Н. Л.*) Сенату 1711 року, і відміна патріаршества в 1721 р.» (228 с.). Вінтер звертає також увагу читача на законодавче закріплення указом Петра від 16 квітня 1702 року свободи віросповідання і релігійної толерантності, на його політику в галузі освіти, науки і культури, зокрема створення Санкт-Петербурзької академії наук та інших наукових й освітніх закладів. В цьому ж розділі автор вміщує цікаві матеріали з німецьких архівів про те, як сприймалися ці нововведення іноземними вченими, фахівцями, діловими людьми, що перебували в той час в Росії. Листи Лейбніца в Росію і його взаємини з Петром I, а також російськими діячами науки і культури дають підставу Вінтеру для висновку про «єдність просвітників Сходу і Заходу» (221 с.).

Приступаючи до реформи церкви і освіти, зазначає автор, Петро I хотів мати діяльних помічників. Такого помічника він сподівався знайти у ректорі Києво-Могилянської академії, блискучому ораторі і талановитому поетові — Стефанові Яворському, якого призначив місцеблюстителем патріаршого престолу на одному з етапів церковної реформи. Та Яворський не виправдав надій, які на нього покладалися. Підтримуючи більшість нововведень, він, однак, виступив за автономію церковної влади, проти підпорядкування її світській державі. Своє обурення церковною політикою царя він висловлював у проповідях, зокрема у проповіді від 17 березня 1712 р., що була настільки різко спрямована «проти Петра, його уряду, сімейного способу життя і покладала надії на майбутнє правління Олексія та консервативних сил, що оточували його» (228 с.), що Сенат заборонив йому протягом трьох років виголошувати проповіді. Тоді Яворський взявся за перо. Але написаний ним «Камінь віри», який брав під захист церкву, духівництво, віру в мощі і чудеса і не лише відкидав толерантність, але й закликав до вбивства єретиків, був не допущений Петром I до публікації. Його видрукував лише 1728 року однодумець Яворського — Феофілакт Лопатинський при діяльній підтримці верховників, які збиралися відновити посаду патріарха. «Петро,— пише автор,— знав, якого духу дитям був Яворський, що залишався главою російської православної церкви до самої смерті 1722 року. Це свідчить про розум Петра, який саме із-за освіченості Стефана терпів цього небезпечного противника поруч. І хоча Стефан часто просив його про свою відставку, Петро не погоджувався. І тим старанніше намагався Петро знайти соратника в середовищі духівництва» (227 с.). І такого соратника він знайшов в особі Феофана Прокоповича, колишнього вихованця, а згодом професора і ректора Києво-Могилянської академії, ворога схоластики, прихильника науки нового часу і загальної освіти, що став головою «вченої дружини» Петра I і теоретично обгрунтував не лише церковну реформу, але й всю систему просвіченого абсолютизму.

Використовуючи останні праці радянських дослідників про Прокоповича, автор водночас повідомляє про нього чимало цікавого і нового. Протягом багатьох років Вінтер збирав у німецьких архівах, в тому числі і в місті Галле, перебуваючи на посаді професора і ректора тамтешнього університету, дані про Прокоповича. Останній є одним з улюблених мислителів автора в зображеній ним галереї, якому він присвятив чимало сторінок в інших своїх наукових розвідках. Передусім привертають увагу дані про перебування Прокоповича за кордоном у молоді роки. «В Римі,— пише Вінтер,— він мав можливість розширити свій кругозір. Одним із його вчителів був єзуїт Баптист Толомаї, який 1698 року видав працю з філософії, де обережно намагався пов'язати схоластику з сучасною філософією, насамперед з картезіанством» (229 с.) Ось де можливе джерело знань картезіанської філософії Прокоповичем і пізнішої до неї уваги! Вона відобразилась, зокрема не лише у придбанні творів картезіанців, наприклад, Ле Клерка для власної бібліотеки, а й в обговоренні положень цієї філосо-

фії на вечорах, що приваблювали вчених, у домі Прокоповича в Петербурзі.

Саме Толомаї, акцентує Вінтер, в численних приватних розмовах говорив допитливому юнакові про застарілість схоластики. Можливо, що він познайомив його також і з філософією Лейбніца, адже Толомаї був одним з кореспондентів останнього. Не без впливу Толомаї, як гадає Вінтер, Прокопович залишив колегію св. Афанасія в Римі і «помандрував на північ, де він сподівався познайомитися з джерелами нового мислення. Про його поїздку по Європі мало відомо. Він відвідав університет в Альтдорфі біля Нюрнберга, що був передовим університетом раннього німецького Просвітництва. Ознайомився він і з університетами Єни, Галле, Лейпціга. Про його знайомство з закладами Франке в Галле йтиметься далі» (230 с.). Це свідчення Вінтера, який спирається на німецькі архіви, є одним з найважливіших джерел знань про перебування Прокоповича за кордоном.

Уже в перші роки викладацької діяльності Прокоповича в Києві, як зазначає Вінтер, відбувається його гостре зіткнення з духівництвом і починається поступове зближення з Петром І, політика якого щодо церкви і науки йому імпонувала. Далі Вінтер спиняється на теоретичній і практичній діяльності Прокоповича, спрямований на підпорядкування церкви державі і секуляризацію церковних і монастирських маєтностей. Опір і протидія «бороданів» — староцерковної партії — привели до ще більшого зближення його з Петром і, «чим сильніше піддавався Петро нападкам, тим міцніше до нього приєднувався Прокопович» (235 с.). У своїх філософських, публіцистичних творах він критикував зажерливість, лицемірство, невігластво тогочасного духівництва, виступав проти віри в чудеса і священні реліквії, багатьох церемоній і церковних обрядів. «Світло розуму» було для нього найвищим авторитетом. В освіті, розвитку науки і ремесел вбачав він джерело суспільного добробуту і прогресу. Цих же поглядів дотримувалися й інші члени «вченої дружини», що являла собою літературно-філософський і політичний гурток.

Привертають увагу ті сторінки книжки, де йдеться про стосунки Прокоповича з видатними тогочасними російськими вченими і письменниками — Кантеміром, Татіщевим, Тредіаковським, Ломоносовим, Котельниковим, а також академіками Санкт-Петербурзької академії наук — Гросом, Байером, Мессершмідтом, Штеллером та ін. Крім того, автор змальовує постать Прокоповича на основі свідчень листів і документів іноземних учених і державних діячів, що зберігаються у вивчених ним архівах.

Серед інших мислителів, які належать, на його думку, до прихованих еретиків, Вінтер особливу увагу приділяє постаті Симона Тодорського. Вихованець Києво-Могилянської академії, Тодорський згодом став її професором. Для підготовки до професорського звання Тодорський виїхав спочатку до Петербурга, що тоді вже був центром науки і освіти. Тут він став вихователем в одній німецькій родині і добре вивчив німецьку мову. Далі через Ревель, де йому судилось познайомитись з головою прибалтійських піетистів Альбертом Вієрортом і одержати ряд рекомендацій щодо дальшого навчання, він помандрував до Галле і почав навчання в тамтешньому університеті, де слухає лекції відомих орієнталістів братів Міхаелісів та Каленберга, вивчає, зокрема, грецьку, єврейську та арабську мови, а також знайомиться з директором закладів Франке Г. Гіршовим. Очевидно, не без впливу останнього він переклав твір Йоганна Арндта «Справжнє християнство» і вельми проникся реформаційними ідеями, на основі яких цей твір був написаний. Ідеалізація первісного християнства, звернення до гасел рівності і братерства глибоко імпонують Тодорському. Більш того, він береться за критично-філологічні і критично-історичні студії біблії та її демократичну інтерпретацію. Вінтер наводить уривки з листів друзів Прокоповича до молодого Франке, які свідчать, що той, дізнавшись про переклади Тодорського, сприяв поширенню надрукованих перекладів у Росії і дуже чекав на його повернення. Не менш цікавим є і листування Тодорського з Гіршовим після повернення до Києва, на яке посилається Вінтер.

Залишивши Галле, Тодорський два роки жив в Угорщині й Польщі, а потім прибув до Києва, де став професором іноземних мов. Одночасно він продовжує свої критичні студії біблії, залучаючи до цієї справи й охочих студентів. Можливо, що саме тоді сформувалися ті реформаційні ідеї, які становлять одну з істотних сторін філософської концепції Сковороди. Адже демократична інтерпретація біблії, критика описаних в ній чудес, церковних обрядів і церемоній, звернення до ідей раннього християнства властиві передусім реформаційній ідеології, якою зі всіх тогочасних професорів академії найбільше був пройнятий саме Тодорський. Завдяки дослідженню Вінтера зрозумілішими стають не лише німецько-російські культурні зв'язки, але й еволюція реформаційних ідей в Києво-Могилянській академії, які великою мірою пояснюють і таку визначну постать в історії вітчизняної філософської думки, як Г. С. Сковорода.

Як повідомляє Вінтер, цариця Єлизавета, відвідавши Київ, забрала із собою Тодорського. На її честь перекладена Тодорським біблія одержала назву «елизаветинської». Зробивши Тодорського псковським єпископом, Єлизавета призначила його духовним наставником свого племінника та його дружини — майбутнього імператора Петра III і Катерини II. Саме у Пскові, за даними Вінтера, існують нині залишки великої, вивезеної із закордонних мандрівок бібліотеки Тодорського. Ця обставина допоможе й надалі у вивченні спадщини Тодорського, постать якого грунтовно розглянув і ввів в історію еретичних ідей академік Вінтер.

Автор рецензованої книжки цілком закономірно переходить до постаті видатного українського мислителя Сковороди. Він відзначає велике значення для формування його світогляду послідовників Прокоповича — Конисського, Козачинського і особливо Тодорського, під впливом якого Сковорода став на критичні позиції щодо церковних установ, обрядів і церемоній, навчався алего-

рично і символічно читати біблію. Зачіпаючи еволюцію філософських поглядів мислителя і дії на цей процес різних чинників, Вінтер зазначає, що «у Відні Сковорода натрапляє на праці Х.-Ф. Геллерта, Я.-Х. Готтшеда, які були представниками філософського напряму Лейбніца і Вольфа. Особливо сильний на нього вплив мав Геллерт, байки і оповідання якого вийшли в двох частинах у 1746—1748 рр. і уважно читалися у Відні. Спосіб впливати на мораль людини за допомогою літератури дуже сподобався Сковороді. Він сам досяг в цьому жанрі досконалості. Захоплювався він і Руссо, це підтверджує його учень Ковалинський в одному з листів» (254 с.).

Вінтер докладно описує життєвий шлях і погляди Сковороди. «В центрі його філософії,— акцентується в книжці,— цілком в дусі просвіченого евдемонізму стоїть проблема земного щастя» (259 с.). Але мислитель вбачає його не в знанні, не в посадах і багатстві, а в житті, що відповідає природі, в праці за внутрішнім покликанням. Говорить автор і про Сковороду-педагога. Листи його до свого учня, що вирушив у подорож до Франції і Швейцарії, «стали для Ковалинського одночасно вправами з грецької і латинської мови. Вони,— зауважує автор,— належать до найпрекрасніших у світовій педагогічній літературі. Просвітник, єретик, людина — Сковорода виявляє рідкісний дар педагога» (256 с.). Закінчуючи виклад матеріалів, Вінтер робить висновок, що «Сковорода — оригінальний, самобутній мислитель російсько-українського Просвітництва. Він заслуговує на те, щоб його твори читались і вивчались. Ми мріємо про німецьку антологію праць Сковороди» (260 с.)

Книжка Е. Вінтера «Долі єретиків» значно розширює наші уявлення про єретичні рухи, які зміцнювали базис, що на ньому розвивалося вільнодумство, і розхитували підвалини церковно-теологічного світогляду.

В. М. НІЧИК, Н. Г. ЛОПАТІНА

УЗАГАЛЬНЮЮЧЕ ДОСЛІДЖЕННЯ ІСТОРІЇ ПОЗИТИВІЗМУ В РОСІЇ

Важливе значення з погляду на завдання всебічної реконструкції картини розвитку вітчизняної філософії XIX — початку XX ст. має аналіз генезису і функціонування позитивізму в Росії, виявлення основних ліній, за якими здійснювалися різні тлумачення і критика цієї еклектичної і суперечливої системи у вітчизняній суспільній думці. Такий аналіз дозволяє повніше розкрити значення ідейної боротьби В. І. Леніна за теоретичне озброєння партії більшовиків і міжнародного пролетарського руху в перше десятиріччя XX ст. Наукове дослідження долі позитивістської філософії в Росії важливе з погляду викриття неспроможності фальсифікації історії російської суспільної думки, до якої донині вдаються її буржуазні інтерпретатори. Однією з типових для сучасних буржуазних авторів, що працюють над питанням з історії філософії в Росії, є спроба залічити до ідейних союзників і пропагандистів позитивізму передових діячів російського визвольного руху — переконливих матеріалістів і послідовних демократів.

Сказане достатньою мірою пояснює той інтерес, з яким було зустрінуте дослідження відомого радянського історика філософії П. С. Шкуринова «Позитивізм у Росії XIX ст.» *

Спираючись на досвід вивчення широкого обсягу друкованих і архівних джерел, узагальнюючи результати, одержані у фундаментальних дослідженнях радянських і зарубіжних істориків філософії, які висвітлювали проблеми позитивізму й історії позитивістських учень в Росії, П. С. Шкуринов подав цілісний начерк розвитку позитивістських ідей в Росії у широкому контексті всесвітньої і вітчизняної культури XIX ст. Не обмежуючись докладним аналізом фактичного матеріалу з історії філософії в Росії, автор співвідносить його з викладом суті й значення поглядів творців і найзначніших представників позитивістської філософії в Європі. Цій меті в книжці слугують змістовні аналізи поглядів О. Конта, Г. Спенсера, Дж. С. Мілля, представників «другого позитивізму» Е. Маха, Р. Авенаріуса та ін. Такий підхід дозволяє послідовно розкрити механізм функціонування філософських ідей на всіх етапах їх реальної історії — від моменту створення до втілення у свідомості представників певної національної культури. Послідовно проводячи цей принцип наукової марксистсько-ленінської методології історико-філософського дослідження, П. С. Шкуринов виходить за межі викладу власне позитивістських учень.

Йдеться про функціонування позитивістських ідей в їх взаємовідношенні з різними течіями суспільної думки в Росії. Такий підхід зумовив потребу у зверненні дослідника в аспекті теми, що його цікавить, до надзвичайного кола імен, які по суті репрезентують усі основні течії російської суспільної думки XIX ст. домарксистського етапу її розвитку, починаючи від декабристів і П. Я. Чаадаєва аж до перших російських емпіріокритиків включно.

Цікавий погляд П. С. Шкуринова на позитивізм як на форму виявлення ідеалізму в процесі «онаучування виробництва», тобто бурхливого поширення науки у зв'язку з розвитком буржуазних продуктивних сил в XIX ст. Пресловутий сціентизм був у лоні позитивізму формою паразитування на явищах науки. Обгрунтування примату науки

* Шкуринов П. С. Позитивизм в России XIX века. М., Изд-во МГУ, 1980. 416 с.

як самодостатньої підвалини соціального життя виступало водночас засобом боротьби з матеріалістичною філософією, з марксистськими ідеями партійності філософії, ролі науки в суспільстві. Від етапу до етапу П. С. Шкуринов простежує поширення позитивізму в Росії, особливо в останній чверті минулого століття.

У першому розділі «Перший позитивізм і його проникнення в Росію 30—50-х років» автор дає характеристику філософсько-соціологічних поглядів О. Конта, Дж. Мілля, Г. Спенсера, показує їх вплив на російське суспільне життя. З цією метою в книжці розкривається роль скептичної школи російської історіографії (М. П. Каченовський, І. Ф. Еверс, П. М. Строєв) у «підготовці грунту» для сприйняття позитивізму. Тут же дається оцінка поглядам тих представників російської філософії, що зазнали впливу позитивізму,— М. О. Полевого, М. І. Надеждіна, М. О. Мельгунова, І. О. Кедрова, В. С. Порошина, І. І. Ястребцова, а також поглядів М. С. Волкова, В. М. Майкова, М. Е. Лясковського, В. О. Мілютіна — перших популяризаторів позитивізму в Росії 30—50-х років. Серед критиків позитивістських доктрин виділені революційні демократи О. І. Герцен, М. П. Огарьов, В. Г. Белінський, петрашевці.

У другому розділі «Позитивізм у Росії 60—70-х років XIX ст.» показується, як європейська «хвиля позитивізму» позначилася на поширенні позитивістських ідей у пореформених умовах російської дійсності.

Особлива увага в монографії приділена висвітленню ставлення до позитивізму представників російської революційно-демократичної думки. Характеризуючи підхід російських демократів до позитивізму як взірець матеріалістичного тлумачення окремих його положень, П. С. Шкуринов наголошує, що в даному разі йшлося про критику позитивізму «зліва». Цей висновок, який всебічно аргументується в процесі аналізу фактичного матеріалу в праці, підкреслює методологічну важливість оцінки В. І. Леніним матеріалістичного тлумачення позитивізму, здійсненого російськими матеріалістами XIX ст. як форми боротьби проти ідеалізму, містики і релігії (Див.: В. І. Ленін. Про «Вехи». — Повне зібр. творів, т. 19, с. 158).

Справедливість цього ленінського висновку, на який недостатньо звертали увагу в нашій історико-філософській літературі, підтверджується і в зіставленні підходу до позитивізму з боку представників передової суспільної і філософської думки в Росії і з боку, так би мовити, критиків «справа» — різних шкіл об'єктивного ідеалізму, або «супранатуралізму». Критичний аналіз концепцій С. С. Гогоцького, В. Кудрявцева-Платонова, М. Г. Дебольського, О. М. Новицького, Г. Є. Струве, В. С. Соловйова, П. Д. Юркевича та ін. дає підставу авторові кваліфікувати їх як взірець ідеалістичного тлумачення позитивізму.

Аналіз критики в російській філософії позитивізму «зліва» і «справа» дозволяє максимально наочно подати еклектичну сутність позитивістської доктрини загалом. Відзначаючи, що як матеріалістичне, так і ідеалістичне тлумачення позитивізму спочатку характеризує історію його функціонування, П. С. Шкуринов підкреслює: «Рішуче всі основні риси раннього позитивістської доктрини — емпіризм, понятійна дихотомія, дескриптивізм, суб'єктивно-ідеалістична природа висновків та ін.— зробила цю систему понять здатною до «розщеплення» змісту і форми. Звідси ефективність критики і «зліва» і «справа», можливості вичленення відповідного матеріалу і його обробки в дусі генералізуючої тенденції» (с. 340).

Пошуки специфіки російського позитивізму приводять автора рецензованої книжки до питання про ставлення до позитивізму народництва. П. С. Шкуринов переконливо показує, що інтерес російських народників до вчень Канта і Конта, Дюрінга і Авенаріуса пояснювався необхідністю обгрунтування «суб'єктивного методу», народницького активізму, суб'єктивістських методів соціологічних побудов (с. 199, 201, 221). Докладно проаналізовані в книжці погляди П. Л. Лаврова, М. О. Бакуніна, П. М. Ткачова. Не вважаючи їх типовими позитивістами, позитивістами у загальновизнаному значенні цього слова, автор залічує до таких тільки ліберальних народників, які особливо діяли в 80—90-х роках,— М. К. Михайловського, С. М. Южакова, В. В. Лесевича.

Цікаві підрозділи про ставлення до позитивізму великих російських письменників — Ф. М. Достоєвського і Л. М. Толстого. Тут розкривається співвідношення гуманізму, демократії, соціалізму і позитивізму. Автор аргументовано показує, що у своїх оцінках позитивізму ці письменники були близькі до Чернишевського, хоча релігійні переконання дезорієнтували їх, перешкоджаючи виробленню правильного світорозуміння (с. 227—228).

У третьому розділі «Позитивізм у Росії 80—90-х років XIX ст.» показуються особливості «другого позитивізму» і його внявів на «російському грунті». Тут докладно розглянуті «фізіологічний» і «фізичний» ідеалізм (М. М. Троїцький, Р. П. Шереметьевський, С. М. Лук'янов та ін.). Окремо аналізуються погляди перших російських емпіріокритиків — В. В. Лесевича, Л. Є. Оболенського, М. В. Бугаєва, М. І. Шмикіна.

Важливу частину книжки становить дослідження соціологічних поглядів позитивістів; спочатку це зроблено щодо психологічного напряму, в якому позитивістська думка представників цього напряму М. Я. Грота, Є. В. Де-Роберті, М. І. Кареєва (а також неоконтіанських соціологів П. І. Новгородцева, Л. І. Петражицького, М. В. Хвостова) схарактеризована як своєрідний еталон. Два великих розділи книжки — «Наука історії і позитивізм» (В. О. Ключевський, М. С. Корелін, О. С. Лоппо-Данилевський) і «Позитивізм і право» (С. В. Пахман, А. Х. Гольмстен, С. А. Муромцев) роблять цілком цілісною концепцію історії позитивізму, висунуту П. С. Шкуриновим.

Аналізуючи погляди Ф. Ф. Павленкова, В. І. Танеєва і М. М. Філіппова, автор показує значення матеріалістичного тлумачен-

ня позитивізму. Таке тлумачення позитивістських доктрин розглядається і як засіб боротьби за здорове ядро сен-сімонізму, і як форма соціально-психологічної і теоретичної реакції революційних демократів Росії XIX ст. на позитивістську філософію і соціологію. В даному разі в рецензованій книжці аналізуються позитивні потенції, відносна прогресивність матеріалістично витлумаченого позитивізму (с. 340—356).

У праці (с. 363—377) досить повно висвітлені методологічні питання, пов'язані з оцінкою ролі позитивізму в історії філософсько-соціологічної думки Росії. Підкреслюється значення боротьби В. І. Леніна в 90-х роках проти різних форм позитивізму за ідейне озброєння російської соціал-демократії, міжнародного визвольного руху. Автор розкриває проблеми, які виникають на шляху дальшого дослідження теми, показує значення їх розробки для історії вітчизняної філософії.

Заслугою П. С. Шкуринова є спроба дати комплексну характеристику російського позитивізму, визначити його місце в історії суспільної і філософської думки країни. Багатоманітність сил, що виступали на арені суспільного життя Росії XIX ст., зумовили складність і неоднозначність процесу трансформації позитивістської доктрини в російській філософській думці. Достоїнством рецензованої праці є прагнення створити картину цього процесу в усій багатоманітності його виявів. У книжці порушено чимало дискусійних питань, названий і охарактеризований ряд нових персоналій; їм дана оцінка у зв'язку з історією країни.

Досить змістовний і багатобічний аналіз проблем історії позитивізму у праці «Позитивізм у Росії XIX ст.» дає змогу вийти в широку сферу нових проблем.

Відзначимо, що в другій половині XIX ст. українська інтелігенція знайомиться з позитивізмом не тільки за російським виданням творів Конта, Мілля, Спенсера, Конгріва, Л'юїса, працями російських їх коментаторів, але й за працями О. І. Строніна, Б. Лимановського, С. Смоликовського та інших українських, польських і білоруських, а також литовських авторів, популяризаторів і критиків позитивізму.

В 70-х роках XIX ст. демократична інтелігенція Галичини з великим інтересом поставилася до книжки польського соціаліста і демократа Болеслава Лимановського, що видав у Львові книжку «Соціологія Огюста Конта» (1876). Праця містила антитеїстичні й різко критичні зауваження на адресу першостворювача позитивістської доктрини. Автори намагаються дати багатьом висновкам «огюст-контизму» матеріалістичне й демократичне тлумачення.

Історія філософії дає яскраві приклади демократичного переосмислення і матеріалістичного тлумачення позитивізму на Україні другої половини XIX — початку XX ст.

Досить вказати на ідейну спадщину українських революційних демократів П. Грабовського, О. Терлецького, М. Павлика, І. Франка, Лесі Українки.

Аналіз позитивістських доктрин, що існували на Україні в XIX ст., на наш погляд, повністю підтверджує висновок П. С. Шкуринова про те, що навіть плоский еволюціонізм теорії чинників, філософська антропологія, вульгаризовані форми матеріалізму, плюралістичні побудови в конкретних умовах Росії другої половини XIX ст. мали відносно позитивне значення з погляду завдань боротьби прогресивних сил проти відкритої реакції і містицизму, апологетичної ідеології і релігійного обскурантизму.

Автор рецензованої книжки першим в нашій історико-філософській літературі наприкінці 50-х років висунув і обгрунтував висновок про критичну переробку ідей позитивізму в дусі революційної демократії, філософського матеріалізму і соціалізму в Росії 40—90-х років XIX ст.

Чітко вичленена в праці П. С. Шкуринова думка про якісну відмінність діалектико-матеріалістичного витлумачення позитивізму, яке знаменувало «зняття», повне його подолання (с. 376). Автор намагається віддати належне кожному з дослідників, які займаються історією позитивізму, спирається на досягнуті ними результати. Про останнє свідчить велика бібліографія (понад 1000 назв), а також численні історіографічні екскурси, нерідко спрямовані на критику сучасних буржуазних фальсифікаторів історії вітчизняної філософії.

Наявність у книжці деяких диспропорцій підрозділів, не завжди достатньо підкреслених висновків не може вплинути на враження від праці, написаної з великою глибиною наукового аналізу, з позицій марксистсько-ленінської методології.

В. О. ВАСИЛЬЄВ, В. С. ГОРСЬКИЙ

ВИСВІТЛЕННЯ ІСТОРІЇ ПРОСВІТНИЦТВА НА ЧЕСЬКИХ ЗЕМЛЯХ *

Доба Просвітництва характеризується безпосередньою пов'язаністю філософських течій з суспільно-політичним рухом і культурним життям. Праця О. С. Мильникова, присвячена аналізу чеського Просвітництва, ставить завдання розкрити суспільну природу цього явища, враховуючи як загальноісторичні закономірності, національну своєрідність, так і особливості розвитку культури та філософської думки в епоху поступового переходу від феодалізму до капіталізму.

* Мыльников А. С. Эпоха Просвещения в чешских землях. Идеология, национальное самосознание, культура. — М.: Наука, 1978.—199 с.

Роздуми автора про суть таких явищ, як літературне і мистецьке барокко, форми переходу від барокко до класицизму, історична зумовленість ідеології Просвітництва побудовані на порівняльному матеріалі і мають значення для всіх, хто цікавиться філософською та суспільно-політичною думкою будь-якої слов'янської країни в другій половині XVIII — на початку XIX ст.

Розкриття проблеми О. С. Мильников починає з аналізу передумов ідеології Просвітництва, що закладались в XVII — першій половині XVIII ст. Час від поразки чеських військ під Білою Горою 1620 року приблизно до середини XVIII ст. увійшов в історію Чехії під назвою «доба темряви». Посилення соціального і національного гноблення, занепад культурного життя, поступове онімечування міського населення — ось характерні риси цієї епохи. У вступному розділі автор показує, що культурне життя і тоді було суперечливим, приховувало в собі зародки майбутніх змін.

Антифеодальна боротьба селян, економічний розвиток міст, формування в них дрібнобуржуазної інтелігенції — все це істотні чинники тогочасного суспільного буття. Розуміння діалектичної єдності міста як центра і організатора та села як основи й своєрідного резервуару чеської культури, що протистояла процесу онімечення, дає ключ для правильної оцінки їх ролі й місця в духовному житті чеських земель до середини XVIII ст. та виявленні значення для розвитку культури епохи Просвітництва. Термін «Просвітництво» вживається в нашій літературі неоднозначно. Тому спеціальний аналіз змісту цього поняття, який здійснює автор, становить самостійний інтерес. Як відомо, поняття «просвітитель» вживається у двох значеннях. Перше — загальніше — означає будь-яку діяльність щодо поширення знань чи передових ідей. Саме в такому розумінні ми називаємо Кирила і Мефодія просвітителями слов'ян, говоримо про просвітницьку спрямованість діяльності Франциска Скорини чи Івана Федорова. У більш вузькому, термінологічному, значенні просвітителями стали називати діячів XVIII ст., найтиповішою ознакою яких були оптимістична віра в перемогу розуму над забобонами, прагнення боротися проти феодально-клерикальної ідеології. Але й у такому розумінні «Просвітництво» (англійське enlightment, німецьке Aufklärung, чеське osvicenstvi, чи польське oświecenie) — термін, який охоплює рухи, що мали багато національних та локальних особливостей. Класичний тип Просвітництва характерний для країн з найбільш зрілими буржуазними відносинами. У Східній Європі зростання капіталізму гальмувалося кріпосництвом і відповідними ідеологічними та державно-правовими чинниками, а в ряді країн становище ускладнювалося внаслідок наявності ще й жорстокого національно-політичного гноблення. Саме до таких країн належала Чехія. Особливе значення просвітники Чехії та країн, що перебували в аналогічних умовах, надавали розвиткові літератури, дослідженню й популяризації вітчизняної історії. У літературних творах, філософських й історичних розвідках вони обстоювали гасло боротьби за свободу совісті й думки. Що стосується національного питання, то просвітителі в чеських землях спершу поділилися на кілька течій, серед яких з часом посилювався чеський патріотичний напрям, що з соціального боку виражав насамперед інтереси прогресивно настроєних дрібнобуржуазних кіл. Підкреслюючи неоднорідність табору просвітителів, О. С. Мильников водночас показує, що основна частина діячів чеського Просвітництва виражала прогресивні тоді настрої чеської дрібної буржуазії, що формувалася. Поміркованість їхньої політичної програми цілком пояснюється тогочасними умовами.

Окремий розділ згаданої праці присвячений висвітленню ролі барокко як стильового напряму чеської культури XVII і значної частини XVIII ст. Критикуються погляди Й. Пекарджа та інших реакційних істориків, що вважали барокко лише контрреформаційним явищем. У перші десятиріччя після Білогірської катастрофи справді панівним стало релігійно-містичне осмислення світу і місця в ньому людини, активізувалися ідеї християнського арістотелізму. Але зібраний автором матеріал доводить, що загалом барокко не було детерміноване якоюсь однією, хоча б із найвпливовішою тоді ідеологією. Як панівний стиль своєї доби барокко охоплювало всю чеську культуру, а тому змогло відображати різні ідейні течії — контрреформаційні, протестантські, народно-сектантські. Барокко не суперечило традиції гуманізму. Якщо ж ідеться про ремінесценції античної літератури, то за доби Ренесансу вони використовувалися для пояснення реального світу, а барокко, за висловом Ф. Вольмана, міфологізувало реальність з допомогою символіки — античної або біблійної. Цим і пояснюється розквіт «емблемної літератури» в той період. На прикінцевому етапі доби барокко з ним співіснували елементи класицизму, який з 80-х років XVIII ст. став панівним у чеській літературі, театрі та образотворчому мистецтві. Як стиль барокко, так і класицизм, були засвоєні в Чехії внаслідок складного переплетіння міжнародних культурних взаємин, що зумовлювалось особливостями розвитку суспільно-культурного життя. Втім йшлося не про механічне запозичення, а про творчу переробку на основі місцевих традицій і назрілих завдань соціального розвитку.

О. С. Мильников правильно показав синкретичність чеської філософської думки і культури взагалі останніх десятиріч XVIII ст. Такі риси, як посилена увага просвітників до мови, літератури й історичних традицій, поєднання в їх світогляді раціоналізму з елементами ірраціоналістичними, преромантичними — все це не були явища специфічно чеські, вони властиві тією чи іншою мірою й історії розвитку Просвітництва в культурі інших народів, де виявлялись, зрозуміло, в різних комбінаціях, «з різною розстановкою акцентів». Переконливість висновків дослідника зумовлюється тим, що він розглядає еволюцію чеської культури на широкому порівняльному тлі, взаємозв'язки національних культур і типологічні відповідності між ними. Однак надто категорично

автор твердить, що загалом чеська культура «дещо відставала» (с. 182) від польської. Це слушно щодо художньої творчості, натомість в галузі дослідження й популяризації точних наук і філософії, провідним представником якої був И. Добровський, чеські освітні центри аж ніяк не відставали. Стосовно масовості участі середніх верств населення в культурно-освітніх товариствах Чехія також випереджала інші слов'янські країни.

Висновки, зроблені у монографії, матимуть значення і для дослідників історії вітчизняної філософської думки на Україні. Адже полісемантичність бароккових течій, співіснування їх на певному етапі з елементами класицизму і преромантизму, — явища, властиві й тогочасній культурі України. Комплексний розгляд проблематики чеського Просвітництва став можливим завдяки використанню досягнень літературознавства, мистецтвознавства, історії суспільно-політичної думки. Така комплексність дослідження відкриває нові горизонти для поглибленого *аналізу кожної з галузей культурного життя*. Саме в цьому полягає наукова і пізнавальна цінність монографії О. С. Милышкова «Епоха Просвітництва в чеських землях, Ідеологія, національна самосвідомість, культура», яка по-новому ставить і розв'язує низку корінних проблем історії філософської і суспільно-політичної думки епохи Просвітництва.

Я. Д. ІСАЄВИЧ

СВІТОГЛЯД ЯК ІДЕЙНА ОСНОВА ХУДОЖНЬОЇ ТВОРЧОСТІ

Складність художнього життя нашої епохи, з її революційними потрясіннями, кричущими суперечностями, ідейним протиборством двох систем, висуває нагальну потребу теоретичного обгрунтування проблеми дальшого розвитку художньої культури. Одним із ключових питань цієї загальної проблеми є дослідження відношення світогляду митців і творчого методу соціалістичного мистецтва.

Про актуальність розробки цієї теми свідчить книжка В. Г. Антоненка «Світогляд — ідейна основа художньої творчості»*. Автор висвітлює особливості естетичного відношення до дійсності і характер впливу мистецтва на суспільне життя саме крізь призму світоглядних основ створення художніх цінностей. Розкриття названих питань зумовлене також посиленням спроб апологетів буржуазного мистецтва та ідеалістичної естетики будь-якими засобами дискредитувати соціалістичну культуру, ідейні основи мистецтва, що керується у своїх оцінках явищ життя комуністичним естетичним ідеалом.

Цю важливу тему вчений подає на широкому тлі історичного розвитку естетичної думки і художньої культури сучасності.

У монографії справедливо підкреслюється, що порушувана проблема має значний науковий інтерес, оскільки, по-перше, ще неповністю подолана однобічність у її розв'язанні, по-друге, є ще рецедиви вульгарно-соціологічного недооцінювання специфіки мистецтва.

Книжка складається з п'яти логічно пов'язаних між собою розділів, які охоплюють основні аспекти досліджуваної проблеми.

У розділі «Мистецтво як специфічна форма відображення дійсності» автор полемізує з представниками реакційної ідеалістичної естетики щодо суті мистецтва і спростовує їхні оповиті містикою твердження. Йдеться про критику інтуїтивізму Бергсона та його сучасних послідовників, які трактують художню творчість як ірраціональний, логічно не вмотивований процес. Ідеї Бергсона нині є однією з теоретичних засад сучасного формалістичного мистецтва. Так само переконливо автор критикує концепції, в яких мистецтво розглядається як вияв «позасвідомого». Одним із зачинателів такого розуміння творчості, як відомо, є З. Фрейд, за яким, «сексуальні потяги беруть участь у створенні вищих культурних, художніх і соціальних цінностей людського духу». Багато в чому близьким до такого розуміння мистецтва є концепція Г. Ріда, який вважає, що, «чим сильніша в мистецтві влада інстинкту, інтуїції, тим оригінальніші його твори» і що звертання художника до розуму лише стане на заваді його творчості. В. Г. Антоненко розкриває також філософську неспроможність феноменології Н. Гартмана, який виправдовує нехтування митцем об'єктивних закономірностей дійсності і кінець кінцем проповідує естетичний агностицизм.

З позицій творчого застосування до мистецтва ленінської теорії відображення в монографії критикуються ревізіоністські концепції Е. Фішера та Р. Гароді та ін.

Виходячи з ленінської теорії відображення, дослідник доводить, що в процесі художньої творчості взаємодіють чуттєвий і раціональний моменти, що між ними існує єдність.

При цьому дослідник послуговується фактами з історії мистецтва і доводить, що художньо-образне відображення передбачає важливу роль творчої уяви, фантазії. Тому процес творчості якісно відмінний від логічного узагальнення. Він пов'язаний з розкриттям нерозривності чуттєво-конкретних рис дійсності, в яких з найбільшою повнотою виражаються загальні закономірності розвитку явищ.

У другому розділі монографії «Світогляд і художній метод» сформульовані основні концептуальні положення автора. В ньому

* Антоненко В. Г. Мировоззрение — идейная основа художественного творчества. К., 1979. 196 с.

насамперед розкривається значення характеру світогляду митця і, зокрема, його естетичних поглядів, які завжди мають певну філософську основу.

Зіставляючи різні концепції радянських теоретиків 20—30-х років і враховуючи новітні досягнення марксистсько-ленінської естетики, наслідки наукових дебатів, зокрема у визначенні художнього методу, автор стверджує, що «як світогляд не існує ізольовано від художнього методу і системи художніх образів», так і «художній метод не існує поза зв'язком із світоглядом» (с. 66) митця.

Проводячи думку про зв'язок творчого методу зі світоглядом, він показує важливе значення предмета відображення, особливостей художнього мислення митців в тому, як втілюється художній задум. Поза художньою формою немислимий творчий метод. Саме тому художній метод є естетичною категорією. Крім визначеності своєї світоглядної основи, художній метод характеризується визначеністю властивих йому принципів побудови, структури художніх образів, втілення життєвого матеріалу в образну систему. У зв'язку з цим В. Г. Антоненко відзначає відносну самостійність художньої форми щодо ідейного спрямування твору, внаслідок чого на основі формальної структури не можна судити про характер творчого методу певного художника, а лише про його належність до якогось художнього напряму. Так, наприклад, розкриваються специфічні форми відображення дійсності в реалістичному і романтичному напрямах мистецтва.

Дослідник справедливо полемізує з поглядами С. Петрова, обстоюваними в книжці «Реалізм» (М., 1964), а також критикує концепцію, з якої випливає, що історія мистецтва є боротьба двох методів — реалізму і антиреалізму. Якщо поняття «реалізм» і можна вважати синонімом життєвої правдивості мистецтва, незалежно від форми, то, як вважає В. Г. Антоненко, це поняття треба відрізняти від реалізму як художнього напряму і від конкретних методів даного напряму.

Окремо висвітлюється в монографії питання про так звану суперечність між світоглядом і художнім методом. Історія мистецтва свідчить, що митці вивчають, пізнають й естетично оцінюють дійсність крізь призму свого естетичного ідеалу згідно з характером їх світогляду. Однак сам цей світогляд може містити у собі суперечності, які позначаються на їх методі. Свідченням цього Ф. Енгельс вважав творчість великого реаліста О. Бальзака. Так само можна вважати, пише дослідник, що сильні і слабкі сторони творчості таких великих художників слова, як Гоголь, Достоєвський, Л. Толстой, завжди органічно пов'язані з певними сторонами їх світогляду. Якщо виникають суперечності у творчості художників, то вони стосуються як світогляду, так і творчого методу. В. Антоненко полемізує з твердженням про суперечності світогляду і творчого методу як антагоністичні. У зв'язку з цим він підкреслює важливу роль естетичних поглядів художника як однієї з істотних сторін його світогляду. Наявні суперечності у творчому методі в цих випадках породжені непослідовністю світогляду.

У третьому розділі показано значення чіткої ідейної основи як чинника прогресивного розвитку досоціалістичного мистецтва. Залучаючи багатий матеріал з історії мистецтва та історії естетики, дослідник розкриває історичні умови прогресивного розвитку мистецтва.

Питання про прогрес у мистецтві є одним із тих, навколо яких нині точиться гостра боротьба між ідеалістичною і матеріалістичною естетикою. Автор показує, що заперечення прогресу мистецтва буржуазними теоретиками пов'язане з запереченням суспільного прогресу взагалі. Тільки марксизм-ленінізм, який відкрив закони суспільного розвитку, озброює митців і теоретиків методологічними принципами пізнання закономірностей духовного життя, включаючи і мистецтво, висхідного розвитку мистецтва і естетичної діяльності. Причому, як правильно доводить В. Г. Антоненко, під впливом прогресивних політичних філософських і зокрема, естетичних ідей, мистецтво розкривається найліпше.

Дослідник показує зв'язок реалістичного мистецтва з визвольними прагненнями, боротьбою проти реакції, кріпосництва, зокрема розкриває зв'язок творчості Т. Г. Шевченка з його революційно-демократичним світоглядом (с. 127—129). Загалом в книжці показано, що «прогресивний для свого часу світогляд, передові ідеї найбільш сприяють зближенню мистецтва з життям, розширенню меж пізнавальних можливостей мистецтва, вдосконаленню художньої форми, збагаченню різновидів і жанрів мистецтва, його дедалі більшій демократизації» (с. 131).

Одне з дуже важливих питань серед досліджуваних автором — висвітлення ролі марксистсько-ленінського світогляду в розвитку мистецтва соціалістичного реалізму. У цьому контексті розкривається, зокрема процес виникнення передумов зародження і розвитку мистецтва соціалістичного реалізму. Тут, як і в інших розділах, В. Г. Антоненко поєднує аналіз естетичних ідей і концепцій зі з'ясуванням діалектики розвитку нового типу мистецтва. Зародження соціалістичного мистецтва пов'язується зі зростанням свідомості очолюваного революційною партією пролетаріату. Дослідник аналізує світогляд українських революційних демократів І. Франка, М. Коцюбинського, П. Грабовського, Лесі Українки, показує їх вплив на процес революційного оновлення мистецтва і літератури. Зрозуміло, що в центрі уваги тут стоїть творчість великого пролетарського письменника М. Горького.

Після перемоги Великої Жовтневої соціалістичної революції в нашій країні поступово утвердився марксистсько-ленінський світогляд, що й створило умови для розквіту мистецтва соціалістичного реалізму. Розглядаючи цей процес, автор логічно підводить до основного твердження своєї праці, що саме передові тенденції та ідеї епохи, насамперед ідеї марксизму-ленінізму, зумовили формування нового художнього мето-

ду, породили мистецтво соціалістичного реалізму.

У книжці відводиться місце й критиці нігілістичних пролеткультівських концепцій, пов'язаних з запереченням будь-якого значення мистецької спадщини минулого (Б. Арватов, М. Чужак та ін.). Таким помилковим твердженням В. Г. Антоненко протиставляє істинно партійний погляд В. І. Леніна, який не тільки теоретично довів, а й практично обстоював зв'язок пролетарської культури з критичним засвоєнням прогресивних надбань і традицій минулого. В книзі розкривається і значення виступів А. Луначарського в проведенні тієї політики партії в галузі літератури та мистецтва, яка створила умови для зростання рядів пролетарських митців і появи творів, що нині стали класичною спадщиною соціалістичного мистецтва.

Дослідник показує, що основні принципи методу соціалістичного реалізму органічно пов'язані з марксистсько-ленінським світоглядом наших митців. Цими основними принципами є правдивість, партійність і народність соціалістичного мистецтва.

Важливою рисою соціалістичного реалізму, який узагальнює практику комуністичного будівництва, В. Г. Антоненко вважає комуністичний гуманізм.

В останньому розділі розглядаються ідеологічна боротьба та процеси, які відбуваються в сучасному мистецтві буржуазного суспільства. Автор монографії показує безпідставність буржуазних апологетичних концепцій, які в кінцевому підсумку служать виправданню існуючого ладу. Такими є сучасні модерністські напрями — сюрреалізм, абстракціонізм, мистецтво абсурду, «потоку свідомості» тощо, які тісно пов'язані з політикою та ідеологією буржуазії.

Рецензована праця не позбавлена хиб. Відзначимо, що в монографії недостатньо розгорнуте питання про співвідношення марксистсько-ленінського світогляду та різних напрямів у розвитку мистецтва соціалістичного реалізму. Щодо цього варто було б вивчити, як зі світоглядом і творчим методом співвідноситься категорія не тільки стилю індивідуального, а й стилю мислення певної епохи. Роблячи акцент на ролі світогляду як чинника, що визначає ідейну основу творчості, дослідник, на наш погляд, не приділив належної уваги з'ясуванню механізму впливу світогляду через творчий метод на характер власне естетичного відношення митця до дійсності.

В. Г. Антоненко оперує переважно матеріалом літератури, словесного мистецтва і частково живопису, полишаючи за увагою те, як функціонують категорії методу і стилю, наприклад, у музиці та архітектурі. Мабуть, у цих випадках годилось би звертатися до понять «світобачення», «стиль художнього мислення» та ін.

Проте, незважаючи на згадані хиби, книжка В. Г. Антоненка є цінним виданням, де міститься ряд важливих нових висновків щодо проблем марксистсько-ленінської естетики.

І. В. ІВАНЬО, Г. М. ПОКОТИЛО

Наші автори

ЛИХАЧОВ
Дмитро Сергійович — академік, завідуючий сектором Інституту російської літератури АН СРСР (Пушкінський дім)

МІТІН
Марк Борисович — академік, голова Наукової ради з проблем зарубіжних ідеологічних течій АН СРСР

ШИНКАРУК
Володимир Іларіонович — член-кореспондент АН СРСР, академік АН УРСР, директор Інституту філософії АН УРСР, головний редактор журналу «Філософська думка»

ШЛЕПАКОВ
Арнольд Миколайович — член-кореспондент АН УРСР, директор Інституту соціальних і економічних проблем зарубіжних країн АН УРСР

ГОЛОВАХА
Іван Петрович — доктор філософських наук, порфесор, старший науковий співробітник Інституту філософії АН УРСР

ГОРСЬКИЙ
Вілен Сергійович — доктор філософських наук, старший науковий співробітник Інституту філософії АН УРСР

ГРОЖИН
Анатолій Сергійович — редактор видавництва при Київському держуніверситеті Видавничого об'єднання «Вища школа»

НІЧИК
Валерія Михайлівна — доктор філософських наук, старший науковий співробітник Інституту філософії АН УРСР

ШЕВЦІВ
В'ячеслав Данилович — кандидат філософських наук

РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ

В. І. ШИНКАРУК (головний редактор), В. Г. АНТОНЕНКО, Ю. Ф. БУХАЛОВ, В. Л. ВАСИЛЕНКО, В. І. ВОЙТКО, І. П. ГОЛОВАХА, А. Т. ГОРДІЄНКО, В. Ю. ЄВДОКИМЕНКО, В. В. КОСОЛАПОВ, В. І. КУЦЕНКО, І. Ф. НАДОЛЬНИЙ, О. С. ОНИЩЕНКО, М. О. ПАРНЮК, М. В. ПОПОВИЧ, Л. В. СОХАНЬ, В. Г. ТАБАЧКОВСЬКИЙ (заступник головного редактора), В. П. ЧОРНОВОЛЕНКО

Відповідальний секретар редакції Я. Б. ПОПОВА

Адреса редакції: 252001, Київ-1, Героїв революції, 4.
Телефони: 29-38-78, 29-48-55.

Художній редактор В. В. Сушко
Технічні редактори І. Ф. Міхалкіна, Л. М. Кравченко — Коректор Н. А. Дерев'янко

Здано до набору 18.01.82. Підп. до друку 19.03.82. БФ 45041. Формат 70×108/16. Вис. друк. Ум. друк. арк. 11,2. Ум. фарбо-відб. 11,7. Обл.-вид. арк. 14,30. Тираж 1350 пр. Зам. 2-32.

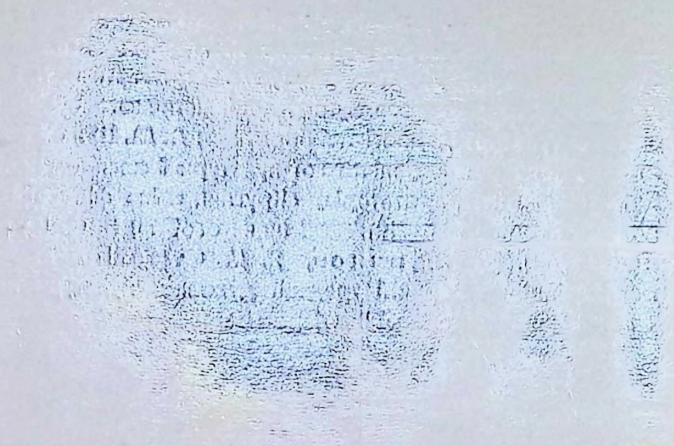
Видавництво «Наукова думка», 252601, Київ, МСП, Репіна, 3.
Київська книжкова друкарня наукової книги. 252004, Київ-4, Репіна, 4.

«ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ», № 2, 1982, МАРТ—АПРЕЛЬ. (На украинском языке). Научно-теоретический журнал Института философии АН УССР. Основан в 1927 г. Выходит 1 раз в 2 мес. Адрес редакции: 252001, Киев-1, ул. Героев революции, 4. Киевская книжная типография научной книги. 252004, Киев-4, Репина, 4.

ДО УВАГИ ПРОПАГАНДИСТІВ І СЛУХАЧІВ ТЕОРЕТИЧНИХ СЕМІНАРІВ СИСТЕМИ ПАРТІЙНОГО НАВЧАННЯ

У цьому номері на допомогу керівникам теоретичних семінарів, на яких вивчаються рішення XXVI з'їзду КПРС і XXVI з'їзду Компартії України, вміщуємо статті: М. Б. Мітін — Духовне багатство розвинутого соціалістичного суспільства і питання сучасної ідеологічної боротьби; А. М. Шлепаков — Інтернаціоналізм соціалістичної культури і неспроможність її буржуазних інтерпретаторів; «Круглий стіл» філософів, психологів і соціологів «Життєвий шлях особи»; В. О. Курганський, В. Д. Литвинов, Я. М. Стратій — Всесоюзна конференція «Історичні традиції духовної культури народів СРСР і сучасна ідеологічна боротьба».

75 коп. Индекс 74526



«НАУКОВА ДУМКА»

Філос. думка, 1982, № 2, 1—128