

ПРОБЛЕМИ ФІЛОСОФІЇ

ВИПУСК

3

ПРОБЛЕМИ ФІЛОСОФІЇ

МІЖВІДОМЧИЙ
НАУКОВИЙ
ЗБІРНИК

ВИПУСК 3

ПИТАННЯ ІСТОРІЇ
ФІЛОСОФІЇ

ВИДАВНИЦТВО КИЇВСЬКОГО УНІВЕРСИТЕТУ
1966

У збірнику висвітлюються питання історії філософії, зокрема питання про розвиток філософської думки на Україні, у філософському аспекті досліджуються творчість і діяльність провідних українських діячів та діячів інших братніх народів.

Збірник розрахований на студентів, аспірантів, викладачів, пропагандистів та агітаторів, а також на тих, хто цікавиться питаннями філософії.

Збірник видається Київським ордена Леніна державним університетом ім. Т. Г. Шевченка Міністерства вищої та середньої спеціальної освіти УРСР.

Редакційна колегія:

чл.-кор. АН УРСР Д. Х. Острянин (відповід. редактор), канд. філософ. наук І. В. Бичко (відповід. секретар), канд. філософ. наук Ю. О. Богданов, канд. філософ. наук Ю. Ф. Бухалов, доктор філософ. наук В. І. Войтко, канд. філософ. наук Г. Г. Ємельяненко, канд. філософ. наук А. І. Клевцов, канд. філософ. наук А. К. Ткаченко (заст. відповід. редактора), доктор філософ. наук В. Л. Шинкарук.

1—5—1

14—БЗ—8—66

Проблемы философии, вып. 3.

Вопросы истории философии.

(На украинском языке)

Редактор *Дрожжин Е. В.* Художній редактор *Єгоров В. А.*

Технічний редактор *Хохановська Т. І.* Коректори *Хорун Г. А., Діхтяр Л. К.*

Здано до набору 21/VII 1966 р. БФ 26252. Зам. № 213. Тираж 2000. Формат паперу 60×90¹/₁₆. Фіз. друк. аркушів 10,25. Умовн. друк. аркушів 10,25. Обл.-видавн. аркушів 10,5. Паперових аркушів 5,125. Підписано до друку 30/XI 1966 р. Папір друкарський № 3. Ціна 63 коп

Видавництво Київського університету, Київ, Героїв революції, 4.

БЗ № 8—1966, поз. 14.

Київська книжкова друкарня № 5 Комітету по пресі при Раді Міністрів УРСР, Київ, Репіна, 4.

ПРОБЛЕМА СУСПІЛЬНОГО ІДЕАЛУ В ТВОРЧОСТІ Т. Г. ШЕВЧЕНКА

Складна і багатогранна проблема суспільного ідеалу в творчості Т. Г. Шевченка, на жаль, досліджена і висвітлена в нашій літературі недостатньо. Здебільшого літературознавці розглядають цю проблему не систематизовано, в різних аспектах, побіжно. Лише в останніх працях Є. Шабліовського, Л. Хінкулова, Ф. Я. Прийми [11, 14, 15, 16] та інших радянських шевченкознавців це питання розглядається дещо докладніше. З істориків же та філософів тільки М. І. Марченко, М. І. Новіков та І. Д. Назаренко присвятили окремі сторінки своїх спеціальних досліджень розглядові цієї сторони творчої діяльності поета [7, 182—195, 9, 103—110, 8, 41—173]. Між тим буржуазно-націоналістичні «шевченкознавці» немало попрацювали в напрямку перекручення і фальсифікації суспільного ідеалу поета, його світлих мрій і сподівань, прагнучи зобразити його як свого однодумця.

У буржуазно-націоналістичній літературі існує безліч найсуперечливіших тверджень про суспільний ідеал Т. Г. Шевченка. Найпопулярнішим з них є прагнення зобразити Т. Г. Шевченка націоналістом-співцем «вільної» (від Москви, від Росії) України, якого ніби тільки і турбувала все життя ідея «державницької самостійності України». Ця тенденція в минулому найчіткіше окреслена в «працях» українських буржуазних націоналістів Р. Смаль-Стоцького, О. Лотоцького, Д. Дорошенка. Так, у статті «Державницький світогляд Т. Г. Шевченка» О. Лотоцький твердить, що ідеалом Шевченка була «вільна Україна», бо він нібито, зрозумів, що «хвороби соціальні можна ліквідувати органічно лише в умовах власної незалежної державності» [10, 361]. Подібні наклепи на українського Кобзаря зводять сьогодні українські буржуазні націоналісти Л. Білецький, Р. Задеснянський, А. Бедрій та багато інших. Перекручуючи суспільний ідеал Т. Г. Шевченка на свій лад, Л. Білецький твердить, що український поет все життя журився лише долею України, дбав про «оновлення тільки свого краю і свого народу», щоб «переродити його в козаків, в українську свідому і державно-творчу націю» [13, 17, 338]. Подібні вигадки пропагує і Р. Задеснянський.

Українські буржуазні націоналісти всупереч правді прагнуть

довести, що Шевченко був націоналістом-«самостійником», якого нібито турбувала тільки доля «самостійної», «незалежної» України. Насправді ж Шевченко був співцем ідеї дружби і братерства народів. Він не уявляв своєї України щасливою, інакше як в сім'ї великій, в сім'ї вольній, новій, палко закликаючи пригноблені народи до єдності.

Велич і привабливість суспільного ідеалу Т. Г. Шевченка і складає, перш за все, те, що він позбавлений національної обмеженості, що він як справжній національний народний поет глибоко любив Україну, але цю любов він тісно пов'язував з повагою до інших національностей і в першу чергу — до братніх росіян, чехів, поляків, словаків, сербів тощо і ніколи не уявляв собі щастя українців поза щастям інших народів. Іван Франко підкреслював, що любов Шевченка до батьківщини «основується свідомо та твердо на любові до всіх людей, на бажанні загальнолюдського братерства» [12, 13].

Тавруючи ганьбою панівні класи, всіляких вінчаних катів як винуватців ворожнечі між трудящими, поет вірив у те, що всі народи «розкуються», скинуть ярмо національного і соціального гноблення і «мир мирові подарують». Через все своє життя Шевченко проніс величний ідеал дружби і братерства. В цьому притягальна сила суспільного ідеалу геніального українського поета-мислителя.

Разом з тим ми повинні зазначити, що не менш яскраво у творчості Т. Г. Шевченка виражена його любов до рідного народу, природи України, її історії і культури. У багатьох загальноновідомих творах поета звучить то мелодійно-сентиментально, то пристрасно-гнівно слово українського поета-патріота про свій народ, про свою «славну Україну».

Вип'ячуючи, абсолютизуючи національне в творчості Т. Г. Шевченка, його поетичну формулу «в своїй хаті своя правда, і сила, і воля», українські буржуазні націоналісти водночас замовчують або ж.перекручують поетичну формулу про «сім'ю велику, сім'ю вольну, нову», в якій відбилося яскраво, як говорив І. Франко, «бажання загальнолюдського братерства». Отже, наукова сумнівність вимагає розгляду обох мотивів (національного і загальнолюдського) в творчості Т. Г. Шевченка в їх органічній єдності.

Другою не менш реакційною фальсифікаторською тенденцією буржуазно-націоналістичної літератури є прагнення буржуазних націоналістів зобразити Т. Г. Шевченка співцем «класового миру», нібито він, розуміючи, що не класи, а нації є «головними чинниками суспільного буття» і, отже, «конфлікти відбуваються між націями, а не між класами», закликав всіх «до доброго розуміння між класами». Згідно з цим твердженням українські буржуазні націоналісти довгий час намагалися довести, що суспільним ідеалом Шевченка була буржуазна республіка,

побудована на засадах «недоторканності приватної власності», «рівності перед законом» тощо.

Після другої світової війни українські буржуазні націоналісти, ставши на службу до нових хазяїв — американських імперіалістів, разом з своїми господарями прагнуть ототожнити приписаний Шевченкові абстрактний ідеал буржуазної республіки з «вільною Америкою», а самого поета зобразити як провідника «американського способу життя». Заради цього українські буржуазні націоналісти перекручують відомий вислів Т. Г. Шевченка з поеми «Юродивий» про Георга Вашингтона [17, 539]. Р. Смаль-Стоцький заявляє, що Шевченко «звернув увагу і очі України на Захід, до Вашингтонської Америки..., даючи і поневоленій Україні ясну політичну програму на майбутнє», даючи народу «універсал», в якому «американські ідеї, пов'язані з іменем Вашингтона, беруться за підставу здобуття волі для української нації». Ще зухваліше поводить себе націоналіст Б. Кравців, заявляючи, що ніби рядки про Г. Вашингтона містять основну ідею не тільки поеми «Юродивий», а й мало не всієї творчості Шевченка. Націоналістична газета «Свобода» в редакційній статті наголошує, що ніби ідеали Т. Г. Шевченка «як дві краплі води подібні до ідеалів Америки».

Радянські шевченкознавці вже давно науково пояснили рядки Шевченка про Вашингтона. В них поет позитивно оцінює цю людину як видатного борця за незалежність Північно-Американських Штатів. Деякі з наших науковців вважають, що Шевченко в цих рядках схвалює республіканську форму правління США в середині XIX ст. Зрозуміло, що і діяльність Вашингтона у XVIII ст., спрямована на здобуття «Декларації незалежності», і республіканський лад США середини XIX ст. мали позитивні сторони і не могли не приваблювати Т. Г. Шевченка. Але Шевченко як борець проти будь-якого гніту не міг не бачити, що республіканському ладові США притаманні істотні вади, зокрема приватна власність та експлуатація трудящих.

Т. Г. Шевченко добре знав, що в США замість феодалів-панів народ поневолюють капіталісти. Він також розумів, що проголошене французькими енциклопедистами XVIII ст. гасло «Свобода, рівність, братерство», не дало дійсної свободи трудящій людині. Недаремно Т. Г. Шевченко в своєму «Щоденнику» зазначав, що французькі енциклопедисти XVIII ст. лише «розпочали», а не завершили справу ліквідації «батоїв, престолів і корон» [19, 166].

У першій половині XIX ст. прогресивна суспільна думка не тільки Західної Європи, а й Росії та України прийшла до твердого висновку про те, що прекрасний ідеал французького просвітництва є лише примарою, і за капіталізму людина не матиме ні справжньої волі, ні справжнього добробуту. Це чітко сформулювали західноєвропейські соціалісти-утопісти Сен-Сімон,

Ш. Фур'є та Р. Оуен. Вони заявили, що єдиним порятунком людства є соціалізм з суспільною власністю на засоби виробництва.

Все своє свідоме життя Т. Г. Шевченко жадібно шукав відповіді на питання, яким повинно бути майбутнє його народу. Жахлива миколаївська дійсність, лихоліття царизму і кріпосництва, всі суперечності сучасної йому дійсності постійно штовхали поета на пошуки, і тому формування суспільного ідеалу Шевченка — процес складний, який не можна розглядати позачасом і обставинами. На першому етапі своєї діяльності Т. Г. Шевченко намагався знайти ідеал свободи і «народної правди» в історичному минулому українського народу. Але глибоке вивчення історичних джерел, народних пісень і дум переконало поета, що ідеалізувати стару «козацьку волю» і особливо «гетьманів у золотих жупанах» не варто. За влучною характеристикою І. Франка, уже поема «Гайдамаки» була останнім твором, в якому шевченківське «шукування ідеалу в минущині, виспівує... останню свою пісню...» [12, 12]. На середину 40-х рр. XIX ст., розпрощавшись з «козацьким патріотизмом», Т. Г. Шевченко починає різко критикувати націоналістичну романтизацію української історії, спростовує версії націоналістичних істориків про безкласовість українського козацтва, про єдність гетьманщини і народу [7, IV, 22, 116—120; 15, 5—12].

Гнівно засуджуючи російський царизм і монархічну форму державного устрою взагалі, Т. Г. Шевченко в середині 40-х рр. XIX ст. приходять до висновку, що найбільш досконалою формою влади є республіка. Але основою республіканського правління повинен стати широкий демократизм і соціальна рівність людей. Поет мріє про таку республіку, де не буде ні багатих, ні бідних, ні панів, ні кріпаків, ні царів, ні холопів. Нова «оновлена земля» уявляється Шевченкові такою, де

Врага не буде, супостата,
А буде сини, і буде мати,
І будуть люди на землі [17, 585].

✎

Т. Г. Шевченко мріяв про ті часи, коли не залишиться і «сліду панського в Україні». Тоді, дійсно, були б «у селах веселих і люди веселі» [17, 427].

Т. Г. Шевченко був не просто республіканцем, якого задовольняла формальна правова рівність людей перед законом. Він вимагав негайного вирішення питання про соціальне визволення трудящої людини. Саме тому поет не ідеалізував суспільного ладу Західної Європи і Америки, буржуазної республіки взагалі. Підтримуючи республіканські традиції декабристів, очолюючи ліве крило Кирило-Мефодіївського товариства, Шевченко наближався до утопічних соціалістів.

Висвітлення проблеми суспільного ідеалу Т. Г. Шевченка вимагає відповіді на питання, чи був поет знайомий з популярними

в той час ідеями утопічного соціалізму і якою мірою вони відобразилися в його творчості.

Суперечка про те, чи був поет соціалістом, виникла ще в 70-х рр. XIX ст., коли М. П. Драгоманов в праці «Шевченко, українофіли і соціалізм» (1878 р.), в цілому заперечуючи думку про Кобзаря як теоретика соціалізму, все ж визнавав, що ідеї соціалізму «хоч здалеку, але зачепили Шевченка» [8, 77].

Останнім часом українські буржуазні націоналісти докладають багато зусиль, щоб заперечити будь-які прояви соціалістичних ідей в творчості Т. Г. Шевченка. Вони прагнуть довести, що український Кобзар «не має нічого спільного з соціалізмом», що Шевченко був прихильником, так би мовити, середняцької приватновласницької України. Ці і подібні їм твердження українських буржуазних націоналістів не витримують серйозної наукової критики.

Про знайомство Т. Г. Шевченка з ідеями утопічного соціалізму і комунізму говорять численні факти і, перш за все, його дружні ідейні стосунки з петрашевцями та російськими революціонерами-демократами О. І. Герценом, М. Г. Чернишевським, О. М. Добролюбовим та ін. До речі, ці зв'язки поета з російськими революціонерами і соціалістами-утопістами в сучасній буржуазно-націоналістичній літературі старанно, тенденційно замовчуються.

О. Дорошкевич [4, 54—125], І. Д. Назаренко, М. І. Новіков, Л. Хінкулов, Є. Шабліовський, Ф. Прийма (див. відповідні розділи вищезгаданих праць) та інші радянські шевченкознавці не заперечно довели, що в 40-х рр. XIX ст. петрашевці як великі знавці ідей утопічного соціалізму стали основним джерелом формування соціалістичних ідей Кобзаря.

Дружба Шевченка з колами російської революційної демократії після заслання ще більше розширила горизонт його світогляду як революціонера-демократа і соціаліста-утопіста, ідеолога селянської революції. Не випадково І. Франко підкреслював, що Т. Г. Шевченко разом з М. Г. Чернишевським та О. М. Добролюбовим належав до тих діячів, «котрі ясно бачать перед собою нові ідеали і не менш ясно бачать дороги до їх досягнення» [13, 24].

Зрозуміло, поет не писав наукових трактатів про соціалізм. Але, як вірно зазначає один з радянських шевченкознавців, «аналіз таких творів Шевченка, як «Тризна», «І мертвим, і живим», «Єретик» тощо, дає підставу говорити про безсумнівне знайомство поета з ідеями утопічного соціалізму» [11, 108]. У «Щоденнику» та повісті «Прогулка с удовольствием и не без морали» Т. Г. Шевченко вживає безпосередньо термін—комунізм. Поет називає Степана Разіна комуністом за те, що останній на Волзі «збирав пошлину з кораблів і роздавав її незаможним людям» [13, 168].

Ідеї утопічного соціалізму і комунізму позначилися на багатьох поетичних творах українського Кобзаря. У своєрідній формі вони пронизують всю творчість зрілого поета. Недаремно А. В. Луначарський підкреслював, що великий Шевченко над усе тим, що він «духом своїм соціалістичний» [6, 39].

Найвиразніше говорить поет про ідею спільної власності, соціальної і правової рівності, ідею визволеної праці на себе, не на пана, ідею братерських гуманних відносин між людьми і народами.

Першу з них висловлює Шевченко у таких рядках:

Чи є що краще, лучче в світі,
Як укупі жити,
Братам добрим добро певне,
Пожить, не ділити [17, 306].

Думку про необхідність введення спільності майна Шевченко двічі наводить у творі «Букварь Южнорусский» [15, 57]. Заперечуючи поміщицьке землеволодіння, поет мріє про таке суспільство, в якому всі трудящі люди будуть насолоджуватися «плодами спільного багатства».

В поняття свого суспільного ідеалу Шевченко включає активну, творчу, перетворюючу діяльність трудящої людини. Тому в його творчості одночасно з словом про щасливе майбутнє оспівується праця людини на себе, а не на пана, на свій, а не на чужій ниві. На думку поета, щасливе життя може побудувати тільки трудовий народ. Пробуджуючи у людини віру у власні сили, поет писав:

Роботящим умам,
Роботящим рукам,
Перелоги орать,
Думать, сіять, не ждять
І посіяне жать
Роботящим рукам [17, 577].

Т. Г. Шевченко добре розумів, що народ є не тільки справжнім носієм світлих мрій про майбутнє, а й силою, що будуватиме підвалини нового щасливого життя.

Оновлена, тобто звільнена від рабського характеру і полегшена за допомогою машин, праця, як одна з перших природних потреб живої людини, також є невід'ємною рисою суспільного ідеалу Т. Г. Шевченка.

Всупереч західноєвропейським соціалістам-реформістам, Т. Г. Шевченко добре розумів, що нове щасливе суспільство виникає тільки після революції, тоді, коли встане правда, встане воля.

Глибоку віру в прийдешню революцію поет висловлює у таких рядках:

Чи буде суд! Чи буде кара
Царям, царятам на землі.
Чи буде правда між людьми.
Повинна бути, бо сонце стане
І осквернену землю спалить [17, 592].

Вільної, квітучої, демократичної вітчизни Шевченко не уявляв без революційного розгрому царизму та знищення кріпацтва.

Суспільний ідеал Шевченка в своїй основі глибоко народний. В ньому відбиті і сильні і слабкі сторони антикріпосницького визвольного руху селянства середини ХІХ ст. В одній із своїх праць В. І. Ленін зазначав, що утопічний соціалізм «фантазував про кращий лад» [3, 7]. Це значною мірою стосується і Т. Г. Шевченка як представника селянського утопічного соціалізму. Український поет-мислитель ще досить невиразно, у найзагальніших рисах змальовує прекрасне майбутнє [17, 547].

Т. Г. Шевченко звільнився від багатьох обмеженостей, притаманних ідеологам селянського визвольного руху і, перш за все, згубної «віри в царя». Адже і селяни і більшість їх ватажків у ті часи «вимагали скасування кріпосного права, нічого не маючи проти царської влади і вірячи в царя» [1, 70].

Т. Г. Шевченко розвінчав віру в царя як у богопомазанника. Він дійсно «заходився коло царів» і блискуче показав «ту вінценосну громаду спереду і ззаду» [17, 394] і закликав народ до революційної боротьби.

Слід підкреслити, що деякі українські буржуазні націоналісти, замовчуючи революційний характер творчості Шевченка, намагаються довести, що нібито великий український поет шукав свій суспільний ідеал «у мотивах біблійних пророцтв», у «волі божій та абсолютному дусі нації». Ідеал, який пропагувала церква — досягнення вічного блаженства в небесному раю — Шевченко відкидав як такий, що кличе до покори «сильним світу» та аскетизму. Церковно-релігійному ідеалові Шевченко протиставив свій земний ідеал, який враховував реальні потреби людей і закликав їх не до пасивного вичікування, а до боротьби за побудову щастя на землі. Ще в Кирило-Мефодіївському товаристві Т. Г. Шевченко негативно поставився до ідей християнського соціалізму, які імпонували поглядам П. А. Куліша та його однодумців [8, 153—155].

Зрілий Т. Г. Шевченко як атеїст був глибоко переконаний, що люди майбутнього суспільства позбавляться релігійного дурману. У вірші «Світе ясний, світе тихий!» поет писав:

...Будем, брате,
З багрянців онучі драти,
Люльки з кадил закуряти,
Явленим піч топити,
А кропилом будем, брате,
Нову хату вимітати! [17, 584].

Суспільний ідеал Шевченка позбавлений всіх видів гноблення як фізичного, так і духовного, і передбачає повну свободу гармонійного розвитку особи і суспільства. «Свобідне життя, всесторонній, нічим не окутаний розвій одиниці і цілої суспільності, цілого народу,— писав І. Франко,— се ідеал Шевченка, котрому він був вірним ціле життя» [12, 93]. Не можна вважати, що ідеї спільної власності, соціальної і правової рівності людей, братерства і дружби народів тощо, які пропагував Т. Г. Шевченко, були далекими від уявлень про соціалістичний принцип організації суспільства майбутнього. В той же час не можна розглядати поета як представника наукового соціалізму.

Націоналістичні літературознавці минулого намагалися зобразити Шевченка як представника наукового «марксистського» соціалізму на Україні або як представника своєрідного «українського соціалізму». Ці фальсифікаторські спроби, як і окремі «підтягування» Шевченка до рівня марксиста, що мали місце в свій час у працях деяких наших вчених та політичних діячів, піддані останнім часом справедливій науковій критиці в радянському шевченкознавстві [9, 108—109]. І даремно деякі сучасні українські буржуазні націоналісти продовжують «доводити» ніби в СРСР «втіворюється враження», що «Шевченко був прихильником соціалістичної революції».

Т. Г. Шевченко як революціонер-демократ в силу історичних умов Росії та України 40—50-х рр. XIX ст. мріяв про селянську, а не пролетарську революцію, і соціалізм його був утопічним, а не науковим. Але ми цінуємо його за те, що він, як підкреслював В. І. Ленін, служив в той час «прапором найрішучішої боротьби проти старої, кріпосницької Росії» [2, 207].

Утопічний соціалізм Т. Г. Шевченка — це найбільш рання, ще незріла, зародкова форма утопічного соціалізму на Україні. Але, незважаючи на це, суспільний ідеал Т. Г. Шевченка — це визначна віха на складному, тернистому шляху формування соціалістичних вчень на Україні.

Краткое содержание

В работе раскрывается сущность общественного идеала Шевченко. На основании анализа фактов из жизни и творчества поэта-революционера доказывается, что общественный идеал Т. Г. Шевченко — это наиболее ранняя, незрелая, зародышевая форма утопического социализма и вместе с тем солидная веха на сложном пути формирования социалистических идей в социологической мысли Украины.

В статье критикуются современные буржуазно-националистические фальсификаторы творческого наследия Кобзаря, их попытки изобразить Т. Г. Шевченко как пропагандиста «вольной Украины», певца «казацкой вольницы» и «классового мира», который якобы мечтал о буржуазной республике наподобие «свободной» Америки. Автор показывает, что атенст Шевченко не идеализировал и «мотивов библейских пророчеств», противопоставлял церковно-религиозному дурману утопический социализм и звал угнетенный народ к борьбе за счастье на земле.

1. В. І. Ленін. Твори. Т. 5.
2. В. І. Ленін. Твори. Т. 13.
3. В. І. Ленін. Твори. Т. 19.
4. О. Дорошкевич. Етюди з шевченкознавства. Збірник статей. Харків—Київ, 1930.
5. М. Драгоманов. Шевченко, українофіли і соціалізм. К., 1914.
6. А. Луначарський. Великий народний поет (Тарас Шевченко). К., 1961.
7. М. І. Марченко. Історичне минуле українського народу в творчості Т. Г. Шевченка. К., вид-во «Радянська школа», 1957.
8. И. Д. Назаренко. Общественно-политические, философские и атеистические взгляды Т. Г. Шевченко. М., Соцэкгиз, 1961.
9. М. И. Новиков. Общественно-политические взгляды Т. Г. Шевченко. М., Изд-во АН СССР, 1961.
10. Повне видання творів Тараса Шевченка. Т. IV. Варшава—Львів, 1937.
11. Ф. Я. Прийма. Шевченко и русская литература XIX века. М.—Л., Изд-во АН СССР, 1961.
12. І. Франко. Твори в двадцяти томах. Т. 17, К., 1955.
13. І. Франко. Твори в двадцяти томах. Т. 18.
14. Л. Хінкулов. Тарас Шевченко і його сучасники (етюди до біографії). К., Державне видавництво художньої літератури, 1962.
15. Є. Шабліовський. Патріотичні ідеї в творчості Шевченка. К., 1961.
16. Є. Шабліовський. Народ і слово Шевченка. К., Вид-во АН УРСР, 1961.
17. Т. Г. Шевченко. Повна збірка творів в 3-х томах. Т. I. К., Державне видавництво художньої літератури, 1949.
18. Т. Г. Шевченко. Повна збірка творів в 3-х томах. Т. II. К., 1949.
19. Т. Г. Шевченко. Повна збірка творів в 3-х томах. Т. III. К., 1949.
20. Т. Г. Шевченко. Букварь Южнорусский, 1861.

ЕСТЕТИЧНИЙ ІДЕАЛ Т. Г. ШЕВЧЕНКА

«Я, несмотря на мою искреннюю любовь к прекрасному в искусстве и природе, чувствую неодолимую антипатию к философиям и эстетикам, и этим чувством я обязан сначала Галичу и окончательно почтеннейшему Василию Ивановичу Григоровичу, читавшему нам когда-то лекции по теории изящных искусств, девизом которых было рассуждать и поменьше критиковать. Чисто платоновское изречение».

Ці слова Т. Шевченка, звичайно, слід розуміти не як заперечення ним філософії і естетики взагалі, а як критичне ставлення його до ідеалістичної естетики, що склалося ще в молоді роки. Про це свідчить запис у «Щоденнику», що стосується періоду навчання в Академії художеств (1838—1845). Поет висловлював тут негативне ставлення до численних поширюваних у той час схоластично-ідеалістичних філософських та естетичних систем. Разом з тим він відстоював таку естетичну науку, яка б спиралася на історію мистецтва. Зразком такої естетики він вважав працю Джорджіо Вазарі — одну із перших визначних праць з історії мистецтв XIII—XIV ст.

У «Щоденнику» поет висловлює критичні зауваження і про німецький ідеалізм у філософії і естетиці. Так, під враженням «Естетики» К. Лібельта, що перебував під впливом Гегеля, Т. Шевченко іронічно зауважував, що вона «настоящий немецкий суп-вассер», а її автор «верит в безжизненную прелесть немецкого, тощего длинного идеала» [14, 40].

Там же за асоціацією від «Естетики» Лібельта поет згадує один епізод, що трапився у 1839 р. В цьому році В. Жуковський повернувся з Німеччини і привіз величезну «портфелю» малюнків німецьких художників Мюнхенської школи Корнеліуса, Гесса та ін. Ця школа живопису в своїй творчості виходила з абстрактного філософсько-містичного ідеалу. В. Жуковський був захоплений творчістю її майстрів і запросив оглянути привезені малюнки Т. Шевченка та його друга В. Штернберга. Але молоді друзі не поділяли цих захоплень В. Жуковського. Розповідаючи про цей випадок, Т. Шевченко пише: «Что мы увидели в этой огромной, развернувшейся перед нами портфели! Длинных без-

жизненных мадонн, окруженных готическими тощими херувимами и прочих — настоящих мучеников и мучеников живого улыбающегося искусства.— До какой степени, однако ж, помешались эти немецкие идеалисты-живописцы!» [14, 40].

Ці скупі рядки переконливо спростовують всілякі вигадки націоналістів про ідеалізм і містику філософських і естетичних поглядів Т. Г. Шевченка, про наслідування Шевченком ідей німецької ідеалістичної філософії та естетики.

Зрозуміло, що поет спростовує ідеалістичну естетику та її ідеал не лише в наведених висловлюваннях. На це спрямована вся пройнята революційним духом, наскрізь народна і реалістична художня творчість Шевченка. Але, щоб дати більш-менш повну оцінку естетичного ідеалу Т. Шевченка, потрібно принаймні в загальних рисах охарактеризувати становлення і розвиток його реалістичної творчості і як поета, і як визначного майстра образотворчого мистецтва.

* *

*

Першими друкованими творами Т. Г. Шевченка були поезії, об'єднані в збірку «Кобзар», видану у 1840 р. З цього часу він здобув славу геніального українського поета. Ще раніше стало відоме його ім'я як талановитого художника. Появу колишнього кріпака у літературних і мистецьких колах зустріли по-різному. Реакційні журнали «Сын отечества», «Библиотека для чтения» презирливо поставилися до Т. Шевченка, як до «мужицького поета». Крайні реакціонери в літературі і мистецтві не помічали, чи робили вигляд, що не помічають блискучих дарувань молодого поета і художника. Лише журнал «Отечественные записки», на чолі якого тоді стояв В. Г. Белінський, став на захист молодого українського поета. Прогресивні політичні діячі та демократичні кола захоплювались молодим поетом і захищали його. Про величезне враження від поезії Шевченка на людей, які навіть не поділяли його політичних і літературно-естетичних поглядів, свідчать такі слова М. Костомарова: «Тарас Григорович прочитав мені свої ненадруковані вірші. Мене охопив страх... Я побачив, що муза Шевченка роздирає завісу народного життя. І страшно, і солодко, і боляче, і чарівно було заглянути туди!.. Сильний зір, міцні нерви треба мати, щоб не осліпнути чи не втратити свідомість від раптового світла істини, дружелюбно схованої для спокійної юрби, яка йде второваною колією повз таємничу завісу,— і не знає, що ховається за цією завісою! Тарасова муза прорвала якийсь підземний склеп, уже кілька віків запертий багатьма замками, запечатаний багатьма печатами, засипаний землею, навмисно зораною і засіяною, щоб сховати для потомства навіть пам'ять про місце, де знаходиться підзем-

на порожнеча. Тарасова муза сміливо ввійшла в цю порожнечу з своїм незгасним світочем і відкрила за собою шлях і сонячним промінням, і свіжому повітрю, і людській допитливості» [5, 88—89].

Шевченко не лишався невизнаним поетом-одинаком, як твердять буржуазно-ліберальні та націоналістичні літературознавці. У нього були друзі, однодумці, які поділяли його погляди і тепло вітали його полум'яні поезії, вбачали у ньому справді геніального народного поета. Зокрема, це стосується багатьох петрашевців, членів Кирило-Мефодіївського товариства та інших прогресивних людей Росії і України.

М. П. Огарьов писав, що Шевченко «з захопленням прийнятий, як свій, в російській літературі і став для нас рідним» [6, 466].

З повагою писали пізніше про Шевченка М. Г. Чернишевський, М. О. Добролюбов та інші видатні революціонери і культурні діячі Росії. Разом з тим все більше зростало число ворогів поета-революціонера. І коли стала відомою роль Т. Шевченка в Кирило-Мефодіївському товаристві та з'явилась поема «Сон», царський уряд засудив поета на довгі десять років тяжкої принизливої солдатської муштри. Але, незважаючи на категоричну заборону писати і малювати, цареві не вдалось заглушити могутнє слово Шевченка. На руку реакції працювали ліберали та націоналісти. Прикидаючись доброзичливими друзями поета, вони доклали чимало зусиль, щоб так або інакше принизити поета, притупити вістря його революційної поезії, запобігти її впливові на народ. Вони поширювали різні безглузді вигадки про Т. Шевченка, зображуючи його «бунтарем», «пізно вихованим генієм», анахоретом, далеким від актуальних питань суспільного життя, ідеалістом і містиком. Дехто з ліберальних та націоналістичних «мемуаристів», біографів Шевченка прагнув довести, що поет був за покликанням лише живописцем, і його захоплення поезією виникло значно пізніше, ніж захоплення малярством і т. д.

Вигадки ліберально-буржуазних та буржуазно-націоналістичних «шевченкознавців» цілком спростовують життя і творчість великого українського поета і художника. Радянські вчені довели абсолютну безпідставність версій про ідейно-художнє «самозародження» Т. Шевченка, про те, що нібито він до вступу в Академію художеств не мав ніякого літературного і мистецького виховання.

Лише недавно один з наполегливих дослідників творчості Т. Шевченка, його правнук Д. Ф. Красицький, встановив важливий факт, що Шевченко, перебуваючи у Вільшані 1828 р., навчався у місцевого викладача малювання Степана Степановича Превлоцького, у якого, до речі, в свій час до вступу в Академію художеств вчився відомий український художник І. М. Сошенко.

Безперечним є й те, що Т. Шевченко добре був обізнаний з методикою живопису відомого віленського викладача малювання Яна Рустема. Про це, зокрема, свідчить його лист 1855 р. до Б. Залеського, в якому він посилається як на авторитет в галузі живопису на «старика Рустема» — професора малювання Віленського університету.

Під час перебування у Вільно Т. Шевченко вивчив польську мову, і напевно відтоді він починає знайомитись з польською літературою, творами А. Міцкевича, Й. Лелевеля, Богдана Залеського тощо. Вплинув на Кобзаря і повстанський рух 1830 р., що поширювався на Віленщині. Отже, ще до приїзду в Петербург, на початку 1831 р. Шевченко мав певну мистецьку підготовку, був начитаний і принаймні сповнений вражень про повстанський революційний рух на Віленщині.

Наступного року після переїзду в Петербург Шевченко починає навчатися у В. Ширяєва — майстра декоративного живопису. Це навчання продовжувалось протягом 4—5 років і мало велике значення як для вдосконалення малярської майстерності Т. Шевченка, так і для піднесення його загальнокультурного рівня. Як довели радянські шевченкознавці, Ширяєв не був звичайним «живописцем вывесок», як твердили багато біографів Шевченка. Він був визначним у Петербурзі майстром декоративного живопису. Про рівень його художнього хисту зустрічаємо висловлювання в творах самого Шевченка. Так, у повісті «Художник» Шевченко згадує, що Ширяєву і його помічникам у Петербурзі доручалося, наприклад, оформлення Великого театру, збудованого архітектором А. К. Кавосом.

З інших джерел відомо, що в 30-х роках XIX ст. В. Ширяєв оформляв Синод і Сенат (архітектор К. Россі), Зимовий палац, відбудований після пожежі 1837 р. та ін. Цілком імовірно, що Т. Шевченко як учень і помічник Ширяєва брав участь в оформленні цих визначних споруд. У всякому разі навчання Т. Шевченка в майстерні декоративного мистецтва В. Ширяєва дозволило йому пізнати інтереси творчої інтелігенції Петербурга того часу. В бібліотеці Ширяєва, до якої Шевченко мав вільний доступ, він міг ознайомитися з зібранням зразків гравюр і оригінальними картинами визначних майстрів живопису.

Популярним Т. Шевченко стає ще до звільнення від кріпацької неволі. Про це, зокрема, свідчить в своїх мемуарах І. І. Панаєв, який вперше познайомився з Шевченком у 1837 р. на вечорі у Гребінки. Він писав: «Малоросійські друзі його вже й тоді відзивалися про нього з захопленням і говорили, що Шевченко обіцяє виявити геніальний поетичний талант...» [7, 154].

Справді, молодого поета Т. Шевченка високо цінували його земляки-українці Гребінка, Квітка, Гулак та інші. Т. Шевченко з повагою ставився до своїх попередників в українській літературі. Проте, їх ідеали не задовольняли юного поета. Він закидав

їм за недостатню близькість до народу, за те, що вони не виступали відкрито проти кріпосництва. М. Горький писав про попередників Т. Шевченка на Україні, що в них «цілком відсутній демократизм як почуття свого історичного і соціального зв'язку з народом і як ясне уявлення про історичні життєві завдання цього народу в майбутньому» [3, 187].

Ще до визволення з кріпацтва Т. Шевченко відвідує як «сторонній» учень Товариство заохочення художників. В протоколі № 10 цього Товариства від 4 жовтня 1835 р. записано: «По рассмотрении рисунков постороннего ученика Шевченко, Комитет нашел оные заслуживающими похвалу и положил иметь в виду на будущее время» [4, 97].

Належність Т. Шевченка до складу учнів (хай «сторонніх») Товариства заохочення художників, зрозуміло, відіграла значну роль у його дальшому естетичному розвитку. В цей час Т. Шевченко багато читає, знайомиться з визначними творами російської, української та світової літератури. Все це підтверджує думку І. Франка, що «Шевченко вступав на поле літературне з доволі широким обсягом ідей і вражень, взятих то з життя, то й з читання книжок,— певно, з далеко більшим багажем духовним, ніж велика часть других українських поетів, котрих життя змалку щасливіше складалося, ніж Шевченкове життя під батьківською стріхою» [8, 59—60]. І. Франко також відзначав, що поезія Т. Шевченка нерозривно пов'язана з народною творчістю, що вона успадкувала прогресивні традиції передової української та російської літератури. Аналізуючи вплив на Кобзаря сучасних йому революційних ідей, Франко приходив до висновку про спільність ідеалів Шевченка і великих російських революційних демократів, які ясно бачили перед собою нові ідеали і не менше ясно бачили дороги до їх досягнення [9, 93].

Пошуки цих нових ідеалів помітні вже в ранніх творах Т. Шевченка. Після звільнення від кріпацтва і вступу до Академії художеств у 1838 р. поет стає улюбленим учнем і другом видатного російського художника К. Брюллова. Час перебування Т. Шевченка в Академії художеств — це період його дальшого бурхливого творчого зростання. В цей час він продовжує вивчати російську і світову літературу, знайомиться з літературними колами Петербурга і все більш проймається революційними ідеями свого часу. Його улюбленими поетами і письменниками були О. Пушкін, М. Гоголь, А. Міцкевич. Безперечно, що він читав в цей час статті В. Белінського в «Отечественных записках». Можливо в 40-х роках він читав твори і О. Герцена, про якого пізніше з пошаною згадує у своєму «Щоденнику».

Про широту читацьких інтересів Т. Шевченка цього періоду свідчать пізніше його твори «Щоденник», «Художник», в яких він називає багатьох письменників і поетів, з творами яких він ознайомився ще до заслання. Серед них Ч. Діккенс, Гете, Валь-

тер Скотт, Байрон, Шіллер, Гомер, В. Ірвінг, Дефо та багато інших.

Естетичний ідеал Т. Шевченка формувався у боротьбі проти ліберально-націоналістичних тенденцій в українській літературі. Поет нещадно викривав псевдопатріотів, які лицемірно проголошували своє «народолюбство». Облудним словам ліберальних писак, псевдопатріотів, за якими крились егоїстичні класові інтереси, мізерність ідей, Т. Шевченко протиставляє полум'яне слово революціонера, справжнього патріота і захисника знедоленого селянства.

Радн їх,
Людей закованих моїх,
Убогих, нищих. Возвеличу
Малих отих рабів німих!
Я на сторожі коло їх
Поставлю слово [10, 289].

Глибоким сумом, гострим болем пройняті думи поета, якими він розпочинає «Кобзар». Саме ними поет передає свої чуття, мрії і сподівання про щасливе прекрасне майбутнє, пристрасно закликає народ збудити хиренну волю, боротися проти соціальної неправди, за єдність вільної нової сім'ї трударів.

Естетичний ідеал Т. Шевченка звернений в майбутнє навіть тоді, коли поет пише на історичні теми, описуючи давно минулі події — Гайдамаччину, Коліївщину, Козацьку Січ.

Мрією про братерство, дружбу й союз слов'янських народів пройнята поема Т. Шевченка «Єретик».

Суспільно-естетичний ідеал Т. Шевченка був породжений соціально-економічними відносинами його часу, він втілював передові революційні ідеї і найкращі традиції свого народу. Малоючи жахливі умови підневільної праці кріпаків, поет мріяв про майбутнє людини, про її оновлену працю, про її відроджену красу. Звертаючись до агрономів, Шевченко писав: «Выдумайте вы, вместо серпа, какую-нибудь другую машину. Вы этим окажете величайшую услугу обреченному на тяжкий труд человечеству» [11, 76].

Естетичний ідеал Т. Шевченка втілений в образах позитивних героїв з народу, яких він протиставляє огидним образам морально розкладених представників панівних класів суспільства.

Так, у повісті «Прогулка с удовольствием и не без морали» Т. Шевченко змальовує образи героїв з народу високої людяності, моральної чистоти — матроса і його сестри. Матрос — учасник Кримської війни, що став інвалідом, відмовляється від нагороди, аби звільнити свою сестру від кріпосного ярма — образ справді благородної людини. Ще більшої сили гуманності, людської гідності сповнений образ Омелька Тумана з російської повісті Шевченка «Капитанша». Простий неписьменний солдат

Омелько Туман благородством своїх чуттів підноситься над моральними потворами, породженими в середовищі поміщиків,— панами, офіцерами, аристократами. За покликом своєї благородної чистої душі Омелько Туман допомагає скривдженій офіцером дівчині. Після смерті дівчини він стає опікуном її доньки, а коли й ця стає жертвою панських втіх, він, аби врятувати нещасну, одружується з нею.

Незабутній образ матері-покритки, створений Т. Шевченком. Поет не обмежується висловлюванням свого співчуття до долі покритки. Розкриваючи глибину горя приниженої жінки, Т. Шевченко разом з тим показує народження і зміцнення у знедолених почуття людської гідності, презирства до своїх кривдників. З цього погляду особливо хвилюючим є образ матері-покритки з поеми і повісті Т. Шевченка «Наймичка». Яку треба мати силу й красу людської душі, аби заради щастя своєї дитини зректися на все життя святого імені матері! З якою силою людської гідності і презирства до розбещеного пана-офіцера звучать слова покритки у відповідь на нові зацилювання і брехливі умовляння цього негідника.

Позитивні герої художніх творів Т. Шевченка є узагальненням тих благородних рис характеру людей, яких він зустрічав на своєму життєвому шляху. Скільки тепла, любові і захоплення в словах Т. Шевченка, коли він говорить, наприклад, у своєму «Щоденнику» про солдатів Андрія Обеременка, Соболева та інших простих людей з народу, про М. Щепкіна, О. Герцена, С. Гулака-Артемовського, К. Брюллова, братів Лазаревських. Ці слова сповнені віри в людей, які зберегли чистими свої чуття, свої прагнення. Ця віра не покидала поета в найтяжчі роки його життя. Любов до народу, віра в людей благородних почуттів і прагнень окрилювала поета, надихала його на творчість, зміцнювала його ідеали.

Поряд з цим ми читаємо рядки, сповнені жагучої ненависті до царя і його сатрапів, які «латану свитину, з каліки знімають, з шкурою знімають, бо нічим обуть княжат недорослих».

Естетичний ідеал Тараса Шевченка втілений не лише в позитивних образах його героїв, у безпосередньо висловлених думках про прекрасне майбутнє людства. В. Белінський говорив про М. Гоголя, що «Он ничего не смягчает, не украшает вследствие любви к идеалам или каких-нибудь заранее принятых идей... Конечно, преобладающий характер его сочинений — отрицание, всякое отрицание, чтобы быть живым и поэтическим, должно делаться во имя идеала» [1, 780]. Ці слова повністю відносяться і до Т. Шевченка.

Викривальна, революційна поезія Кобзаря, його гостра критика всіх проявів соціального зла, породженого самодержавством і кріпосництвом, його гостра і влучна сатира не були са-

моціллю. Заперечення поетом сучасної йому мерзеної дійсності сприяло утвердженню світлих ідеалів майбутнього.

Естетичний ідеал Шевченка був для нього критерієм при оцінці зображуваного ним життя, моральних відносин між людьми. Т. Г. Шевченко високо цинив сатиру в художній літературі і мистецтві, розумів її велике соціальне значення. «Мне кажется,— писав він у «Щоденнику»,— что для нашего времени и для нашего среднего полуграмотного сословия необходима сатира, только сатира умная, благородная. Такая, например, как «Жених» Федотова или «Свои люди — сочтемся» Островского и «Ревизор» Гоголя» [13, 20].

Високо цинуючи сатиру Гоголя, Островського, Салтикова-Щедріна, Т. Шевченко широко використовував цей жанр і в своїй творчості. Він був для нього могутнім засобом викриття пороків самодержавно-кріпосницького ладу в Росії. Зразком Шевченкової сатири є його поема «Сон» з її відомою картиною генерального мордобоя. Т. Шевченко відомий і як талановитий сатирик в образотворчому мистецтві. Він створив серію малюнків під загальною назвою «Притча про блудного сина», яку проф. М. Г. Бурачек справедливо оцінив як «перлину живописної творчості» Т. Шевченка, як «сміливий соціальний протест проти всякого пригноблення і насильства» [2, 39].

В сатирі Т. Шевченко бачив не лише засіб викриття соціального зла, а й засіб виховання людей. При цьому він керувався своїм естетичним ідеалом. Завдання художника, зокрема гравера, він вбачав у тому, щоб «быть распространителем прекрасного и поучительного в обществе... быть распространителем света истины» [13, 19].

* *
*

Естетичний ідеал Т. Шевченка найповніше відображав революційний демократизм і реалізм поета і визначав його оцінку прекрасного в житті і мистецтві. Звичайно, буржуазно-націоналістичні коментатори творчості поета це всіляко заперечують. Вони намагаються почуття прекрасного у Т. Шевченка зобразити як щось містичне, маячне, туманне. Так, один з коментаторів виданого в Канаді «Кобзаря» Л. Білецький пише про Т. Шевченка: « В його творчості я не бачу ні одного реального твору, який би він виводив і показував тільки емпіричну дійсність, щоб не заглиблюватись у духове і не підпорядковувати цьому останньому явища реального світу, щоб не шукати в реальних устремліннях людських ідеальних відносин, як бог, добро, правда, краса та інші вищі цілі...».

Насправді Т. Шевченко бачив прекрасне в реальному матеріальному світі, в реальному людському житті. Піддаючи кри-

тиці ідеаліста К. Лібелята, який ставив мистецтво вище за природу, вважаючи художника «вільним» від неї, Т. Шевченко писав: «...свободный художник настолько же ограничен окружающей его природой, насколько природа ограничена своими вечными неизменными законами. А попробуй этот свободный художник на волос отступить от вечной красавицы природы, он делается богоотступником, нравственным уродом» [13, 44—45].

Прекрасне, за Шевченком, існує і в науці, воно притаманне не лише митцеві, а і вченому. В одному з листів до Б. Залеського Т. Шевченко писав: «Ботанике и зоологии необходим восторг, а иначе ботаника и зоология будет мертвый труп между людьми. А восторг этот приобретается только глубоким пониманием красоты, бесконечности, симметрии и гармонии в природе» [13, 44—45].

Естетичні чуття взагалі і чуття прекрасного зокрема Т. Шевченко, на відміну від старої естетики, розглядав у русі, в розвитку, нещадно критикуючи естетичні теорії, що ігнорували історію розвитку мистецтва, естетичних чуттів людини. Він засуджував естетичні концепції, подібні до концепції ідеаліста К. Лібелята, які вважали естетичні чуття одвічними, незмінними категоріями, що походили від абсолютної ідеї прекрасного, а їх авторів називав хірургами прекрасного, які здатні творити лише вимучені, безплідні, вигадані, позбавлені життя схеми. Шевченко писав: «Если бы эти безжизненные ученые эстетики, эти хирурги прекрасного вместо теории писали историю изящных искусств, тут была бы очевидная польза» [13, 50].

Сибаритському сприйняттю прекрасного представників пануючих класів, ідеалістам — виразникам цих естетичних смаків і уявлень — поет протиставляє своє демократичне розуміння краси. Він мріяв про втілення справжньої краси в життя, в побут трудящих мас. «Если бы красота во всех ее образах,— писав він,— хотя на половину человечества имела свое благотворительное влияние, тогда бы мы быстро близились к совершенству» [12, 255—256]. Найбільше Т. Шевченко цінував у письменників і митців їх уміння розкрити духовну красу людини. Так, про М. Гоголя він говорив, що письменник був справжнім знавцем людського серця і людинолюбом. На протилежність буржуазним естетам, які заперечували зв'язок почуття прекрасного з моральними почуттями, Шевченко розглядав красу в її органічному зв'язку з моральними почуттями. «Нет прекраснее, нет усладительнее зрелища,— писав він,— как образ счастливого человека» [11, 252].

Т. Шевченко стояв на вірному шляху розв'язання проблеми об'єктивного і суб'єктивного в почутті прекрасного. Вимагаючи від художника не відступати від краси природи і її законів, Т. Шевченко разом з тим вказував, що художник не є простим копіювальником. Людина, за Шевченком, здатна не лише відчу-

вати красу, а й творити її. Ця здатність людини найбільшою мірою притаманна поетам, письменникам, митцям. «В истинно художественном произведении,— писав він,— есть что-то обаятельное, прекраснее самой природы — это возвышенная душа художника, это божественное творчество!» [12, 118].

Цю ж думку висловлює він і в іншому місці. «Как ни прекрасна, как ни обаятельна лунная ночь в природе, но на картине художника, как например, Колима, она увлекательнее, прекраснее. Высокое искусство [как я думаю] сильнее действует на душу человека, нежели сама природа» [12, 223].

Шевченко як поет і художник був далекий від етнографічного, бездумного милування красою природи, його чуття прекрасного нічого спільного не має з оспівуванням «краси любові і всепрощення», як це твердять буржуазні та буржуазно-націоналістичні фальсифікатори його творчості.

Дивну красу природи рідного краю поет завжди описує з почуттям суму, болю за свій рідний народ, що зазнає тяжких мук у кріпацькій неволі.

Он глянь: у тім раї, що ти покидаєш,
Латану свитину з каліки знімають.
З шкурою знімають,— бо нічим обуть
Княжат недорослих; а он розпинають
Вдову за подушне, а сина кують,
Єдиного сина, єдину дитину,
Єдину надію! в військо оддають! (15, 98).

Характерним як для поетичної, так і живописної творчості Т. Шевченка є зображення ним людської краси в соціально-драматичних ситуаціях. Саме так створює він образи головних персонажів поеми «Гайдамаки» — Яреми Галайди, Гонти, М. Залізняка, героїв поезії «Коли б тобі довелося» і багатьох інших.

Т. Шевченко пристрасно мріяв про той прийдешній час, коли народ звільнившись від соціального гніту, здійснить свої віковічні мрії про волю і щастя.

Оживуть степи, озера,
І не верстовії,
А вольнії, широкії
Скрізь шляхи святії
Простеляться: і не найдуть
Шляхів тих владики,
А раби тими шляхами,
Без гвалту і крику
Позіходяться докупн,
Раді та веселі.
І пустинню опанують
Веселії села (10, 192).

В цих рядках з найбільшою яскравістю виражені сподівання та ідеали великого Кобзаря. Вони притаманні усій його творчості.

Суспільно-естетичні ідеали Т. Г. Шевченка наслідували його послідовники І. Франко, П. Грабовський, Леся Українка, М. Коцюбинський та інші демократичні письменники України. Близькі і дорогі вони радянським людям, що прокладають шлях до прекрасного майбутнього всього людства.

Краткое содержание

В статье исследуется процесс формирования эстетического идеала Т. Г. Шевченко и определяется реалистическая сущность этого идеала. Автор подвергает критике буржуазно-националистических фальсификаторов идейного наследия великого украинского поэта и мыслителя, их попытки приписать ему мистицизм, идеализм, национализм, аполитичность и т. п.

Формирование мировоззрения Т. Г. Шевченко, его эстетического идеала проходило в середине XIX века в условиях острой идейно-политической борьбы в России и на Украине, в которой поэт принимал активное участие. Эстетический идеал Шевченко выражал чувства крепостного крестьянства, его страстный протест против феодальной зависимости, его мечты о воле и о прекрасном будущем. Становлению эстетического идеала Шевченко содействовала русская революционно-демократическая и прогрессивная европейская литература, которую он настойчиво изучал. Поэт решительно выступал против идеализма и мистики в литературе, эстетике и философии. Это нашло отражение в его гневной изобличительной поэзии, в его мужественных призывах к борьбе за прекрасное будущее, в его мечтах о счастье своего народа.

ЛІТЕРАТУРА

1. В. Г. Белинский. Сочинения в 3-х томах. Т. III.
2. М. Г. Бурачек. Великий народний художник. К., вид-во «Мистецтво», 1939.
3. М. Горький. История русской литературы. М., 1939.
4. М. І. Моренець. Шевченко і «Общество поощрения художников». (Нові матеріали до біографії Т. Г. Шевченка).— у зб.: Радянське літературознавство. Кн. 4, 1939.
5. Науково-публіцистичні і полемічні писання Костомарова, ДВУ, 1928.
6. Н. П. Огарев. Избранные социально-политические и философские произведения. Т. I. М., 1952.
7. И. И. Панаев. Заметки нового поэта.— «Современник», 1961, № 3.
8. І. Я. Франко. Твори в 20-ти томах. Т. 17.
9. І. Я. Франко. Твори в 20-ти томах. Т. 18.
10. Тарас Шевченко. Повне зібрання творів. Т. II.
11. Тарас Шевченко. Повне зібрання творів. Т. III.
12. Тарас Шевченко. Повне зібрання творів. Т. IV.
13. Тарас Шевченко. Повне зібрання творів. Т. V.
14. Тарас Шевченко. Кобзар. К., 1947.

ТРАДИЦІЇ Т. Г. ШЕВЧЕНКА В УКРАЇНСЬКІЙ СУСПІЛЬНІЙ ДУМЦІ ОСТАННЬОЇ ЧВЕРТІ ХІХ — ПОЧАТКУ ХХ ст.

Один із основоположників революційно-демократичної ідеології в Росії і на Україні Т. Г. Шевченко справив вирішальний вплив на розвиток світогляду революційних демократів останньої чверті ХІХ — початку ХХ ст., діяльність і творчість яких проходили в період, коли революційно-демократичний рух вступив у новий етап свого розвитку.

Революційні демократи цього періоду мали багато спільного з своїми попередниками часів Шевченка. Цьому сприяли, по-перше, збереження пореформеним селянством багатьох рис, притаманних селянству дореформеного періоду, і, по-друге, суперечності, успадковані від феодалізму, що тісно перепліталися тепер з суперечностями капіталізму.

Це зробило революційних демократів останньої чверті ХІХ — початку ХХ ст. спадкоємцями Шевченка. І саме тому, вступивши в нову фазу свого розвитку, революційно-демократична ідеологія пореформеного періоду за своєю теоретичною формою була далішим розвитком революційних принципів, висунутих Т. Г. Шевченком.

Але глибокі зміни в пореформеному селянстві, розвиток капіталізму і класової боротьби пролетаріату, поглиблення суперечностей капіталістичного суспільства, поширення марксизму зумовили те, що революційні демократи висунули ряд нових теоретичних положень, яких не було і не могло бути у Шевченка. І якщо за розумінням найголовніших суспільних проблем 40-х і 60-х років ХІХ ст., за характером розв'язання найважливіших політичних, теоретичних та практичних завдань свого часу Шевченко і його однодумці були попередниками революційної соціал-демократії, то характер і міра розуміння проблем, висунутих суспільним розвитком в останню чверть ХІХ — на початку ХХ ст., зробили революційну демократію цього періоду союзником революційної соціал-демократії і наблизили світогляд її представників до наукового соціалізму.

Діяльність і творчість Т. Г. Шевченка відіграли величезну роль у формуванні і розвитку світогляду українських революційних демократів останньої чверті XIX — початку XX ст. — І. Франка, П. Грабовського, Лесі Українки, М. Коцюбинського. З дитячих літ вони проймались волелюбним духом Шевченкових поезій, виховувались на зразках його героїчного життя і боротьби, на традиціях його гнівної музи, від нього взяли свій невгамовний і незламний бунтарський дух.

І. Франко, який став гарячим прихильником великого народного поета ще в гімназичні роки (про що свідчать згадки в його автобіографічних працях), вже з сторінок студентського журналу «Друг» орієнтував читачів на творчість Шевченка як на поетичний зразок. «Ми,— писав Франко,— крім Шевченка, не здибали нікого, кого б могли узяти за примір» [10, 5]. Все життя Франко пристрасно захоплювався Шевченком, популяризував його ідеали.

М. Коцюбинський також відзначав, що формування і дальший розвиток його суспільно-політичних поглядів були зумовлені надзвичайно благотворним впливом творчості Шевченка і що свою літературну діяльність він почав під впливом «Кобзаря». Як слушно зауважують ряд дослідників творчості Коцюбинського, зовсім не випадково кожний розділ його раннього твору «Андрій Соловейко, або вчення світ, а невчення тьма» відкривають епіграфи з різних віршів Шевченка, що служать канвою їх сюжету. На все життя зберіг письменник вірність традиціям Кобзаря, продовжував їх, розвивав, дбайливо оберігав його спадщину.

Найпершим своїм учителем вважала Т. Г. Шевченка і Леся Українка. Численні виписки з Шевченкових творів в архіві поетеси і не менш численні згадування його імені в її листах до рідних, її практична робота, спрямована на пропаганду творчості Шевченка, свідчать про благоговійну данину поваги Лесі Українки своєму великому попереднику. Дуже показовим в цьому відношенні є її лист до матері, О. П. Косач. Відзначаючи факт замовчування офіційною і ліберально-буржуазною пресою другого видання її збірки «На крилах пісень» і висловлюючи іронічне зауваження в адресу Б. Грінченка, який відбувся компліментом, замість того, щоб опублікувати рецензію, Леся Українка далі пише: «Ну а в печаті мовчання. Та що ж, поділю цей фатум з Шевченком, в його компанії і се не сором» [7, 498]. Поетеса має на увазі і замовчування творів Шевченка офіційною і ліберально-націоналістичною критикою як один із засобів боротьби з волелюбним і мужнім словом Кобзаря, і його настрої з приводу цього, відображені у поезії «Хіба самому написати»:

Либонь уже десяте літо,
Як дав я людям «Кобзаря»,
А їм неначе рот зашило,
Ніхто й не гавкне, й не лайне,
Неначе й не було мене (14, 486).

Шевченко зайняв виняткове місце і у духовному розвитку П. А. Грабовського. Вже в семінарії, незважаючи на заходи царського уряду, який придушував будь-який прояв національної самосвідомості, незважаючи на сувору заборону семінарського начальства, майбутній поет захоплювався творами великого Кобзаря.

«В семінарії,— згадував він пізніше,— ми уже читали і Шевченка, і Квітку, і Стороженка, і Левицького, і всяких інших писателів наших» [2, 39]. Тут часто потай від начальства влаштувалися музично-декламаторські вечори. В їх програму входило головним чином читання віршів Шевченка. Вечори ці переслідувалися. Грабовський згадує, як одного разу семінаристи замість Шевченкових поезій були «пошановані надто гнівною промовою о. ректора», який вибивав з їх голів «український дух» [2, 39].

Грабовський прямо вказував на колосальний вплив Шевченка на нього і на людей його часу й кола і підкреслював, що Шевченко «являється для всіх нас найкращим прикладом, дає найпевніший провід... цілим напрямом своєї творчості поетичної, напрямом своїх думок та почувань громадських» [2, 125].

У своїх численних статтях і замітках про Шевченка — «Т. Г. Шевченко в Нижнім Новгороді» (1895 р.), «Московські переклади творів Шевченкових» (1897 р.), «Тарас Григорьевич Шевченко» (1900 р.), «Памяти Т. Г. Шевченко» (1901 р.) — Грабовський невтомно підкреслював величезну роль Шевченка, надзвичайно важливе виховне, революціонізуюче значення його творів. Так, у статті «Тарас Григорьевич Шевченко»; надрукованій в тобольській газеті «Сибирский листок», поет писав: «Произведения Шевченко навсегда останутся для нас источником светлых мыслей и гуманных чувств и в этом их великое общечеловеческое значение... Одно воспоминание о подобных людях способно возвысит и облагородит нашу душу, хоть на мгновение оторвать нас от дрязг и мелочей жизни и унести в заманчивую область идеала. Без таких людей давным-давно очерствело бы человеческое сердце и заглохла нива жизни» [2, 168].

Відзначивши ж, що на революційній поезії Шевченка виховалися такі талановиті письменники-демократи, як Франко, Бордуляк, Стефаник та інші, «с глубоким сочувствием и беспощадным реализмом рисующие перед нами тяжелую жизнь галицкого крестьянства» [2, 167], Грабовський тим самим зараховує і себе до числа тих, що зазнали благотворного впливу Шевченкових ідей.

В процесі свого ідейного змушнення І. Франко, П. Грабовський, Леся Українка, М. Коцюбинський все більше відмежовувались від представників реакційних ліберально-буржуазного і буржуазно-націоналістичного напрямків в українській літературі і вели безперестанну непримиренну боротьбу проти спроб реакціонерів, лібералів, націоналістів сфальсифікувати ідейну спадщину Т. Г. Шевченка.

«Великі поети — це сумління народу,— писав І. Я. Франко.— Щасливий той народ, що його «сумління» завжди чисте, мов дзеркало, і ніколи не дасть себе засмітити фальшивими доктринами, ні зведеними на манівці пристрастями» [12, 178]. Таким сумлінням народу був для революційних демократів останньої чверті ХІХ — початку ХХ ст. Т. Г. Шевченко. Тому найрішучіший опір з їх боку зазнавала будь-яка спроба спотворити його образ.

Нещадно викривали вони намагання українських буржуазних націоналістів проголосити Шевченка пророком націоналізму, зобразити співцем ідеалізованої української старовини, відірвати діяльність великого поета-революціонера від загальноєвропейського визвольного руху.

Революціонери-демократи доводили, що Шевченко, як виразник інтересів селян, всіх «покривджених і обідраних», не міг бути і не був націоналістом. Виступаючи проти самодержавства і кріпосництва, Шевченко, за словами Франка, виходив «не зі становища виключного українства, а зі становища покривдженої людськості», бажав «волі та вільного слова не тільки для України, але також для всіх народів, глушених сліпою царською сваволею» [11, 17].

Пристрасно захищаючи величну постать Кобзаря від буржуазно-націоналістичних наклепів, Грабовський в багатьох статтях, присвячених Шевченку, і зокрема в таких, як «Тарас Григорьевич Шевченко» і «Памяти Шевченко», нагадував читачеві про той дух ненависті до експлуататорів та «сантиментально-чувствительных деклараций малорусских патриотов» (тобто українських націоналістів.— А. П.), яким пройняті твори великого революційного демократа, називав його співцем народного горя, борцем за соціальне і національне визволення трудящих, переконаним інтернаціоналістом та полум'ям поборником єдності двох братніх народів — російського і українського. Грабовський показував, що в своїй невтомній і самовідданий боротьбі проти кріпацтва та самодержавства, за революційне перетворення країни Великий Кобзар діяв пліч-о-пліч з російськими революційними демократами. «Шевченко,— писав поет,— шел рука об руку с лучшими умами и деятелями России в эпоху, предшествовавшую периоду реформ, и делал на Украине то великое общерусское дело обновления, которое без него не имело бы здесь своего апостола» [2, 165].

Вказуючи на нерозривну спільність розвитку двох братніх

культур — української і російської, підкреслюючи, що ця спільність завжди вела і веде до їх взаємозбагачення, революційні демократи відзначали і величезний ідейний вплив Тараса Григоровича на братню російську культуру. Його діяльність, підкреслювали вони, не вичерпувалась вузьконаціональною сферою впливу, а мала більш широке значення. На його творах виросло і виховалося «целое поколение людей, так беззаветно послуживших народу в период освобождения» [2, 165]. Не дивно тому, що всякі вороги українських і російських трудящих мас, приховані і явні, чимало зусиль докладають для того, щоб у кривому дзеркалі відобразити дійсний зміст діяльності і творчості Шевченка: цим вони переслідують підступну мету — «позбавити... суспільність головного кореня тої ідейності, яка додає їй запалу до праці і підносить її членів із ступеня простих з'їдачів хліба, до гідності людей» [10, 344].

Українські революційні демократи рішуче виступили також проти фальсифікації історії Кирило-Мефодіївського товариства та ролі Шевченка в ньому.

У 1897 р. в жовтневому номері журналу «Киевская старина» історик західноєвропейських літератур, професор Московського університету М. І. Стороженко вмістив публікацію «Славянам». Неизданное стихотворение Т. Г. Шевченко».

Мова у Стороженка йшла про знайдений ним у паперах слідчої справи Кирило-Мефодіївського товариства незакінчений вірш «Слов'янам», що був просякнутий духом панславізму. У ньому в туманних фразах пропагувалась ідея всеслов'янського об'єднання під зверхністю царської Росії, прославлявся двоглавий орел, який нібито вирвав «з неволі... слов'янську долю». М. І. Стороженко у передмові до публікації запевняв читача, що автором вірша є ніхто інший як Т. Г. Шевченко, і що ніби Шевченко цілком поділяв погляди М. Костомарова. Цим професор Стороженко, бажав він того чи ні, допоміг буржуазним націоналістам, які зображували ліберальну платформу М. Костомарова та його прихильників як загальну платформу всіх кирило-мефодіївців і замовчували той факт, що революційні ідеї Т. Г. Шевченка справили величезний вплив на Кирило-Мефодіївське товариство, що саме навколо поета групувались найпердовіші гуртківці.

Звичайно, революційні демократи не могли погодитись з трактуванням особи Шевченка як панславіста і ліберала. Тому негайно ж слідом за появою публікації М. І. Стороженка І. Франко у № 23 журналу «Зоря» за 1897 р. вміщує замітку «Чи справді Т. Г. Шевченко написав вірш «Слов'янам»? Не змовляючись з Франком, П. А. Грабовський з далекого сибірського заслання, буквально на другий день після одержання жовтневого номера «Киевской старины» — 22 грудня 1897 р., також надсилає до «Зорі» замітку «Слов'янам». Нові вірші Т. Г. Шевченка». На-

писані незалежно один від одного авторами, яких поділяла величезна географічна відстань, замітки І. Франка і П. Грабовського надзвичайно схожі за змістом, аргументацією, висновками і навіть збігаються текстуально.

І Франко і Грабовський переконливо доводять, що Шевченко ніколи не був панславістом, тобто ніколи не поділяв надій слов'янофілів на визвольну роль російського самодержавства. Шевченкове слов'янофілство, писав Франко, «ніколи не було ні расове, ані конфесійне. Шевченко не любив слов'ян за те тільки, що вони слов'яни, не бачив ані жодного містичного значення в їх назві, не впускався в туманні міркування про світлу будущину слов'янської раси на тій самотній основі, що «захід» гние, а слов'яни здорові, не початі, не вірив ні в які окремі принципи будучої «слов'янської» культури. З минущини слов'ян він підносив тільки такі моменти, де слов'яни (єдиниці) вносили свої вклади в скарбницю загальнолюдської цивілізації... Так само віра, чи то православна, чи римська, чи яка інша, не мала ніякої ролі в його слов'янофільських мріях» [11, 121—122].

Грабовський, також заперечуючи М. Стороженкові, підкреслював, що Шевченко «був насаперед ворогом всяких кайданів, всякого панування», «стояв за волю та невіддільність кожної народності слов'янської» і проповідував ідею добровільної федерації вільних слов'янських державностей. Саме тому, доповнював І. Франко, Ян Гус у Шевченковому «Єретикі» в першу чергу «виступає не проти римського католицизму, а проти папських надужитів (відпусти і т. ін.)» [11, 122].

Показуючи добру обізнаність із змістом суспільного руху 40-х років, і Франко і Грабовський рішуче заперечували приписування авторства вірша «Слов'янам» Шевченкові. Ідеї, висловлені у вірші, писав Грабовський, дуже нагадують «тумановито-безпідставні мрії книжкових теоретиків мислі» і нічого спільного не мають з тверезими, обґрунтованими поглядами Шевченка. А Франко, нагадавши, що в опублікованому Стороженком вірші відстоюється ідея створення слов'янської федерації під егідою російського царя і величаються самодержавний двоголавий орел, «чиста віра» і ненависть слов'ян до турків, рішуче заявив, що такі «компліменти» «зовсім неможливі в Шевченкових устах». Проаналізувавши, крім того, манеру віршування, мову і стиль автора, і Франко і Грабовський роблять цілком слушний висновок, що ним міг бути Костомаров, але ні в якому разі не Т. Г. Шевченко.

Виступ Франка і Грабовського проти тверджень М. І. Стороженка спростовував заяви буржуазних фальсифікаторів історії Кирило-Мефодіївського товариства і тому не втратив свого значення і досі. Сучасні націоналісти, як і їх предтечі, фальсифікують історію Кирило-Мефодіївського товариства. Зокрема, у виданому в Канаді чотиритомному «Кобзарі» автори статті

«Т. Шевченко і Кирило-Мефодіївське Братство» намагаються переконати читача, ніби Шевченко ніякого впливу в Товаристві не мав і не тільки не займав у ньому особливої позиції, а, навпаки, підпав під великий вплив П. Куліша.

Якщо буржуазні націоналісти розглядали спадщину Шевченка як власність «своєї хати», а письменники занепадницького напрямку, особливо після поразки першої російської революції, нехтували і паплюжили її, революційні демократи останньої чверті XIX — початку XX ст. поставили питання про світове значення Шевченка.

Називаючи твори Шевченка джерелом світлих думок і гуманних почуттів, вони вбачали в цьому їх велике загальнолюдське значення. Спадщину Шевченка вони вважали багатющим здобутком людства, а ім'я його ставили поряд з іменами найвидатніших поетів світу.

Як у своїх наукових дослідженнях творчості Шевченка, так і в популярних публічних виступах про твори Шевченкові перед робітниками і селянами Франко, наприклад, завжди відзначав, що творчість Шевченка як геніального поета, має величезне значення не лише для українців і навіть не тільки «для цілої слов'янщини», але й для всіх інших народів, що коштовні перли Шевченкового слова, його глибокогуманного чистого чуття, розписані по широченних світових просторах, роблять велику справу оновлення. При цьому він посилався на французького критика Дюрана та польського критика Совінського, які називали поему «Наймичка» геніальним надбанням вселюдської літератури і справжньою поетичною перлиною.

«По силе и глубине лиризма, по художественной яркости и красоте образов, по чарующей прелести и мелодичности стиха Шевченко стоит наряду с величайшими поэтами славянского мира Пушкиным и Мицкевичем, а непосредственной искренностью чувств и обаятельной безыскусственностью выражения иногда даже превосходит их. Поэзия Шевченко показала, чем может и должна быть малорусская литература, поставила ее на высоту общеевропейского творчества, внесла в нее богатый запас лучших общечеловеческих идей» [2, 165], — так висловив свої думки про світове значення Шевченка Павло Грабовський.

На думку революційних демократів, діяльність і творчість Т. Г. Шевченка саме тому набула світового значення, що він, як істинний геній, через поодинокі, особливі зумів показати загальне, через національне — загальнолюдське. «Шевченко настільки був дитиною своєї країни та народності, а яко поет-українець так художницько та непередаване зачепив у своїх творах вияв духа та життя властиво українських, так поставив та показав перед очі світові ту окремішню самотню в межах свого ґрунту породу українську з її багатими в зародку дарами краси та сили внутрішньої, внісши тим щось нового, доти нежданого

або малознаного, в скарбництво духовних здобутків всьогосвітних, як не міг зробити того ніхто другий» [2, 144].

Тимчасом, як різного роду реакційні літератури ліберально-буржуазного та буржуазно-націоналістичного спрямування намагалися довести, ніби спадщина Шевченка своє віджила, а його традиції зовсім не сприяють прогресивному ходові літературного процесу, українські революційні демократи завжди підкреслювали безсмертя великих заповітів Шевченка, його традицій у передовій українській революційно-демократичній літературі і суспільно-політичній думці.

І. Я. Франко у своїх численних, присвячених Шевченкові дослідженнях, розвідках і поезіях, постійно відзначав невмирущість Шевченкових традицій, називав його твори «сміливим маніфестом вільного слова», підкреслюючи передусім їх широке, дійсно пізнавальне значення, їх гостру викривальну тенденційність і революційну суть. Показуючи вплив Шевченкових ідей на нове покоління революціонерів, Франко писав:

Апостол правди і науки,
Котрого ждав ти день по дню,
Прийшов, простяг потужні руки,—
І Легіон ім'я йому [9, 85].

Про Шевченкові традиції як найбільше джерело натхнення для революційних демократів України та інших народів неодноразово говорив М. Коцюбинський. «Так, велике серце Прометея, який добув для людства божественну іскру, не боїться кари хижої сили, не розбите до кінця, воно живе в грудях поетів-патріотів, борців за щастя народу, до яких належите й Ви, високошановний діячу» [5, 83],— писав він у вітальному листі до Іллі Чавчавадзе в 1896 р. Подібне висловлював він і у листі до М. Заньковецької з приводу 25-річчя її артистичної діяльності: «Незабутній Кобзар українського горя поставив «Слово» на сторожі, а Ви понесли те слово, щоб палити серце, щоб будити ним чуйність до світла і рідної мови» [3, 93].

На виняткову роль Шевченка у дальшому розвитку української революційно-демократичної літератури і визвольного руху на Україні неодноразово вказувала Леся Українка.

Гомоніла твоя кобза
Гучною струною,
В кожному серці одбивалась
Чистою луною.
Спочиваєш ти, наш батьку,
Тихо в домовині,
Та збудила твоя пісня
Думки на Вкраїні.
Хай же промінь твоїх думок

Проміж нами сє,—
«Огню іскра великого»
Повік не згасає! [6, 24].

В цих словах вірша «На роковини Шевченка» велика поетеса, ім'я якої по праву стоїть в одному ряду з іменами найвидатніших діячів світової культури, виявила своє ставлення до революційних традицій Шевченка. Закінчується поезія рядками:

Щоб між нами не вгасало
Проміння величне,
Ти поставив «на сторожі»
Слово твоє вічне...
Ми, як ти, минати будем
Чужії пороги,
Орать будем свої ниви,
Рідні перелogi [6, 24],

що звучать і як глибока подяка нащадків своєму духовному батькові, і як клятва вірності його заповітові високо підносити значення найдійовішої зброї революційно-демократичної літератури — натхненного правдивого слова.

Неодноразово до питання про безсмертя заповітів Шевченка, його революційних традицій повертався П. А. Грабовський. Зокрема, в статті «Памяти Т. Г. Шевченко» він відзначав: «...все, что только живет интересами родины и мыслит, все, что только есть истинно передового и светлого в стремлениях австрийских и российских малороссов,— все это идет под знаменем высокогуманных идеалов своего гениального певца и вдохновляется его именем...

Неумирающий дух поэта по-прежнему витает над родной Украиной, немолчно раздается во мраке его вещее слово и сеет на народной ниве живые семена обновления» [2, 174, 175].

У творчості Т. Г. Шевченка революційні демократи останньої чверті ХІХ — початку ХХ ст. бачили «зерна живої сили, живого прикладу, котрі повинні переходити в широкі верстви народні, статися живим скарбом народного життя, переходити з роду в рід» [10, 413].

* * *

Революційні демократи останньої чверті ХІХ — початку ХХ ст. сприйняли Шевченкові заповіді і традиції не як готові рецепти для наслідування. Вони закріпили, поглибили і розвинули їх далі відповідно до нових, відмінних від шевченківських, суспільно-економічних, політичних та ідеологічних умов їх діяльності. Їх ставлення до Кобзаревих традицій було новаторсько-революційним, визначеним життям, новими умовами класової боротьби та розвитку визвольних ідей. Вони рішуче підно-

сили Шевченкові ідеали, боролися за здійснення його гасел, приділяючи, природно, особливу увагу тим з них, що знаходили найживіший відгук у народі, пробуджували його політичну свідомість. У нових умовах визвольної боротьби революційний демократизм великого народного поета набуває нової життєвої сили, його традиції підпорядковуються новим завданням.

У 40—60-х рр. не було в середовищі української інтелігенції діяча більш послідовного у проведенні антикріпосницької і антицаристської діяльності, ніж великий Кобзар. Ніхто так яскраво не показав огидної суті кріпосництва, його органічного зв'язку з царизмом, не розкрив так переконливо антинародного характеру самодержавності, як це зробив Шевченко; ніхто так відкрито і так пристрасно не закликав до насильницького знищення кріпосництва і царизму, до селянської революції і національного визволення, ніхто не вірив так свято в неминучість створення нової, вільної, великої сім'ї вільних народів — соціалістичного суспільного і політичного ладу, як кликав і вірив Тарас Григорович.

У революційному демократизмі Шевченка найбільш виразно відбилася одвічна жагуча ненависть кріпака до поміщика, до царського кріпосного режиму, його непереборне стихійне прагнення звільнитись від гноблення і збудувати краще життя.

Великий прозорливець Шевченко умів дивитись в майбутнє і бачити в сучасному сходи прийдешнього. Його записи в «Щоденнику» свідчать, як глибоко розумів Шевченко велику революціонізуючу роль технічного прогресу у полегшенні людської праці і у поваленні старих суспільних відносин. «Великий Фултон! И великий Уатт! Ваше молодое, не по дням, а по часам растущее дитя в скором времени пожрет кнуты, престолы и короны, а дипломатами и помещиками только закусит, побалуется, как школьник леденцом. То, что начали во Франции энциклопедисты, то довершит на всей планете ваше колоссальное гениальное дитя. Мое пророчество несомненно» [15, 166].

Шевченко уважно придивлявся до пролетаріату, що зароджувався. Перебуваючи у Петербурзі, він шукав зустрічей з робітниками, вів з ними бесіди, вірив в їх силу і майбутнє.

І все ж, через історичні обставини, Шевченко не міг знати, що матеріальні передумови переходу до соціалізму створює капіталізм і що саме його розвиток породить ту силу, що здійснить перехід до соціалізму, — промисловий пролетаріат. Поет, як і всі революційні демократи його часу, не бачив і не міг бачити слабких сторін селянського руху і щиро вірив, що революцію проти кріпосництва і самодержавства здійснить селянство, очолюване революційною інтелігенцією, і що селянська революція і буде революцією соціалістичною.

Наслідуючи революційно-демократичні ідеї Шевченка, революційні демократи останньої чверті ХІХ — початку ХХ ст. пере-

творили свою творчість в могутнє знаряддя боротьби проти основних гальм історичного розвитку батьківщини — залишків кріпосництва, самодержавства, капіталізму і національного гноблення, за революційне перетворення країни. При цьому їх ідеологія все більше зближається з пролетарською, вони все глибше усвідомлюють шляхи суспільно-економічного розвитку Росії, засоби та завдання революційної боротьби.

Революційні демократи цього періоду виявляють глибоке розуміння справжньої суті тих заходів по скасуванню кріпосного права, які були проведені на Україні і в Галичині, хоч і визнають їх відносну прогресивність. Вони розуміють, що шлях, яким пішли після цих заходів Східна і Західна Україна, прирікає селянство на довгі роки нестерпної експлуатації з боку поміщиків, зберігає панування кріпосницьких пережитків в економічній та інших сферах життя країни, що основна суперечність між поміщиками і селянами, хоч і набула нової форми, не тільки лишається не розв'язаною, а ще більш загострюється, значною мірою визначаючи зміст суспільної боротьби пореформеного періоду.

За образним висловом Франка, пореформені селяни Галичини нагадували «того дивовижного, воскресаючого Лазаря, що півтілом уже виліз з гробу, а долом ще в нім: положення з обох боків невідгідне: і новий економічний лад не приносить їм ніякого хісна, і старі феодальні тягарі давлять їх цілою силою переживших і перегнаних останків» [13, 230].

І. Франко, П. Грабовський та інші революційні демократи — їх сучасники засуджували «селянську» реформу як кріпосницьку, грабіжницьку, показували її половинчатість, що виявилася у фактичному збереженні поміщицького землеволодіння і кабально-кріпосницької залежності селянина від поміщика. Відбиваючи прагнення обдуреного в своїх надіях на волю селянства, вони гаряче і щиро відстоювали якнайменші платежі і якнайбільші селянські наділи, вимагали найбільшої культурної і правової самостійності селянина.

Помалу вони почали розуміти дійсну, капіталістичну суть процесів, що відбувалися в пореформеному селі і зображували у своїх творах процес розшарування селянства на клас куркулів-глітаїв і зубожілу масу сільського пролетаріату та напівпролетаріату. Як і Шевченко, вони вважали, що радикальне розв'язання аграрного питання, ліквідація безземелля і злиднів серед переважної більшості сільського населення можливе лише революційним шляхом.

Слідом за марксистами революції демократи розглядали капіталізм як історично прогресивний, порівняно з кріпосництвом, лад, що закономірно виник внаслідок еволюції людського суспільства. Проте вони не закривали очей на його темні і страшні сторони, викривали «розбишацькі форми сучасного капіталізму», ті «власні средства», якими орудують «кати-працедавці», ство-

рювали у своїх творах правдиві картини жахливих умов існування трудящих капіталістичного суспільства.

Револуційні демократи розуміли, що процес розвитку капіталізму в сільському господарстві ніякими засобами не зупинити, що об'єктивний хід подій безжалісно веде до пролетаризації більшої частини сільського населення. Безперервний і всезростаючий процес розшарування селянства і відповідне збільшення чисельності промислового пролетаріату вони вважали прогресивним явищем і слідом за марксистами відстоювали думку, що тільки завдяки розвитку капіталізму і зв'язаному з ним залученню селянства до промислового і культурного життя міста, село позбавляється від одвічно притаманних йому варварства і обмеженості і вчиться більш дієвим засобам боротьби проти своїх гнобителів.

Будучи, як і Шевченко, переконаними соціалістами і послідовними прихильниками революційних засобів перебудови суспільства на соціалістичних основах, українські революційні демократи боролися проти лібералів, які затушовували класові протиріччя, гальмували розв'язання революційної активності мас і тим самим заважали звільненню народу. Будь-яка проповідь «соціального супокою» — «се найкраща гарантія для п'явок — висисати їх жертви» [13, 357], — писав І. Франко. В час, коли класові конфлікти загострені до останньої межі, коли широкий народний рух віщує наближення величезної народної революції, що назавжди знищить всяку експлуатацію людини людиною, горе тому, «хто тоді нас мирить, хто не рветься до сокири, до коси та до меча» [8, 39].

Суворо засуджувала тих, хто брав на себе місію примирювача антагоністичних класів, Леся Українка.

У оповіданнях «Сміх», «Коні не винні» та інших творах зрадянство лібералів, їх фальшивий демократизм викрив М. Коцюбинський. Він зло висміяв ліберальне народництво, яскраво і правдиво зобразив процес його перетворення в реакційну силу, його зраду ідеям служіння народові.

Розуміючи політичну шкоду ліберально-народницьких доктрин і ліберально-народницької тактики для розв'язання всіх життєво важливих питань свого часу, вів нещадну, непримиренну боротьбу проти ліберальних народників і послідовно засуджував їх ідеологію П. Грабовський. Він називав ліберальне народництво псевдонародництвом, вважав його шовіністичною і реакційною за своїм змістом течією, піддавав нищівній критиці народницьке прожектерство, викривав фактичне примирення ліберальних народників з існуючим порядком речей.

Реформістській тактиці лібералів, розрахованій на те, щоб відволікти маси від революційної боротьби, Франко, Грабовський, Леся Українка і Коцюбинський протиставляли революційну тактику. Не «конституція, на котру рожево споглядають» лі-

берали, а соціальна революція, головною дійовою особою якої є народ,— ось той єдиний шлях, шлях, який «рають марксисти», йдучи яким тільки і можна знищити буржуазно-поміщицький лад і утвердити соціалізм.

Боротьба революційної демократії останньої чверті XIX — початку XX ст. проти ліберальної ідеології мала надзвичайно важливе політичне значення. Вона сприяла вирішенню питання про відділення лібералізму від демократії в Росії — питання, що, за визначенням В. І. Леніна, належало в той час до числа докорінних питань всього визвольного руху [1, 269].

І. Франко, П. Грабовський, Леся Українка, М. Коцюбинський успадкували не тільки Шевченкову непримиренність до лібералізму, але і його непримиренність до такої різновидності ліберальної ідеології, як український буржуазний націоналізм. Вірні заповітам Кобзаря, вони нещадно викривали різні антинаукові націоналістичні погляди і концепції. Їх кращі твори, що були пристрасним закликком до єднання революційних зусиль трудящих усіх національностей, каменя на камені не залишили від націоналістичних тверджень про «безкласовість», «безбуржуазність» української нації. Ці твори викривали класову суть «теорії» «єдиного потоку», вигаданої націоналістами для того, щоб «без перешкоди могла функціонувати та драбина, по якій одні йдуть угору, а другі в долину» (І. Франко) [4, 5]. Вони показували всю шкідливість таких «теорій» інтересам народних мас і національно-визвольній боротьбі народу, доводили на фактах з історії України, що «теорію» «єдиного потоку» створили в своїх інтересах пануючі класи та їх ідеологи. «Неудивительно после этого, что Тарас Григорьевич так ненавидел сантиментально-чувствительные декламации малорусских патриотов (тобто українських націоналістів.— А. П.). Не идиллии, а кромешный ад подневольного труда видел он в окружающем; не дворянскую хандру, а страдания закрепощенной массы явился он воспеть» [2, 171],— писав П. Грабовський.

Революційні демократи таврували націоналістів як експлуаторів і реакціонерів, викривали їх запродавство і зрадницьку, пристосовницьку тактику. Буржуазно-націоналістичним твердженням про «єдиний потік», «безкласовість» і «неділимість» української нації вони протиставляли погляди марксистів, вважаючи їх єдино вірними тому, що «марксисты стоятъ на грунтѣ класовой борьбы» і «не признають «неделимых» націй, пока серед них існує антагонізм з погляду інтересів» [2, 292].

Як і Шевченко, вони підкреслювали, що боротьба за національне визволення є складовою і невід'ємною частиною боротьби проти соціального гноблення. Як соціалісти, вони пов'язували звільнення народів від національного гноблення з перемогою соціалізму; без такої перемоги вони не уявляли національної рівності.

Дальший розвиток революційними демократами останньої чверті XIX — початку XX ст. Шевченкових традицій в національному питанні полягав у тому, що вони в розумінні шляхів до його розв'язання багато в чому поділяли точку зору марксистів. Величезною заслугою останніх вони вважали їх вимогу «насамперед політичної свободи та незалежності окремих народностей». На думку українських революційних демократів, тільки марксисты можуть вірно розв'язати національне питання, бо беруться за це, виходячи із вимог «реальних умов поступу» і «вказують практичні межі для національної роботи» [2, 290].

Пов'язуючи, як і Шевченко, національне визволення експлуатованих з перемогою соціалізму, вони стояли за необхідність єдності революційних дій трудящих всіх національностей. Як і він, вони невтомно доводили, що між експлуататорами і експлуатованими однієї національності ніколи не було і не може бути нічого спільного, тому що їх різнила і різнить протилежність матеріальних інтересів, і, навпаки, трудящі класи всіх національностей тісно зв'язані між собою і спільністю долі і єдністю прагнень.

Бажко переоцінити ту величезну роль, яку відігравала боротьба проти націоналізму в період зростаючого революційного руху пролетаріату і селянства. Наперекір брудній хвилі націоналістичної пропаганди, що переслідувала мету відвернути увагу народу від необхідності класової боротьби, розпалити грубий шовінізм і посіяти національну ворожнечу, лунав гучний голос за братерство і єдність трудящих усіх національностей в боротьбі за знищення всієї системи соціального гноблення.

Наслідуючи Шевченкові політичні ідеї, революційні демократи останньої чверті XIX—початку XX ст., у відповідності з особливостями пореформеного капіталістичного розвитку країни, з фактами диференціації села, росту промислового пролетаріату, його визвольної боротьби, поширення марксизму, злиття його з робітничим рухом у соціал-демократичний рух, виявили більш глибоке, ніж у Шевченка, розуміння шляхів, методів і рушійних сил революційної перебудови суспільства на соціалістичних основах.

Спостерігаючи соціально-економічні відносини у країні, зростаючий робітничий рух, більш близько знайомлячись з марксистською літературою і переборюючи успадковану від минулого обмеженість власних уявлень, революційні демократи поступово переконувалися, що соціалізм може утвердитись не внаслідок селянської революції і заміни феодальних відносин соціалістичними, а внаслідок революційного повалення капіталізму і перебудови капіталістичних відносин в соціалістичні, що теорія соціалізму — це висновок із аналізу основної суперечності між працею і капіталом.

Поступово звільняючись від ідеалізації селянина, перебільшення його можливостей (П. Грабовський, М. Коцюбинський), вони прийшли до висновку, що революцію здійснить не очолюване революційною інтелігенцією селянство, а трудящі маси села і пролетаріат, який є більш організованою і свідомою силою.

Революційні демократи, зрештою, близько підійшли до вірного розуміння ролі робітничого класу в процесі неминучого революційного перетворення суспільства (див., напр., «Мислі о еволюції в історії людськості» І. Франка, листи до Б. Грінченка П. Грабовського, «Фата Моргана» М. Коцюбинського, «Осіння казка», цикл «Пісні про волю» Лесі Українки та інші).

Міркуючи про політичні завдання класової боротьби на сучасному їм етапі і про роль робітничого класу в ній, українські революційні демократи піддавали критиці реформізм у робітничому русі (див. засудження реформістського положення про мирне вrostання капіталізму в соціалізм Франком у програмі галицьких соціалістів, хвостистських теорій різних угодовців і примирювачів Лесею Українкою в творах «Європейська соціальна драма кінця ХІХ століття» та «Додаток від впорядчика до українського перекладу книжки «Хто з чого жие», лист П. Грабовського до Б. Грінченка від 2 січня 1900 р. з приводу рецензії І. Франка на книжку А. Фаресова «Народники и марксисты»).

Т. Г. Шевченко не розрізняв і не міг розрізняти демократичних завдань і завдань боротьби за соціалізм. Тому об'єктивно селянський соціалізм великого народного поета був боротьбою за буржуазну революційну демократію: перемога селянської революції, якщо б така сталася, знищила б феодально-кріпосницькі відносини і розчистила б шлях для розвитку капіталістичних відносин.

Революційні демократи останньої чверті ХІХ — початку ХХ ст. вже говорять про відмінність завдань боротьби за демократію від завдань боротьби за соціалізм і про підпорядкування перших останнім: боротьба за демократію не отожднювалась ними з боротьбою за соціалізм, а розглядалась як момент у підготовці умов для соціалістичної революції (див., напр., «Чого хоче «Галицька робітницька громада»? І. Франка, програму «Русько-Української радикальної партії»), що свідчить про величезний крок, зроблений ними в бік зближення з політичними ідеями революційної соціал-демократії.

Революційні демократи критикували утопічні соціалістичні вчення минулого і дали високу оцінку соціалістичному вченню Маркса. Із сфери мрії і побажань соціалізм стає на ґрунт дійсного життя і «переходить з утопії в науку», а «соціалістичний ідеал» — «в наукову теорію «тільки завдяки великим учителям робітників К. Марксу і Ф. Енгельсу», — писала, зокрема, Леся Українка.

З'ясування питання, чим відрізняється вчення про соціалізм

Маркса від соціалістичних вчень його попередників зайняло багато часу у тій складній еволюції, якої зазнали соціалістичні погляди І. Франка, починаючи від ранньої статті «Про соціалізм» (1878) і кінчаючи працями останніх років життя мислителя. Якою б іноді болючою не була ця еволюція, червоною стрічкою через неї проходила всезростаюча переконаність у незрівнянних перевагах соціалістичного вчення Маркса.

Революційний зміст марксизму, його величезну роль у визвольній боротьбі трудящих мас підкреслював при будь-якій нагоді П. Грабовський, схиляючись у своїх симпатіях до марксистського методу дослідження суспільних явищ [2, 290, 291].

Отже, в питанні про шляхи і методи переходу до соціалізму революційні демократи останньої чверті XIX — початку XX ст. вже значною мірою подолали утопічний характер соціалізму Т. Г. Шевченка і впритул підійшли до наукового соціалізму. Проте складність і суперечливість ідейного розвитку українських революційних письменників призвели до того, що в їх творах були значні відступи в сторону ідеалізму, плутані, суперечливі судження. Їх матеріалізм у розумінні суспільного життя ще не набув форми чіткої наукової теорії історичного процесу. Це й спричинило до того, що вони не стали науковими соціалістами, зупинившись у своїх поглядах про засоби революційної перебудови капіталізму перед ідеєю диктатури пролетаріату як політичної умови соціалістичної революції.

Іван Франко, Леся Українка, Павло Грабовський і Михайло Коцюбинський — найчесніші і найдалекоглядніші діячі революційно-демократичного табору останньої чверті XIX — початку XX ст. — шукали для свого народу виходу із соціального і національного рабства на інших, ніж Шевченко, шляхах, в інших, ніж він, напрямках і тому зв'язали свою долю з пролетаріатом та його революційною боротьбою. В цю важку, але славу дорожку вони взяли як найдорожчий скарб — духовну спадщину Шевченка, заповідаючи прийдешнім поколінням «із роду в рід», як «живий скарб народного життя», берегти і множити «зерна живої сили, живого прикладу» Шевченкових традицій.

Краткое содержание

Развитие революционно-демократической идеологии в последней четверти XIX — начале XX века связано с появлением, развитием и углублением противоречий капиталистического общества, изменениями в пореформенном крестьянстве, развитием классовой борьбы пролетариата, распространением марксизма. Сохраняя идейную связь с революционным демократизмом Т. Г. Шевченко, развивая далее выдвинутые им революционные принципы, революционные демократы этого периода глубже, чем Шевченко, понимали вопрос об экономических предпосылках социалистической революции, о ее путях, методах и движущих силах. Они поняли, что необходимые объективные предпосылки социализма создаются развитием капитализма, приблизились к верному пониманию роли рабочего класса, видели в нем более организованную и сознательную, чем крестьянство, силу. В целом украинские ре-

волюційні демократи останньої чверті XIX — початку XX століття вже в значительній ступені подолали утопічний характер соціалізму Шевченка і вільно підійшли до науковому соціалізму, зупинившись в своїх поглядах на засоби революційної перебудови капіталізму перед ідеєю диктатури пролетаріату як політичного умови соціалістичної революції.

ЛІТЕРАТУРА

1. В. І. Ленін. Твори. Т. 19.
2. Павло Грабовський. Зібрання творів у трьох томах. Т. 3. К., 1959—1960.
3. М. Коцюбинський. Твори. Т. VIII, ДВУ, 1931.
4. «Літературно-науковий вісник». Т. XII. Львів, 1900.
5. «Радянське літературознавство», 1957, № 3.
6. Леся Українка. Твори в п'яти томах. Т. I. К., 1951—1956.
7. Леся Українка. Твори в п'яти томах. Т. 5. К., 1951—1956.
8. Іван Франко. Твори в двадцяти томах. Т. 10. К., 1955—1956.
9. Іван Франко. Твори в двадцяти томах. Т. 13. К., 1955—1956.
10. Іван Франко. Твори в двадцяти томах. Т. 16. К., 1955—1956.
11. Іван Франко. Твори в двадцяти томах. Т. 17. К., 1955—1956.
12. Іван Франко. Твори в двадцяти томах. Т. 18. К., 1955—1956.
13. І. Франко. Вибрані суспільно-політичні і філософські твори. К., 1956.
14. Тарас Шевченко. Повна збірка творів в трьох томах. Т. I. К., 1949.
15. Тарас Шевченко. Повна збірка творів у трьох томах. Т. III. К., 1949.

ПРОБЛЕМА КОМІЧНОГО В ТВОРЧОСТІ УКРАЇНСЬКИХ РЕВОЛЮЦІЙНИХ ДЕМОКРАТІВ КІНЦЯ ХІХ — ПОЧАТКУ ХХ ст.

Висвітленню поглядів видатних представників дореволюційної матеріалістичної естетики і дореволюційного демократичного мистецтва — П. Мирного, І. Франка, М. Коцюбинського і Л. Українки в радянській філософській і художньо-критичній літературі присвячено немало праць. Але всі вони лише побіжно торкаються проблеми комічного в творчості названих письменників.

Автор зробив спробу розглянути деякі загальні риси і особливості комічного в українській революційно-демократичній естетиці в межах, визначених обсягом статті.

Однією з характерних рис естетичних категорій є їх взаємозв'язок і взаємообумовленість. На це вказували ще класики марксизму. Так, наприклад, К. Маркс і Ф. Енгельс вважали, що однією з особливостей англійської трагедії є «причудливая смесь возвышенного и низкого, ужасного и смешного, героического и шутовского» [1, 362].

Думки про зв'язок комічного з трагічним висловлювали також В. Г. Белінський та М. Г. Чернишевський. В примітках до уроків з граматики Чернишевський писав: «...Попробуйте подумать о том, что вы прочитали о бурсе, и вы заметите, что смешные черты и особенности бурсы наводят вас на мысли вовсе не смешные, а, напротив, очень серьезные и даже печальные» [13, 327]. Те ж саме великий російський мислитель бачив у творах Гоголя «Вий» і «Шинель».

Такого ж погляду дотримувались І. Франко і Леся Українка, посилаючись при цьому на творчість Мольєра, Бомарше, Гоголя, Салтикова-Щедріна, Чехова та інших видатних письменників.

У своїх власних творах І. Франко («Абу-Касимові капці», «Хлібороб», «Рябина», «Учитель», «Майстер Чирняк») та Леся Українка («Давня казка») самі інколи вдавались до зображення трагічного через комічне.

Зв'язок комічного і трагічного в творчості українських революційно-демократичних письменників виступає в різній формі. Комічне і трагічне можуть входити в один і той же твір і зв'язуватись лише сюжетом як елементи загального змісту. Носіями комічного в такому випадку виступають одні персонажі, а но-

сіями трагічного — інші. Комічне і трагічне протистоять одне одному як ознаки різних сил, але, будучи пов'язані між собою, вони утворюють суспільне середовище, що відображає митець у художньому творі.

Але існує і інший зв'язок, коли носіями комічного і трагічного виступають одні і ті ж персонажі. Він у історії мистецтва має свої прецеденти. Найбільш яскравим образом, що втілює в собі одночасно комічні і трагічні риси є Дон-Кіхот Сервантеса. Такі ж образи є в п'єсах Евріпіда, Шекспіра, в комедіях Мольєра. Трагікомічним є образ Акакія Акакієвича з повісті Гоголя «Шинель».

Образ Івана Микитовича Ливадного з оповідання П. Мирного «П'яниця» дещо схожий з трагікомічними образами Гоголя, трагічним є його становище в суспільстві, а комічним — нездібність Ливадного більш-менш рішуче боротися і відстоювати не тільки суспільну справедливість, але й позитивні нахили власного характеру.

Трагікомічним є і образ шляхтича з оповідання Франка «Довбанюк», який розорився, збіднів, загубив все, крім... гоноровитості і мрії про величчя Польщі. Він подекуди нагадує Дон-Кіхота: це така ж напівкомічна і напівтрагічна особа і майже такий її кінець. Довбанюк, зовсім розбитий і трохи набравшись розуму, повертається додому після невдалої спроби взяти участь у повстанні проти «москаля».

Але головним об'єктом уваги українських революційних письменників були, звичайно, не трагікомічні, а комічні образи, бо тільки за допомогою останніх можна було відбити основний зміст комічної сторони сучасного їм життя.

З усіх різновидів комічного в творах українських реалістів кінця XIX — початку XX століть чільне місце посідає сатиричне. Це пояснюється тим, що сатира найбільше відповідала характеру відображуваних письменниками явищ, вона мала багаті художні традиції, у формуванні яких в російській літературі величезна заслуга належить Гоголю і Салтикову-Шчедріну, а в українській — Котляревському і Шевченку.

Сатира П. Мирного, І. Франка, М. Коцюбинського, П. Грабовського і Лесі Українки спрямовувалась проти представників відживаючих верств суспільства — царя, поміщиків, реакційно-клерикальних кіл, їх політичних і ідейних виразників, які в той час все більше і більше деградували, вироджувались інтелектуально і морально, але які все ж бундувалися і рядилися, вдаючи з себе мало не рятівників суспільства. Виникала кричуща суперечність між нікчемним змістом і претензійною формою, що і була об'єктивною основою сатиричного і комічного взагалі.

Соціально-політичне становище України (як і Росії та Австро-Угорщини) в кінці XIX — на початку XX ст. було наскрізь

суперечливим. Ось-ось мала розпочатись пролетарська революція. Старий і прогнилий суспільний лад остаточно зжив себе, перетворився в гальмо дальшого розвитку країни. Царська влада в Росії і політична система Австро-Угорщини були приречені на загибель. За таких умов будь-який захист існуючих порядків незмінно носив на собі відбиток комічного.

Пояснення подібного явища дав К. Маркс у своїй праці «До критики гегелівської філософії права». «Боротьба проти німецької політичної дійсності є боротьба з минулим сучасних народів, а відгуки цього минулого все ще продовжують тяжіти над цими народами. Для них повчально бачити як апсцен regime, що пережив у них свою трагедію, розіграє свою комедію в особі німецького вихідця з того світу» [2, 387].

Те, що Маркс писав про політичні умови Німеччини 40-х років XIX ст., можна віднести і до становища Австро-Угорщини та Росії кінця XIX—початку XX ст. Російський цар претендував на велич в той час, коли, за словами Лесі Українки, в країні панували «голод, неосвіченість, злодійство, лицемірство, тиранія без кінця і всі ці великі нещастя, величезні, колосальні, грандіозні» [7, 296]. Австро-Угорщина ж являла собою безсистемний конгломерат найсуперечливіших звичаїв і законів [3, 452]. Тому не дивно, що переважна більшість комічних ситуацій письменників-демократів побудована на зображенні сатиричних суперечностей. Такі твори, як «Поезія» і «Дурниця» П. Мирного, «Іригація» і «Основи суспільності» І. Франка, «Хо», «Поединок», «Коні не винні» М. Коцюбинського, сатиричні вірші про пана Лесі Українки і багато інших викривають нікчемність внутрішнього світу людей, які, незважаючи на жалюгідність власних характерів, були пихатими нікчемами, які намагалися грати видатну роль в суспільстві. Вістря сатири українських революційних письменників було спрямоване проти існуючого суспільного і політичного ладу, проти реакційних політичних партій і їх окремих представників, які так чи інакше захищали цей лад, проти ідеалістичних та релігійних ідейних течій, проти формалізму в мистецтві, відсталості і неучтва. Партії народовців і москвофілів в Галичині, псевдопатріотів і лібералів з Наддніпрянської України, аморальне, лицемірне і користолюбне католицьке і православне духовенство — все це ставало об'єктом комічного зображення.

Гострій критиці піддавали письменники українське і польське дворянство, яке в кінці XIX ст. все більше і більше деградувало. «Основи суспільності» («столпы общества») — ось влучний, повний іронічного змісту термін, який вживали П. Мирний і І. Франко, характеризуючи буржуазно-поміщицьку верхівку. Суперечність між змістом і формою сатиричних образів настільки кричуща, що останні перетворюються у справжню карикатуру гнилої шляхетності і аристократизму (Калясантий, Роз-

вадинський, Чапський з «Основ суспільності» І. Франка, Лошаков із «Повії» П. Мирного).

Дійсна вартість цієї карикатури стає зрозумілою, якщо звернутися до слів Ф. Енгельса, сказаних ним у 1848 р.: «Польща дворянської демократії давно вмерла і похована», а панування аристократії «зжило себе і підірвано» [1, 70]. В таких умовах будь-яка претензія на керівництво суспільством з боку аристократичного дворянства була нічим іншим, як фарсом, комічним відгомонам минулого.

Визначення комічного як протиріччя між змістом і формою виражає суть явища не повністю. Комічне протиріччя між змістом і формою, по-перше, містить в собі безліч відтінків, які розкриваються і відображаються практикою мистецтва, а по-друге, ним не вичерпуються всі можливі види комічних протиріч.

У творчості українських революційних письменників можна знайти ще цілий ряд інших різновидів комічних суперечностей: суперечність між силою, величиною, значенням діянню і силою, величиною, значенням реакції на це діянню з боку предмета, який піддається діянню; між дійсним значенням явища і його оцінкою з боку висміюваних персонажів, між мрією і дійсністю [11, 376—408]; суперечність між дійсним і удаваним наміром, наміром і результатом, метою і засобом, дійсним і бажаним [8]; суперечність між дійсним і уявним [12]; суперечність міркувань [11].

Іноді суперечність між змістом і формою збагачується безліччя відтінків, набуває нового значення, доходить до суперечності між сутністю і явищем. Характерні в цьому відношенні чотири сатиричних вірші Лесі Українки: «Веселий пан», «Практичний пан», «Пан політик» і «Пан народовець», що висміюють різні типи з середовища панівних класів періоду першої російської революції. В цих віршах поетеса показала, як експлуататори під тиском революційної активності мас переходили від прямих і грубих методів придушення трудящих до все більш завуальованих і хитромудрих, аж до здійснення заходів, які мали створити враження ніби пани дійсно турбуються про добробут селянина.

Надзвичайно збагачуються комічні суперечності в творах М. Коцюбинського завдяки своєрідній формі зображення письменником сатиричного, а саме: сатиричне проявляється в людській психіці, в боротьбі суперечливих мотивів. Подібно до того як в драматичних поемах Лесі Українки людська психіка ставала засобом виявлення трагічного, так в психологічних новелах Коцюбинського у ній знаходили своє відображення комічні сторони життя. Тільки в душі трагічного героя Лесі Українки переважали благородні мотиви, а комічні персонажі М. Коцюбинського підтримували в собі лише ілюзії благородства. Такими є Ярина Дольська і Макар Іванович («Хо»), Раїса Левицька

(«Лялечка»), Іван Піддубний («Поєдинок»), Чубинський («Сміх»), Віктор («Дебют»), Аркадій Петрович («Коні не винні»). Прагнення поєднати несумісне, погодити два протилежних бажання, з яких краще раз у раз стає жертвою гіршого, робить персонажі виключно комічними. Це або яскравий тип українофіла, який безнадійно борсається в лещатах двох бажань: видати себе за патріота і зберегти своє службове становище і вірнопідданську репутацію («Хо»), або тип ліберального поміщика, який переживає болісну внутрішню боротьбу при зіткненні своїх ліберальних переконань з логікою класової боротьби («Коні не винні»), або тип слабовільної інтелігентки-просвітительниці, яка за короткий час робить перехід від войовничої рішучості до рабської покори («Лялечка»). Від благородних намірів і прагнень героїв вказаних творів не лишалося й сліду, як тільки вони зачіпали натуру і звичай експлуататорів і особливо право приватної власності. Тому внутрішня активність, внутрішня буря подібних персонажів була лише удаваною, суперечливість ставала ілюзорною, бо з-під неї ясно виглядала експлуаторська суть дійсних намірів і переконань.

Під впливом сатири Салтикова-Щедріна сатиричне в деяких творах українських революційних демократів набуває форми гротеску. Надзвичайна карикатурність образів, уявна вигаданість і суперечливість, алогізм у діях персонажів, багатоплановість комізму таких творів, як «Ботокуди», «Дума про Меледикта Плосколоба», «Дума про Наума Безумовича» І. Франка, «Казочка про край царя Гороха», «Казка про Оха-Чудотвора» Лесі Українки свідчать про те, що в українському революційно-демократичному мистецтві гротеск досягає досить високого рівня досконалості.

Крім сатиричного і його гротескної форми в творчості революційних письменників широкого розвитку набувають і р о н і ч н е і г у м о р и с т и ч н е.

Іронія в творчості П. Мирного, І. Франка, М. Коцюбинського і Лесі Українки в основному відображає суперечності між дійсним значенням явища і претензією на значення з боку самого явища, яке спростовується потім оцінкою автора, якого-небудь персонажа, або навіть об'єктивним розвитком подій — «іронією історії».

В деяких творах іронія виражена неяскраво, вона ніби завуальована, проступає крізь інші види комічного: сатиричне, гумористичне, саркастичне.

П. Мирний, І. Франко, М. Коцюбинський і Л. Українка надзвичайно цінували гумор, вважаючи його невід'ємною рисою правдивої творчості. Справжні твори мистецтва, на їх думку, ніколи не позбавлені народного гумору і вони завжди використовували останній у своїй повсякденній роботі.

Всі різновиди комічного в творчості українських революцій-

них письменників тісно пов'язані між собою. Гумористичне — з іронічним, іронічно-саркастичне і гротескне — з сатиричним. Слід зазначити, що будь-який різновид комічного в жодному з їх творів не представлений в «чистому вигляді». Мова може йти лише про перевагу того чи іншого різновиду. В залежності від характеру і взаємодії різновидів комічного в творах П. Мирного, І. Франка, М. Коцюбинського і Л. Українки можна виділити цілий ряд своєрідних засобів передачі комічного: іронічну сатиру («Свинська конституція», «Доктор Бессервіссер», «Дума про Меледикта Плосколоба», «Дума про Наума Безумовича» та інші твори І. Франка; «Хо», «Лялечка», «Коні не винні» — М. Коцюбинського; «Лови» — П. Мирного та багато інших); гумористичну іронію («Два приятелі» — І. Франка; «Музині химери» — Л. Українки); гумористичну сатиру («П'яниця», «Ліси і пасовиська», «Лис Микита», «Абу-Касимові капці» — І. Франка; «Дурниця», «Розмова двох кумів про земські діла» — П. Мирного); саркастичну сатиру (вірші І. Франка «Багно гниє між країв Європи»..., «Тюрма народів...», його ж оповідання «Патріотичні пориви», лист Л. Українки «Голос однієї російської ув'язненої»); гротескну сатиру («Ботокуди», «Кумедія в голуб'ячому царстві» — П. Мирного; «Казочка про край царя Гороха» — Лесі Українки); жартівливий гумор (оповідання І. Франка «Історія моєї січкари», жартівливі вірші-казки «Лисиця-сповідниця», «Медвідь»; оповідання М. Коцюбинського «Відьма»).

Звичайно, навіть така класифікація далеко не точно виражає все багатство різновидів комічного в творчості українських революційних письменників. Це лише найважливіші з них. В кожному конкретному творі той або інший різновид комічного має своє власне забарвлення. Гнівною сатирою звучить оповідання І. Франка «Патріотичні пориви», сатиричну насмішку над неучтвом бурсаків духовної гімназії і її духовних пастирів спостерігаємо в його ж оповіданні «Молода Русь», гірку іронію ми зустрічаємо в творах П. Мирного і М. Коцюбинського.

Різноманітність прийомів зображення комічного в мистецтві, їх надзвичайна близькість і зв'язок між собою може наштотувати дослідника на суб'єктивістську позицію, згідно з якою ці різновиди є лише способом, методом чи прийомом зображення комічного, який не має під собою об'єктивної основи. Так, наприклад, в «Большой Советской Энциклопедии» іронія визначається як «стилистический прием» [4, 466], хоч таке визначення явно недостатнє, оскільки залишається осторонь об'єктивно-іронічне, яке є основою іронічного в мистецтві і на яке вказував ще Гегель, називаючи його «іронією подій». Рациональний зміст цієї гегелівської «іронії подій» на ряді історичних прикладів показав К. Маркс [1, 56, 62—63, 66].

Суб'єктивний ідеалізм в естетиці заперечує об'єктивну основу

комічного в мистецтві. З об'єктивно-ідеалістичних позицій таку точку зору в свій час критикував Гегель. Відзначаючи велику роль художника-гумориста, Гегель одночасно попереджав про можливість появи ілюзії, що ніби художник може цілком довільно користуватися будь-якими вигадками і жартами і сполучати їх найрізноманітнішим способом. Він виступав проти строкатого, абсолютно суб'єктивного зв'язку предметів, вважаючи, що в такому випадку гумор знищується, нічого не лишається, все звірюється. «Для истинного юмора, который хочет избежать таких отклонений и искажений, требуется много глубины и богатства духа. Только они могут подчеркнуть как действительное то, что кажется лишь субъективным, и заставит выступить субстанциональное из самой его случайности, из чистых причуд» [5, 162].

Цими словами Гегель, по-перше, цілком вірно вказав на існування об'єктивної (ідеальної, в розумінні Гегеля.— Б. В.) основи гумористичного, а по-друге, довів, що художник повинен уміти розкривати глибинні зв'язки цієї основи. В справжньому гуморі чим химерніший, чим безладніший поверховий зв'язок подій, тим «глубже должна залегать их внутренняя связь; она должна бросать на разрозненные детали светлый луч духа» [5, 162].

Глибокий внутрішній зв'язок, об'єктивно існуючі процеси — ось що повинно просвічуватися через будь-який різновид комічного, в тому числі через гумор. Це, наприклад, прекрасно розуміла Л. Українка, коли вона критикувала трактування гумору в творах буржуазно-націоналістичного письменника Винниченка. Письменниця зазначала, що гумор Винниченка був дуже поверховим, часто таким, що здавався зайвим. Це були жарти, писала вона, яким тільки деяка розтягненість заважала бути тільки забавними. Оповідання Винниченка з такого роду жартами поетеса відносила до числа банальних. Нездатність автора схопити суть явища приводила до того, що він, бажаючи розказати про нудне, передавав своїм оповіданням нудьгу читачеві. Це й дало Л. Українці привід зауважити, що натурі Винниченка не властивий гумор, тому що «юморист по натуре всегда сумеет избежать скуки, рассказывая даже о самых скучных вещах» [9, 247].

На питання про необхідність глибокого мотивування комічного звертав увагу і Франко, вважаючи, що для такого мотивування автор повинен мати достатній ступінь інтелектуального розвитку і вироблений художній смак [10, 348—349]. Він високо оцінював комедії Шекспіра, в яких бачив «поглиблену психологію осіб» і обґрунтування вчинків людей «їх характером, привычками та інтересами». В комедіях Шекспіра Франко бачив відображення комічних сторін життя тогочасної англійської аристократії з її манерністю, «з претензією на вченість, з зовнішнім блиском», з нещирістю [10, 346].

«Поглибленою психологією осіб» відзначались твори самого

Франка та інших революційних демократів, оскільки в них вчинки людей обумовлювалися інтересами тих класів, до яких вони належали. Революційно-демократичний світогляд П. Мирного, І. Франка, М. Коцюбинського і Л. Українки допомагав їм глибоко вникати в закономірності розвитку дійсності, в зміст життя. Тому комічне в їх творчості стало однією з форм критичного ставлення до дійсності, могутнім ідеологічним засобом її революційної перебудови.

В творчості П. Мирного, І. Франка, М. Коцюбинського і Л. Українки знайшли вираз майже всі засоби зображення комічного, об'єктивною основою яких були комічні суперечності життя. З усіх різновидів комічного найбільш поширеним в українській революційно-критичній літературі було сатиричне, яке, зберігаючи в своїй основі антикріпосницьку і антисамодержавницьку спрямованість, доповнилося новим змістом, а саме: викривальною критикою капіталізму і його ідейних захисників: реакційних народників, лібералів та буржуазних націоналістів, що було вищим ступенем і новою якістю в розвитку сатиричного жанру в критичному реалізмі.

Відзначений І. Франком і Л. Українкою взаємозв'язок комічного і трагічного свідчить про подекуди діалектичний підхід до розуміння категорій естетики.

Приклади конкретного використання революційними письменниками різноманітних видів комічних суперечностей свідчать про надзвичайну складність категорії комічного, невичерпні можливості її постійного розвитку і щодо збагачення її змісту, і щодо нових форм зв'язку з іншими категоріями.

Важливе значення мають зауваження І. Франка і Л. Українки про необхідність глибоко мотивувати комічні ситуації, що свідчить про розуміння ними закономірної обумовленості комічного жанру в мистецтві.

Українські революційні демократи кінця XIX — початку XX століть розглядали комічне як один з могутніх засобів критики існуючого ладу, як одне з важливих знарядь боротьби революційного мистецтва за соціальне визволення народу.

Краткое содержание

В творчестве П. Мирного, И. Франко, М. Коцюбинского и Л. Украинки нашли выражение почти все разновидности комического, среди которых наибольшее развитие получило сатирическое. Сохраняя антикрепостническую и антисамодержавную направленность, комическое в произведениях украинских революционных демократов конца XIX — начала XX в. помогало критиковать капитализм и его идейных защитников.

Отмеченная И. Франко и Л. Украинкой взаимосвязь комического и трагического, а также их замечания о необходимости глубокой мотивировки комических ситуаций свидетельствуют об элементах диалектики в понимании ими категорий эстетики и их закономерной обусловленности.

Украинские революционные демократы конца XIX — начала XX в. рас-

сматривали комическое как одно из средств критики существующего строя, как специфическое оружие борьбы революционного искусства за социальное освобождение народа.

ЛІТЕРАТУРА

1. К. Маркс и Ф. Энгельс. Об искусстве. Т. I, М., 1957.
2. К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори. Т. I.
3. К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори. Т. 4.
4. Большая Советская Энциклопедия. Т. 18.
5. Гегель. Сочинения. Т. 13. М., 1940.
6. И. Ильинский. Оружие смеха.—«Правда», 1964, 5 июля.
7. Леся Українка. Твори в п'яти томах. Т. 4.
8. Леся Українка. Твори в п'яти томах. Т. I.
9. Леся Українка. Твори. Т. XII. 1930.
10. І. Франко. Твори в двадцяти томах. Т. XVIII.
11. І. Франко. Твори в двадцяти томах. Т. XI.
12. І. Франко. Твори в двадцяти томах. Т. X.
13. Н. Г. Чернышевский. Полн. собр. соч. Т. 16. М., 1953.

ПРОБЛЕМА СВОБОДИ ОСОБИ В ТВОРЧОСТІ Ф. М. ДОСТОЄВСЬКОГО

Ф. М. Достоевського справедливо вважають видатним художником-мислителем. Його твори, сповнені глибокого філософського змісту, в яких він засуджує буржуазне суспільство, що деморалізує і нівечить людей, здобули світову популярність. Проте, критикуючи несправедливий суспільний лад, Достоевський зробив ряд реакційних висновків, які використовують противники революційного руху у боротьбі проти соціалізму і комунізму. В наш час, повністю відкидаючи критику Достоевським буржуазного ладу і проголошуючи його своїм апостолом, реакційні сторони світогляду Достоевського намагаються розвивати ідеологи антикомунізму.

Немає сумніву, творчість Достоевського сповнена суперечностей. Достоевський в своїх творах відбив протиріччя тогочасної дійсності — процес зламу старих, феодальних і утвердження нових, капіталістичних відносин в Росії та Західній Європі 40—70-х рр. XIX ст. В цей час відбувалися зміни в суспільній свідомості, народжувались почуття невпевненості, страху перед майбутнім, песимізм у тієї частини інтелігенції, яка не розуміла ходу історичних подій, не вірила у визвольну місію робітничого класу. Намагаючись врятуватися від жахливої дійсності, ця інтелігенція заглиблюється в сферу релігії, впадає в містицизм. Якщо в перший період своєї творчості Достоевський був близьким до Белінського, входив до складу гуртка Петрашевського, то в 60-х рр. в зв'язку з наступом реакції він дедалі більше проймається реакційними настроями і поглядами.

Після скасування кріпацтва процес розвитку капіталізму в Росії прискорюється, загострюються класові суперечності, зростає робітничий рух. В цей час Достоевський вступає на шлях консервативної опозиції капіталізму, про що Ю. Карякін писав: «Прихильником утопічного соціалізму Достоевський був, але захисником буржуазії — ніколи» [12, 33].

Великий інтерес для нас мають ті сторони творчості Достоевського, де він торкається проблеми відчуження особи. Відчуження—це реальний, об'єктивний процес, органічно пов'язаний з природою приватновласницьких, буржуазних суспільних відно-

син. Зміст його полягає у відчуженні від виробника продукту його праці й встановлення залежності виробника від продукту праці, від речей, від капіталу. К. Маркс, вивчаючи різні сторони відчуження і форми його прояву, писав: «Капітал все більше проявляє себе як суспільна сила, функціонером якої є капіталіст і яка не перебуває вже абсолютно ні в якій відповідності з тим, що може створити праця окремого індивідуума,— як відчужена суспільна сила, що набула самостійного існування, суспільна сила, що протистойть суспільству як річ і як влада капіталіста, здійснювана за допомогою цієї речі» [3, 269].

Проблемі відчуження К. Маркс приділяв багато уваги також в «Філософсько-економічних рукописах 1844 р.». За його словами, відчуження визначається суперечностями суспільства, яке знаходиться на певному ступені розвитку. Відчуження виникає разом з появою приватної власності. В умовах відчуження в міру поглиблення процесу «гуманізації» (олюднення) природи посилюється і панування мертвої природи над людиною. Одним із наслідків відчуження є протиставлення особи суспільству, людини людині. «Безпосереднім наслідком того, що людина відчужується від продукту своєї праці, від своєї життєдіяльності, від своєї родової суті,— пише К. Маркс,— є відчуження людини від людини» [1, 567].

Звертаючись безпосередньо до теми нашої статті, треба сказати, що про творчість Достоевського написано багато праць. Ми торкаємось лише тих сторін його творчості, де мова йде про проблему свободи особи.

Проблема свободи особи є однією з основних у філософії Достоевського. При читанні його творів перш за все впадає в око особа, що страждає через незгоду з суспільством. Це страждання спонукає людей до пошуків виходу з такого скрутного становища, і роблять всі вони це по-різному. Але всі їхні заходи є по суті індивідуальним бунтом, який призводить до повного краху їхніх сподівань, і свідчить про неспроможність здобути особисту свободу.

Достоевський дуже гостро сприймав суперечності сучасного йому суспільства і передусім відчуження особи від суспільства. В своїх начерках роману «Підліток» Достоевський писав: «Головне у всьому — ідея розкладу... Розклад — головна видима ідея роману... суспільство хімічно розкладається» [6, 53].

Аналізуючи тогочасне суспільство, Достоевський усвідомлював, що його мораль ґрунтується на принципі «кожен — для себе і тільки за себе, всі стосунки між людьми тільки для себе». Глузуючи з свободи в буржуазному суспільстві, Достоевський писав: «Свобода. Яка свобода? — Однакова свобода робити всім все що завгодно в межах закону. Коли можна робити все що завгодно? Коли маєш мільйон. Чи дає свобода кожному міль-

йон? Ні. Що таке людина без мільйона? Людина безмільйона, це не та, що робить все що завгодно, а та, з якою роблять все що завгодно» [7, 105]. Отже, свобода в буржуазному суспільстві, за Достоевським, починається тільки від мільйона. Саме так думає і герой роману «Підліток», який мріє стати Ротшільдом і прагне здобути свободу з допомогою мільйона.

Достоевського цікавить ідея індивідуалізму, він прагне проаналізувати взаємовідносини між людиною і суспільством. Як зазначав А. Валицький, «думка Достоевського обертається навколо проблеми індивідуума, його ставлення до світу, до суспільства» [17, 356]. Цей індивідуалізм героїв Достоевського дуже вдало визначив В. Вересаєв: «Самотні, як павуки, сидять люди в глухих кутках і дивляться на світ» [5, 274]. Для певної частини суспільства таке ставлення до дійсності становить характерну її рису. Це і є наслідок відчуження особи від суспільства в добу капіталізму.

Достоевський був одним з тих художників слова, які з великою рельєфністю і граничною закінченістю змалювали індивідуалістичне сприйняття світу людиною капіталістичного суспільства. Герої Достоевського розуміють свободу особи не як свободу людини в суспільстві, а як свободу її від суспільства. Вони прагнуть подолати протиріччя між особою і суспільством шляхом індивідуального бунту.

Але чи можна здобути кращі умови життя, свободу для особи за допомогою індивідуального бунту? Розглянемо на прикладі деяких героїв Достоевського, як вони прагнуть розв'язати цю проблему. Розкольников, герой твору «Злочин і кара», розчарувався в усіх моральних нормах, які панують в житті суспільства, бачить в них тільки фальш і лицемірство. Мораль, за Розкольниковим, — це наслідок легкодухості, слабкості людської натури: «До всього, бач, людина-падлюка звикає» [8, 31]. Але тут же Розкольников запитує себе: «Ну, а що, коли я збрехав..., коли справді людина не є падлюка, вся взагалі, весь рід, тобто людський, то, значить, що все інше — забобони, одні тільки побоювання, і нема жодних перепон...» [8, 31]. А якщо нема жодних перепон, то для людини власна воля є єдиною санкцією її вчинків. Однак, зробивши такий висновок, Розкольников відчуває невпевненість і поспішає застерегти, що це стосується не всіх людей, а тільки деяких. Він поділяє людей на дві категорії — «незвичайних» і «звичайних». «Незвичайні» люди — це такі, яким все дозволено, а «звичайні» не мають цього права і мають коритися іншим. «Незвичайні» люди, йдучи до великої мети, мають право, за Розкольниковим, жертвувати навіть життям інших, «звичайних» людей. Якщо Ньютон або Кеплер не могли б повідомити людей про свої відкриття інакше, як лише жертвуючи життям сотні чи більше людей, то вони мають право зробити це. «Незвичайні» люди можуть протиставляти законам суспільства свої

особисті закони. Зараховуючи себе до категорії «незвичайних», Розкольников міркує так: якщо суспільство недосконале і при-нижує людину, то вона має право боротися з ним. Але, борю-чись з суспільством, Розкольников бореться з самим собою, зі всіма тими нормами, які суспільство накладає на людину. Вбив-ши стару лихварку, він відчуває безглуздя свого експерименту звільнення особи від законів суспільства.

Розкольников не розуміє того, що поодинокий бунт людини, за якою не стоїть певна суспільна сила, завжди приречений на поразку. Всі великі особи виражали інтереси певних суспільних кіл. Засланий на каторгу, Розкольников здається. Конфлікт між особою і суспільством лишається нерозв'язаним.

Такий же приклад індивідуального бунту являє собою Аркадій Долгорукий — герой згадуваного вже роману «Підліток». Аркадій мріє досягти свободи з допомогою грошей. На це він спрямовує всю свою діяльність і енергію. Але чому він мріє ста-ти Ротшільдом? В суспільстві, вважає Аркадій, тільки багатий може підкорити собі інших людей, обставини, речі і стати над ними, бути їх володарем; тільки багатий може перетворитися в таку істоту, яка стає над суспільством і таким чином здобуває свободу. Сам Аркадій Долгорукий так висловлює цю думку: «Ставши Ротшільдом або хоч би побажавши їм стати... тим са-мим я виходжу з суспільства» [10, 87].

Зрозуміло, тут може йти мова тільки про владу грошового мішка, але ні в якому разі не про свободу особи, оскільки сам Ротшільд раб грошей, речей.

Ще більш потворну «філософію» свободи особи проповідує герой твору Достоевського «Записки з підпілля». Людина з під-пілля — це образ граничного відчуження людини від людини, людини від суспільства. Цей герой жадає права вже не на сво-боду, а на свавілля. Свавілля розуміє він як право свого «я», безумовне, нічим не обмежене індивідуальне бажання, що супе-речить будь-яким моральним нормам. Висловлюючи своє став-лення до світу, суспільства, він каже: «Та я за те, щоб мене не турбували, весь світ зараз за гріш продам. Чи світу провалитись, чи мені чаю не пити? Я відповім, що світу провалитись, а щоб мені чай завжди пити» [7, 237]. Звірячий індивідуалізм людини з підпілля стоїть тут над усім. В ім'я свого бажання людина з під-пілля може закреслити все, що створило людство. На прикладі людини з підпілля Достоевський показує, що індивідуалізм не тільки роз'єднує людей, але й веде до повного розкладу самої особи.

Своєрідно вирішує проблему свободи особи герой роману До-стоевського «Біси» Кирилов. «Ідея» Кирилова — самогубство. З допомогою самогубства він хоче побороти бездушну необхід-ність, яка володіє світом. До цього він приходить в результаті цілої системи міркувань: «Життя є біль, життя є страх, і люди-

на нещасна» [9, 124]. Людина нещасна тому, що визнає існування світу поза собою і в своїй діяльності повинна рахуватися з його законами. З цього випливає, що зовнішній світ є зла, свавільна сила, джерело страждань людини. Зовнішній світ, на думку Кирилова,— сліпа необхідність, всевладне божество. І оскільки самотня людина визнає цю зовнішню силу, не може бути й мови про свободу. Але запитаємо себе,— розвиває далі Кирилов свою думку,— чи існує справді ця «зовнішня» сила, чи божество, і чи перебуває людина безумовно під його владою, чи тільки за певних умов? Людина сама вигадала бога, це означає, що і залежність від нього не безумовна. Інакше кажучи, за певних обставин вона може звільнитись від нього. Це зробити людина зможе тоді, коли зрозуміє цю залежність, повстане проти неї і зруйнує її. Зруйнувати залежність від божества,— значить знищити страх смерті, тобто самому стати богом, вбивши себе. Акт самогубства, необхідність якого людина розуміє в результаті аналізу взаємовідносин, що існують між особою та божеством, це і є шлях до дійсної свободи. Продовжуючи свою думку, Кирилов каже, що «людина тільки те й робила, що вигадувала бога, щоб жити, не вбиваючи себе. Це і становить всю дотеперішню історію. Я перша людина у всесвітній історії, яка не захотіла вигадувати бога». І далі: «усвідомити, що нема бога і не зрозуміти, що сам став богом,— це безглуздзя... Я ще є бог мимоволі і я нещасний... Всі люди нещасні, тому що бояться висловити свою волю» [9, 643].

Як бачимо, Кирилов закликає до самогубства з метою знищення пануючого в світі зла, насильства і дивиться на смерть як на акт свободної волі. Самогубством, інакше кажучи, він стверджує свободу особи. Все, таким чином, зводиться до того, щоб домогтись звільнення особи, реальної свободи, відповідних соціальних відносин, не перетворюючи «зовнішнього» світу, а втікаючи від нього, знищуючи особу. Це свідчить про безгрунтовність ідеалістичного світогляду, його реакційність. Замість того, щоб прагнути зрозуміти соціальне життя, необхідність його законів, знищити пануючу несправедливість і перебудувати життя на нових засадах в інтересах скривджених, Кирилов закликає до самознищення останніх. Кирилов — не визволитель експлуатованих, а напівбожевільний маніак.

Подібно до Кирилова мислить відомий французький екзистенціаліст А. Камю. Свою концепцію свободи він розвиває у творі «Міф про Сизіфа» (1942). Камю виводить поняття свободи особи з абсурдності світу, безглуздості життя, відчуженості людини. Він пише: «Таким чином (із абсурду.— П. Г.) я виводжу три наслідки: моє обурення, мою свободу і мою пристрасть» [14, 89]. Камю зводить всю філософію до одного питання — самогубства. «Існує лише одне філософське питання, по-справжньому серйозне — самогубство. Вирішувати варто чи не варто жи-

ти,—це значить відповідати на основне питання філософії» [14, 89]. І хоч Камю, на відзнаку від Кирилова, героя твору Достоевського, не закликає до самогубства, але спорідненість їхніх вихідних положень очевидна.

Ідею свободи особи Достоевський трактує також устами Івана Карамазова в творі «Брати Карамазови». Іван Карамазов повстає проти світу страждань з метою звільнення від нього. Він стверджує, що створений богом світ, сповнений кривди і зла і протестує проти його творця — бога. Правда, він так відкрито не висловлює своїх думок і говорить, що не визнає тільки світу зла. «Я не бога не сприймаю...,—говорить він,—я світу, ним створеного, не сприймаю» [11, 295]. Протестуючи проти несправедливості, Іван Карамазов в той же час не вірить у можливість людини домогтися свободи, а отже, і щастя. За його словами, найбільше, чого можуть досягти люди,—це фікція свободи і щастя. Адже жодна з сучасних соціальних доктрин, в тому числі і соціалізм, не спроможні дати людям дійсної свободи. Люди тільки вірять, що можуть здобути свободу, але насправді вона недосяжна. Цю останню думку він хоче довести легендою про Великого Інkvізитора.

В суспільстві, створеному Великим Інkvізитором, нема справжньої свободи. Інkvізитор і його прихильники зневажливо ставляться до людей, вважають їх за істот, які не гідні свободи. Тому в його царстві люди поневолені. Але Інkvізитор упевнює їх у тому, що все, чим вони користуються, і є справжньою свободою. Інkvізитор, за його власними словами, є охоронцем свободи, але насправді, як міркує Іван Карамазов, він охороняє свободу тільки для себе і своїх прихильників, а не для людей. І ніхто не може визволити людей з неволі.

Іван Карамазов приходить до думки, що бунт в ім'я свободи людства є безглуздом.

Змальовуючи цілу галерею своїх героїв-бунтарів, Достоевський хоче переконати читача, що бунт взагалі — безглуздя, що існує лише один вихід — примирення з світом зла і служіння йому.

В образах Альоші Карамазова і старого подвижника Зосими, яких Достоевський змальовує позитивними героями, ця ідея конкретизується повністю. Суть їхньої філософії — примирення з світом зла, з стражданнями і злиднями. Вони відверто проповідують покору існуючому суспільному ладу, визнають його недоторканність. Замість боротьби Альоша Карамазов і Зосима рекомендують молитву, піст і покору, як найвищий людський ідеал. Лише з допомогою цих подвигів, проголошують вони, люди досягнуть справжньої свободи. Альоша Карамазов і Зосима фарисейськи закликають людей до взаємної любові, повторюючи по суті проповіді офіційної держави, що закликала народ до

терпіння, смирення і покорі, до охорони самодержавства, ладу поміщиків і буржуазії.

Достоевський поділяє світогляд Альоші Карамазова і Зосима і тим показує свою реакційність, неспроможність зрозуміти суть суспільного прогресу і ролі передових соціальних сил, передусім робітничого класу, його історичної місії. Письменник не зумів в сучасних філософських системах зрозуміти філософії марксизму, яка тільки й може вказати вірний шлях завоювання свободи особи.

Таким чином, героїв Достоевського можна умовно розділити на три групи: одні з них, проголошуючи ідею боротьби за свободу, стають проповідниками буржуазного ідеалу збагачення, наживи або самогубства і мізантропії; другі приходять до висновку про безглуздя боротьби людини з світом зла; треті, нарешті, шукають вихід у смиренні і покорі, повній відмові від боротьби і в захисті існуючого ладу.

Достоевський не бачив, що тільки соціалізм може визволити пригноблену капіталізмом особу і приписував соціалізмові риси буржуазності, бажання поневолити особу. Він вважав, що соціалізм є організацією, що знищить свободу особи, перетворить останню на роль «фортепіанної клавіші», позбавить її власної волі, того, що становить характерну рису особи. Достоевський побоювався, що соціалізм зробить суспільство подібним до мурашника. Неправильне, вульгарне розуміння ідеї взаємовідносин особи і суспільства в умовах соціалізму відштовхнуло Достоевського від останнього. Письменник помилявся, вважаючи, що соціалізм нібито в основі своїй містить неповагу до людини [4, 66]. Тільки повна необізнаність Достоевського в соціалізмі могла привести його до такого висновку. Цікаво відзначити, що цей висновок повторюють у різних варіаціях представники багатьох сучасних буржуазних філософських напрямів, в тому числі екзистенціалісти, оборонці католицизму тощо.

Так, Ж. П. Сартр заявляє нібито марксизм не визнає за людьми їхніх індивідуальних особливостей і перетворює їх в пасивні інструменти свого класу [16, 37].

Ще відвертіше виступають проти марксизму і його вчення про свободу особи в суспільстві ідеологи сучасного католицизму. Так, один з відомих католицьких «теоретиків» Е. Муньє пише, що свобода людини — це свобода від гріха і покірність церкві, іншої свободи не може бути. Сучасний робітничий клас, за Муньє, який бореться за кращі умови свого матеріального життя, не може здобути дійсної свободи, бо його боротьба проти капіталу може привести лише до дрібнобуржуазного ідеалу життя, до забруднення своєї душі, а не до її визволення [15, 182]. Муньє вважає, що соціалізм може полегшити лише економічне становище людей, але визволити їх духовно, дати їм справжню сво-

боду він неспроможний; таку свободу дає тільки релігія [15, 183].

Зовсім безгрунтовною є заява Достоевського про те, що соціалізм виріс з католицизму. Цю думку він висловлює у творах «Біси», «Брати Карамазови», «Ідіот», «Щоденник письменника». Недаремно дослідник творчості Достоевського Г. Покровський писав: «По суті вся його літературна діяльність, починаючи з «Записок з підпілля», є безперервна боротьба з соціалізмом» [13, 51].

В романі «Біси», що по суті є пасквілем на революційний рух, Достоевський не бачить різниці між справжніми революційними, соціалістичними і анархістськими методами боротьби. Описуючи «нечаєвщину» — вірець казарменого комунізму, Достоевський не розумів, що це не має нічого спільного з тим, що проповідують революційні марксисты. Він не розумів, що в комуністичному суспільстві особа здобуде повну свободу для свого всебічного розвитку.

Достоевський намалював яскраву картину відчуження особи в умовах капіталістичного суспільства, показав, як капіталізм спотворює людину, доводить її до крайнього індивідуалізму. Письменник не зрозумів правильних взаємовідносин між особою і суспільством і законів розвитку суспільства. Тому герої творів Достоевського живуть і діють всупереч законам суспільного розвитку, всупереч нормам загальнолюдської моралі і гинуть, не зробивши для суспільства жодної корисної справи.

Краткое содержание

Проблема свободы личности занимает выдающееся место в творчестве Ф. М. Достоевского. Писатель нарисовал яркую картину отчуждения человека в условиях капиталистического общества, показал, что капитализм калечит человека, ведет его к крайнему индивидуализму, к тому, что свобода личности понимается ею как свобода от общества. Исходя из неверных, теоретических предпосылок, Достоевский не мог положительно решить проблему свободы личности. Не понимая роли передовых общественных сил в истории, Достоевский отрицательно относился к социализму, вел с ним борьбу. Реакционные стороны творчества Достоевского используют представители различных буржуазных философских направлений (экзистенциалисты, представители католицизма и т. д.).

ЛІТЕРАТУРА

1. К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений. М., 1956.
2. К. Маркс. Капитал. Т. III. К., Держполітвидав УРСР, 1952.
3. С. Борщевский. Щедрин и Достоевский. — «Литературный критик», 1939, № 5—6.
4. В. Вересаев. Собрание сочинений в пяти томах. Т. 3, М., 1961.
5. А. С. Долинин. Последние романы Достоевского. М.—Л., 1963.
6. Ф. М. Достоевский. Собрание сочинений. Т. 4. М., 1956.
7. Ф. М. Достоевский. Собрание сочинений. Т. 5. М., 1957.
8. Ф. М. Достоевский. Собрание сочинений. Т. 7. М., 1957.

9. Ф. М. Достоевский. Собрание сочинений. Т. 8. 1957.
10. Ф. М. Достоевский. Собрание сочинений. Т. 9. М., 1958.
11. Ю. Карякин. Антикоммунизм, Достоевский и Достоевщина.— «Проблемы мира и социализма», 1963, № 15.
12. Г. А. Покровский. Мученик богоискательства. М., 1929.
13. A. Camus. Le mythe de Sysiphe. Essai sur l'absurdé. Paris, 1942.
14. L. Kolakowski. Szkice o filozofii katolickiej. Warszawa, 1955.
15. J. P. Sartre. Critique de la raison dialectique. Paris, 1960.
16. A. Walicki. Osobowość a historia. Studia z dziejów Literatury i myśli Rosyjskiej. Warszawa, 1959

ПРО РОЗУМІННЯ УКРАЇНСЬКИМИ РЕВОЛЮЦІЙНИМИ ДЕМОКРАТАМИ КІНЦЯ ХІХ — ПОЧАТКУ ХХ СТОЛІТТЯ КАТЕГОРІЇ «НАРОД»

Дослідники суспільно-політичних поглядів українських революційних демократів кінця ХІХ — початку ХХ ст. в своїх працях майже зовсім не приділяли уваги висвітленню розуміння українськими революційними мислителями категорії *народ, народні маси*, яка є однією з основних категорій науки про розвиток суспільства. Кого українські революційні демократи розуміли під народом, які верстви населення, які класи вкладали в це поняття — проблема, яка в нашій літературі майже не розроблена¹.

Вірне визначення категорії народу, наповнення її науковим змістом необхідне для розуміння проблеми про роль народних мас та особи в історії в цілому, бо саме поняття *народ, народні маси* характеризує творчі сили суспільного прогресу.

Ідеологи експлуаторських класів, виходячи з своїх вузьких інтересів, не були зацікавлені в науковому розкритті поняття *народні маси*, бо це викривало б існуючу експлуатацію людини людиною, дійсне становище трударів, їх економічне, політичне та духовне гноблення. Навіть представники передових соціологічних шкіл та напрямків — матеріалісти ХVІІІ ст. та соціалісти-утопісти — дивились на народ з буржуазних позицій, як на інертну масу, неспроможну активно діяти, звільнитися від пут феодалізму.

В Росії, в тому числі і на Україні, поширювалась ліберально-народницька теорія «героїв та юрби», згідно з якою народ — це нерозумна стихійність, маса, що легко збуджується і швидко змінює свій настрій, в якій безслідно тоне будь-яка індивідуальність, що любить без толку і ненавидить без причини, сліпо рухається в тому чи іншому напрямі даним їй самій незрозумілим поштовхом. «Ми, — говорячи про юрбу, казав Н. К. Михайловський, — маємо справу з чимсь дуже невизначеним і дуже

¹ Виняток становлять монографії П. Т. Манзенка «Суспільно-політичні і філософські погляди М. Павлика» та О. Я. Лисенко «Соціологічні погляди Івана Франка», в яких автори в загальних положеннях розкрили розуміння Франком та Павликом названої категорії.

загальним, можливим за якихось умов в усякі часи і в усіх країнах» [9, 407].

Подібне тлумачення поняття *на р о д* притаманне сучасній буржуазній офіційній ідеології. Американський філософ Ц. Фергюссон відзначає, наприклад, що в більшості соціологічних творів, які виходять на Заході, «народ з'являється як щось в'яле, загадкове, неспроможне до самостійних дій», «яке може виступати тільки за вказівками лідерів» [7, 63]. Таке трактування народних мас шкідливе, воно сіє недовір'я в творчі можливості і сили народу — гальмує розвиток його свідомості.

В домарксистській соціології одними з перших до наукового тлумачення поняття *на р о д*, як активної сили історії, наблизились російські революційні демократи, побачивши в ньому реальну силу, спроможну боротися за своє звільнення від самодержавства та кріпацтва. Для російських революційних демократів народ — це насамперед трудящі маси. Розуміючи класову суть суспільства, російські революційні демократи поділяли його на три класи: поміщиків, буржуазію і народ, а всю історію вважали історією боротьби трудящих проти дармоїдів. Обмеженістю у їх поглядах було те, що вони не бачили класів всередині народу, не виділяли пролетаріату із загальної маси експлуатованих, не розуміли його всесвітньо-історичної ролі. Але це обумовлювалось відсутністю робітничого руху.

Більш глибоке розуміння поняття *на р о д* знаходимо в соціологічних поглядах українських революційних демократів.

На Україні, як відзначав П. А. Грабовський, вперше на безвихідне економічне положення селянської маси, на її розумову темноту, на тяжке становище народу звернув увагу Т. Шевченко. Під поняттям *на р о д* українські революційні демократи розуміли перш за все основну масу людей, що складає переважну більшість населення, будь-якого суспільства.

В кінці 70-х і у 80-х рр. XIX століття капіталістичні виробничі відносини на Україні переживають процес свого становлення, робітничий клас був нечисленний і нерозвинений, тому революційні мислителі основну увагу звертають на селянство, яке вони ототожнюють з народними масами в цілому. Українські революційні демократи рішуче виступали проти націоналістичної буржуазно-ліберальної інтелігенції, яка розглядала селянина тупим, невмитим, невдалим. Вони вважали, що безграмотність трудящих мас залежить не від самого народу, а від тих соціально-економічних умов, які створили для них панівні класи. «Землі нема—ото головна причина всього...,— визначав П. Грабовський,— немає, бо тому доля запродала од краю до краю, а сьому тільки те—де його поховують; отой останній бідолаха і є на превеликий жаль наш простий, нужденний, окривджений долею люд» [2, 70].

З розвитком капіталістичних суспільних відносин і далішим

класовим розшаруванням суспільства, загостренням економічних, політичних і національних суперечностей та пожвавленням визвольного руху на Україні, розуміння українськими революційними демократами поняття *на р о д н і м а с и* поглиблюється. Народ розглядається ними вже з класових позицій, з точки зору поділу суспільства на класи.

Українські революційні демократи розуміли, що дати наукове тлумачення категорії *на р о д* — надзвичайно важлива і складна справа. Але для цього необхідно глибоко знати сам народ.

Для пізнання народу, вказував І. Франко, «потрібно пізнати людей, що заселяють певну територію», їх минулий і сучасний суспільний лад, рівень їхнього розвитку, класову належність і духовну культуру, державний устрій, «торговельні відносини та духовні зв'язки з іншими народами». Народні маси не слід отождествляти з народністю чи нацією — це різні категорії. «Під народом не розуміємо тут цілої маси, що заселює даний край, але тільки ті нижчі верстви, що відносно найменше підпали культурним змінам, що найбільше зберегли сліди давніших епох розвитку» [8, 143].

Вірно зазначивши, що поняття *на р о д* не співпадає з народністю чи нацією, яка населяє певну державу, Іван Франко допускає помилку, коли бере культурну недорозвиненість, відсталість основною ознакою народних мас. Але, далі, в цій же статті він пише, що «чіткої границі тут провести не можна, тому що такі сліди, фрагментарні прояви цивілізації ми зустрічаємо не раз у вищих більш освічених верствах народу (народності чи нації.— І. С.), а врешті те, що сьогодні є предметом вірування, переконання й звичаїв тих вищих верств, по якімось часі може стати власністю нижчих верств» [8, 143].

До народу українські революціонери-демократи відносять експлуатовані маси, «робочі класи». Представників експлуаторських класів, які відносять себе до «робочих класів», прагнуть довести, що нема окремого класу робітників, а отже, немає і окремого робітничого питання, І. Франко називає «фальшивими робітниками», а ідеологів, які намагаються теоретично обґрунтувати подібні твердження — запроданими пануючим класам буржуазними «оборонцями-економістами».

«Робітником можемо назвати тільки того,— писав великий Каменярь,— хто, не маючи власності а ні у вигляді землі, а ні у вигляді капіталів змушений найматись до капіталістів, тобто продавати їм свою працю за ціну, якої повинно йому вистачати на покриття коштів на своє утримання» [8, 230].

До трудящих мас, до народу може залучатися тільки той, хто займається певною працею, виробництвом предметів, корисних для всіх членів суспільства. Ознакою трудящих у класовому суспільстві виступає важка праця на шматок хліба. Ті класи, які

добувають цей шматок тяжкою працею, звернули передусім до себе увагу української революційної демократії.

Визнаючи поділ суспільства на класи, українські революційні демократи заперечують біологічні основи такого поділу. Люди відрізняються між собою «силою, здоров'ям», але ця різниця не може бути причиною для поділу суспільства на антагоністичні класи з відносинами панування та підкорення. Більше того, в середовищі соціально та економічно пригнічених класів є чимало людей незвичайно здібних, обдарованих, «а між превілейованими натовість багато недотеп».

Всю силу своїх гуманних почуттів письменники-революціонери віддавали простому народові і глибоко ненавиділи гнобителів.

Якщо в ранній період своєї творчості українські революційні демократи розглядали селянство як єдине ціле, то приблизно на межі двох століть (а Франко ще і раніше) вони усвідомлюють класове розшарування селянства і протиставляють бідні верстви його куркульству. «Розвелось тепер по селах величезна кількість кулаків — п'явок, які п'ють народну кров, а самі споюють народ горілкою, щоб він легше од угару до нього в лапи попався», — писав з обуренням П. Грабовський [3, 140].

Надзвичайно глибоке розуміння класового розшарування суспільства показав М. Коцюбинський у своїй повісті «Фата Моргана». Робітничий клас і селянство Коцюбинський вважав основою майбутнього суспільства, керівна і направляюча роль в якому належатиме пролетаріатові. Сільських куркулів разом з поміщиками та капіталістами письменник з поняття народу виключає.

Не всіх, хто мав приватну власність, революціонери-демократи відносили до класу капіталістів. Середняків або дрібних ремісників, що не експлуатували чужої праці, самі тяжко працювали, на яких весь час давив великий капітал, і над якими постійно висіла загроза розорення, Грабовський, Франко, Коцюбинський, Л. Українка не відносили до експлуататорських класів. Потрібно також відзначити, що І. Франко дрібного ремісника і середняка помилково відносив до пролетаріату.

Українські революційні демократи поділяли робітників на представників фізичної та розумової праці. Представниками розумової праці вони вважали вчителів, письменників, публіцистів, лікарів, техніків, які працюють на зарплату й живуть виключно з цієї зарплати. «Але не всіх цих розумових працівників, — вказував І. Франко, — годиться зараховувати до робітничого класу. Вони належать до нього — до нас — лише постільки, наскільки діють дійсно на користь мас, а не тільки на свою власну, або на користь якогось привілейованого класу. Ніхто, наприклад, не зараховує до робітничого класу професора економії, який укладає у систему наукові погляди, що видумані тільки для оборони визискування, для утримання капіталізму; ніхто також не назо-

ве робітником поета або письменника, що співає гімни на честь золотого тільця, щоб йому добре діялося на світі, або також адвоката, що буває адвокатом, тобто оборонцем, лише для тих, хто більше платить» [8, 231]. Як бачимо, І. Франко вірно розумів, що інтелігенція, яка виражає потреби трудящих, захищає інтереси народу, є складовою частиною народних мас. Ті представники її, які працюють в угоду експлуататорським класам, служать справі гноблення, знаходяться в протилежному народним масам таборі. Аналогічну думку висловлює і Л. Українка [5, 303—304].

В принципі правильно вирішуючи і розуміючи взаємозв'язок інтелігенції з різними верствами населення, революційні демократи одночасно розвінчували представників буржуазно-націоналістичної інтелігенції, які намагались монополізувати право за собою називатись українським народом. «Формулка Барвінський-Вахнянин — руський народ,— іронізує Л. Українка,— робить справді гармонійне враження» [5, 292]. Патріотів типу Барвінського та Вахнянина велика поетеса називає безпардонними патріотами за те, що вони бажали відірвати український народ від інших народів і в першу чергу від російського народу. Не менш рішуче і різко виступив І. Франко проти галицьких народовців, які прагнули повернути рух суспільства до минулого, закликали до регресу під лозунгом «Назад до народу», під яким вони розуміли «тільки хлопів, тільки робочу силу». Член партії «народовців» Наумович проповідував серед галицької інтелігенції ідею повернення до «часів простих чесних попів», «старого виховання». Такий поворот, що тяг би народні маси в болото темряви та нещастя, був би, як зазначав І. Франко, «крайне шкідливий для народу». Не назад до народу, а вперед з народом,— ось напрямок діяльності захисника народних інтересів.

За відірваність інтелігенції від народу, його потреб, запитів, надій і сподівань гостро критикує галицьких народовців і Леся Українка. «Я очарована звістками з Вашого краю,— писала поетеса в листі до М. І. Павлика,— ще наша доля не загинула, коли у нас такий народ е! І як се так могло скластися, що у такого народу така інтелігенція виросла нецікава (щоб не сказати гірше), як се народовці не знають і не бачать свого народу» [6, 98].

Українські революціонери-демократи вважали, що інтелігенція, яка називає себе демократами чи народовцями, повинна своєю діяльністю довести, що вона є невід'ємною частиною народу, «не якась верства в народі, а так-таки часть серед других частей, зерно між зернами». Інтелігенція повинна дивитися на народ, як на своїх братів, «бо в ньому як раз і лежить наша сила», він «підвалина, а ми дах» [8, 115—116]. Інтелігенція може твердо себе почувати тільки при підтримці її народними масами. Вона повинна «злитися з народом», стати серед нього, «як його брат, як рівний, як свій, повинна стати робітником, як він, повинна стати для нього і адвокатом, і лікарем, і вчителем, і порадиником, і по-

кажчиком у ділах господарських, і добрим сусідом, і помічником у всякій нужді. Інтелігенція повинна жити з народом і між народом не як окрема верства, але як невідлучна часть народу» [8, 47—48].

Інтелігенція повинна не попівським моралізуванням, а власним життям, власною працею бути прикладом для народних мас. «Вона повинна як та культурна та освітня закваска проїняти весь організм народу і привести його до живішого руху, до поступового зросту» [8, 48].

Ідею зростання прогресивної інтелігенції з народом, виховання свідомості широких верств трудящих мас гаряче пропагувала Л. Українка. Називаючи інтелігенцію «мозком нації», полум'яна революціонерка намагалась повернути інтелігенцію для служіння народові, як вона висловлювалась, «залучити її на свій бік». «Треба,— вказувала вона,— здобути собі інтелігенцію, вернути нації її мозок, аби не було так, що є над чим робити, та нема кому» [5, 30].

Висвітлюючи розуміння українськими революційними демократами категорії *н а р о д*, не можна не вказати на їх ставлення до декласованих елементів. Дехто з представників революційної думки, зокрема Панас Мирний, не бачив різниці між селянською біднотою, пролетаріатом і люмпенпролетаріатом. Для нього пролетарій — це людина, яка не має ніяких засобів існування. Христия — героїня роману «Повія» — виступає в нього як пролетарка.

Та для українських революціонерів-демократів по відношенню до люмпенпролетаріату характерною є точка зору Л. Українки. В статті «Новітня суспільна драма» поетеса вказувала, що робітничий клас повинен вести боротьбу не тільки проти буржуазії, а також проти декласованих елементів [7, 414], тому, що ці елементи не служать справі прогресу, а, навпаки, розтліваюче впливають на трудящі маси. Вони не можуть бути рушієм історичного прогресу, а тим паче бути складовою частиною народних мас.

Незважаючи на деякі суперечності у поглядах окремих представників української революційної демократії на поняття *н а р о д н і м а с и*, вони в цілому вірно підійшли до наукового розуміння цієї суспільно-історичної категорії.

Під *н а р о д о м* вони розуміють перш за все трудящі маси певного суспільства, виробників матеріальних благ, а також ті соціальні верстви чи групи населення, які захищають інтереси трудящих мас і об'єктивно служать суспільному прогресові. Але до марксистського розуміння категорії *н а р о д н і м а с и* українські революційні демократи не дійшли. «Вживаючи слово: «народ»,— писав В. І. Ленін,— Маркс не затушовував цим самим різниці класів, а об'єднував певні елементи, здатні довести до кінця революцію» [1, 107].

Деяке перебільшення представниками революційної демокра-

тії ролі інтелігенції в розвитку суспільства, незначна недооцінка деякими з них ролі пролетаріату, а також не завжди чітке розмежування між класами і станами — все це й послужило причиною їх обмеженості в тлумаченні категорії народ. Те ж, що вони в розумінні категорії народних мас наблизились до марксизму, є їх величезною заслугою.

Краткое содержание

В статье исследуются один из важных мало разработанных вопросов о социологических воззрениях украинских революционных демократов конца XIX — начала XX ст., в частности, понимание ими одной из главных в науке о развитии общества категорий — народные массы. На основании анализа философских, публицистических и художественных произведений украинских революционных демократов автор приходит к выводу, что они в основном правильно понимали категорию народные массы и в определении понятия народ вплотную приблизились к марксизму.

ЛІТЕРАТУРА

1. В. І. Ленін. Твори. Т. 9.
2. П. А. Грабовський. Зібрання творів в 3-х томах. Т. 3., К., Державне видавництво художньої літератури, 1960.
3. Бухалов Ю. Ф. Суспільно-політичні погляди П. А. Грабовського. К., 1957.
4. М. Коцюбинський. Твори в 6-ти томах. Т. 5. К., 1962.
5. Л. Українка. Твори в 5-ти томах. Т. 4. К., 1954.
6. Л. Українка. Твори в 5-ти томах. Т. 5. К., 1954.
7. В. В. Денисов. Против буржуазной клеветы на народные массы. М., Высшая школа, 1960.
8. І. Франко. Твори в 20-ти томах. Т. 19. К., 1956.
9. Н. К. Михайловский. Полное собрание сочинений. Т. II. СПб, 1907.

З ІСТОРІЇ ПРОГРЕСИВНОЇ ФІЛОСОФСЬКОЇ ДУМКИ НА УКРАЇНІ. М. Ф. СУМЦОВ

Українські буржуазно-націоналістичні історики філософії у своїх численних і багатотомних писаннях з історії суспільної думки на Україні зображують українську філософську думку як виключно ідеалістичну. Але подібні твердження — справжня фальсифікація. Ідеалістичному табору у філософії на Україні протистояла солідна прогресивна матеріалістична думка.

Дана невелика стаття присвячена одному з прогресивних діячів української культури кінця ХІХ—початку ХХ ст. професору Харківського університету Миколі Федоровичу Сумцову (1854—1922 рр.).

Відомо, що у Харківському університеті завжди зосереджувались кращі наукові сили України. З його ім'ям зв'язана діяльність Мечнікова, Потебні, Бекетова, Ковалевського і багатьох інших видатних вчених.

М. Ф. Сумцов народився в Петербурзі, але вчився і провів все своє життя в Харкові, його діяльність невід'ємна від Харківського університету, де з 1878 р. і до кінця свого життя він викладав історію російської літератури.

Перу Сумцова належить багато праць, особливо в галузі літературознавства та етнографії. Важливе значення мають його дослідження з історії російської літератури та мистецтвознавства: про творчість О. С. Пушкіна, О. С. Грибоєдова, М. В. Гоголя, В. А. Жуковського, І. С. Тургенева, Ф. І. Тютчева, О. І. Одоевського, Леонардо да Вінчі.

До 1916 р. М. Ф. Сумцов написав понад 600 наукових праць. І хоч основний їх зміст — літературознавство та етнографія, вони не позбавлені глибокого філософського смислу.

Проте філософські питання творчості Сумцова досі не досліджувались, і жодної статті про Сумцова в цьому плані немає. Тому автор прагнув розглянути творчий доробок вченого та його вплив на розвиток української філософської думки.

Заслужовують на увагу такі праці Сумцова, як «Нарис історії чаклунства в Західній Європі», «Етюди з людиноненависництва», «Малоруський елемент в творчості Гоголя», «Трохи літературної критики», «Малоруська цензура» і ряд інших.

Першим друкованим твором Сумцова був «Нарис історії чак-

луиства в Західній Європі». Цей твір, що не втратив свого значення і в наш час в справі викриття релігійних забобів, можна назвати найкращим філософським твором вченого.

До питання про походження вірувань у злих духів, зокрема— у диявола, виникнення ідеї диявола в християнстві в результаті наявності язичеських та іудейських елементів у християнстві, Сумцов підходив історично. «Було б великою помилкою,— писав він,— віру в чаклунство і інші штуки бісів пояснювати випадковими причинами, наприклад, неучтвом і дурістю окремих людей чи станів... Тільки за допомогою історії,— підкреслював він,— можна пояснити і урозуміти різкі контрасти в культурі XVI ст., коли поряд із спалюванням чаклунів та відьм руйнувався феодалізм, реформувалася церква, гуманізм перемагав схоластику і на сцену всесвітньої історії виступали найвеличніші відкриття і винаходи» [1, 1—2].

Сумцов вірно вказував, що однією з причин «влади диявола» в середні віки було засилля церкви, яка гальмувала розвиток науки. «Задавлена сухою і мертвою схоластикою, вона (наука.— Т. С.) не сприяла просвіщенню людського розуму, навпаки, вона в багатьох відношеннях затьмарювала його, сковувала його діяльність мертвими штучними формами і вимогами, відвертала його увагу від життєвих реальних інтересів і заважала таким чином розвитку вірних поглядів на природу й людину» [2, 4]. Кожний крок у пізнанні природи, підкреслював Сумцов, завдавав удару дияволу, кожне відкриття в галузі природничих наук обмежувало сферу диявольської діяльності. Завдяки реальним знанням людина побачила причинний зв'язок і природне пояснення тих явищ, у яких вона раніше бачила чудеса.

Сумцов намагається розкрити соціальні корені релігійних вірувань, неодноразово підкреслюючи, що немаловажну роль в існуванні віри в диявола та сатану мало надто злиденне становище народних низів, серед яких особливо поширювались релігійні вірування. «Соціальні недуги, криваві історичні події і фізичні біди породжували в людині думку про власну нікчемність і віру в могутнє і зле начало, що править світом...

Народна маса вбачала в чаклунстві засіб, за допомогою якого можна увійти в полюбовну угоду із злою силою, що царить у світі, і цим таємничим шляхом набути певні вигоди і удобства життя» [1, 9].

Однак основні корені релігії Сумцов пояснював ідеалістично. На його думку, основою їх був розумовий і моральний розвиток народу.

«Віра в чаклунство властива всім нерозвинутих народам. В цивілізованих країнах чаклунів та відьм признають найбільш відсталі класи суспільства, люди темні, яких ще не торкнулося світло науки. Отже,— робить висновок Сумцов,— віра в чаклунство є продуктом певного стану розумового рівня народу» [1, 3].

Особливої уваги заслуговує думка Сумцова про безперервний процес розвитку науки і матеріалістичної тенденції у філософії. Духовенство, писав він, ніколи не було єдиним правителем людського розуму. Завжди були великі уми, які своїми філософськими і природничо-науковими дослідженнями і відкриттями сприяли прогресові людства [1, 30].

У 1900 р. М. Ф. Сумцов опублікував монографію з історії мистецтва — «Леонардо да Вінчі», присвячену 400-річчю картини Леонардо да Вінчі «Таємна вечерея». Аналіз картини Леонардо да Вінчі цікавий і не втратив свого значення навіть у наш час.

Підкресливши, що будь-яка галузь людської діяльності відбиває світогляд людини, Сумцов не залишив без уваги світосприймання великого художника. Сумцов аналізує метод Леонардо да Вінчі. Він високо оцінює його принципові положення: «наука — дочка досвіду», «джерело нашого пізнання — досвід» тощо. Причому, Сумцов, як і Леонардо да Вінчі, вказує, що одного дослідного знання в процесі пізнання ще недосить, що пізнати закономірність у природі можна лише за допомогою теоретичного мислення. «Перекоаний прихильник дослідного знання, Вінчі,— пише Сумцов,— був далекий від вузького і вульгарного емпіризму. Він заявляв, що «природа наповнена нескінченними причинами, які ми ніколи не зустрічаємо в досліді» [3, 207].

М. Ф. Сумцов був гарячим поборником української культури, він перший на Україні став читати лекції українською мовою, але він ніколи не ставав на шлях українського націоналізму.

В одній з своїх статей, написаних в 1907 р., тобто в епоху розгулу шовінізму і націоналізму, Сумцов писав, характеризуючи своє ставлення до націоналізму: «Націоналізм націоналістичний — різнь, і велика різнь, майже до протилежності; один може, наприклад, виявитися в людожерстві; інший — в служінні як своєму, так і іншим народам на підставі високих гуманних завдань. Перший служить первісним інстинктам злоби людини до людини, другий відкриває ясні перспективи майбутнього товариського спілкування» [4].

Сумцов був впевнений у взаємній користі дружби українського і російського народів, їх культурного спілкування, взаємних перекладів російських і українських класиків. Цікава щодо цього стаття Сумцова «Етюди з людиноненавистництва» (1916 р.). У 1916 р. в журналі «Русская мысль» була надрукована стаття одного з кадетських письменників Д. Муратова — «Етюди про націоналізм», в якій він виступив проти перекладів на українську мову російських класиків, зокрема О. С. Пушкіна.

Сумцов рішуче виступив проти цієї теорії насильницького роз'єднання двох великих народів-братів. «Перед нами,— писав він,— відверта проповідь національного насильства, щось вузьке, по-ремісницькому грубе». Сумцов різко засуджує визнання українства як «крохоборного націоналізму» з нікчемними відмін-

ними якостями. «Чи можна вважати нікчемними такі відмінності,— писав він,— як мова багатомільйонного народу, що збереглася на протязі віків, і створені в сфері цієї мови література й мистецтво?».

Теорія Муратова, на думку Сумцова, це... «чисто німецька апологія пожирання народів в ім'я гаданої найвищої культури. Бережи нас Боже від такого культурного людоджерства... Життя й свобода народів вище будь-яких націоналізмів. Всеохоплюючої і безумовно найкращої народності нема і не може бути».

Сумцов цілком вірно відзначав, що великі цінності духовної культури будь-якої нації це — загальнолюдські надбання: «Да буде відомо Дмитру Муратову, що Пушкін — міжнародне надбання, а тому українці мають на нього таке ж право, як на Шекспіра і Гете. Мало того, Пушкін для українців своя людина. Україна для Пушкіна не була чужою країною. Готуючи «Полтаву», Пушкін користувався збірником українських пісень Максимовича. Він любив українські пісні та казки». Український народ Сумцов називав російсько-українським, тому що українці завжди були і залишаються Руссю і «ніяким Муратовим, Струве та їм подібним не вдається розділити й посварити два головних російських племені» [5].

Оцінюючи творчість М. Ф. Сумцова в цілому як прогресивну, слід відзначити, що світогляд його не був однорідним: прогресивні елементи переплітались у нього з елементами консервативними. Сумцов був потомственным дворянином і тому класова обмеженість позначилася на всій його творчості.

Заслуги Сумцова полягають в тому, що він широко прагнув служити народові, нести просвіщення в маси для боротьби з релігією, темнотою і відсталістю, боровся за справжній розвиток науки на Україні.

Краткое содержание

Одним из прогрессивных деятелей украинской культуры конца XIX — начала XX вв., стоявших на позициях материализма, был профессор Харьковского университета Н. Ф. Сумцов, работы которого «Очерк истории колдовства в Западной Европе», «Леонардо да Винчи» и другие имели важное значение в борьбе с религиозными предрассудками, они не утратили своего значения и интереса и в наши дни.

Ценность представляют также его статьи, направленные против украинского национализма и великорусского шовинизма.

ЛІТЕРАТУРА

1. Очерк истории колдовства в Западной Европе. Харьков, 1878.
2. Сборник Харьковского историко-философского общества. Т. XVIII, 1909.
3. Сборник Харьковского историко-философского общества. Т. XII, 1900.
4. По поводу конгресса свободных мыслителей в Праге.—«Южный край», 1907, № 9177.
5. Этюды по человеконенавистничеству.—«Южный край», 1916, № 13198.

ФІЛОСОФСЬКЕ ЗНАЧЕННЯ ПРАЦЬ О. М. СЕВЕРЦОВА

Дослідження видатного російського біолога Олексія Миколайовича Северцова (1866—1936 рр.) з зоології, його теоретичні узагальнення мали велике значення у боротьбі проти ідеалізму і метафізики в природознавстві та філософії.

О. М. Северцов народився в Москві, в сім'ї відомого російського вченого-зоолога М. О. Северцова, який був одним з перших пропагандистів ідей дарвінізму в Росії.

Закінчивши у 1885 р. московську гімназію, О. М. Северцов поступив у Московський університет на природничий відділ фізико-математичного факультету. Його вчителями були професори В. В. Морковников, І. М. Сеченов, К. А. Тимірязев і М. А. Мензбір. Після закінчення університету в 1890 р. О. М. Северцова залишили при університеті для підготовки до професорської діяльності з порівняльної анатомії хребетних.

У 1893 р. Северцов склав магістерські екзамени, а в 1895 р. захистив магістерську дисертацію на тему: «Про розвиток потиличної області нижчих хребетних». У 1898 р. за працю «Метамерія голови електричного скату» йому було присуджено вчену ступінь доктора біологічних наук. Після цього він працює в Юрьевському (Дерптському), а з 1902 по 1911 р.— в Київському університетах, завідує кафедрою зоології та порівняльної анатомії. З 1911 р. до кінця свого життя О. М. Северцов працював в Московському університеті.

За роки своєї наукової діяльності Северцов опублікував понад 80 наукових праць. Серед них «Еволюція і ембріологія» (1910 р.), «Етюди з теорії еволюції» (1912 р.), «Сучасні завдання еволюційної теорії» (1914 р.), протягом 1916—1925 рр. він видає три монографії під загальною назвою «Дослідження з еволюції нижчих хребетних», в яких на основі порівняльно-анатомічного та ембріологічного вивчення ланцетника та деяких риб характеризує гіпотетичних предків нижчих хордових тварин. Після смерті Северцова вийшла в світ його велика монографія «Морфологічні закономірності еволюції» (1939 р.).

У своїх працях О. М. Северцов не тільки відстоював, але й творчо розвивав вчення Ч. Дарвіна. З його ім'ям зв'язано вста-

новлення морфологічних закономірностей еволюції. Він був засновником великого морфологічного інституту в Москві, який нині носить його ім'я.

Дослідження О. М. Северцова з еволюційної морфології мали велике значення для обґрунтування і творчого розвитку еволюційної теорії Ч. Дарвіна. Відновлюючи шлях розвитку тваринного світу, Северцов провів велику роботу по вивченню будови організмів і особливо функцій їх органів, що сприяло розкриттю фізіологічних основ еволюційного процесу. При цьому він на відміну від інших вчених досліджував не окремі органи живих істот, а системи органів, встановлюючи їх взаємозв'язок і взаємообумовленість. Розвиток організмів, будову і функції їх органів він завжди розглядав у зв'язку з умовами їх життя.

Тому твердження Д. Ф. Жука у статті «До питання про філософські основи світогляду О. М. Северцова» про те, що Северцов ідеаліст і метафізик [2, 43], абсолютно безпідставне і ніяких доказів для обґрунтування його автор не дає.

Прихильники подібного погляду на О. М. Северцова чомусь ігнорують той факт, що видатний російський зоолог був непримирним противником ідеалістичних шкіл у біології, рішуче відкидав існування в організмах як будь-якої «життєвої сили», так і внутрішнього прагнення органічних форм до розвитку. Він розглядав біологів-ідеалістів всіх мастей як ворогів дарвінізму.

Критикуючи неовіталістів Паулі, Шнейдера та інших, Северцов вказував, що вони, на відміну від віталістів минулого, визнають ідею розвитку. Але для пояснення факту еволюції вони вводять в організм якийсь «внутрішній телеологічний принцип, якусь *evolutiva*, обдаровану почуттям і волею. Чи не пригадуються вам при цьому електричні та магнітні рідини старої фізики? Адже твердження, що еволюція відбувається саме тому, що існує якась еволютивна сила, є не більше як констатування самого факту еволюції, і мимоволі спадає на думку класичне пояснення снотворної дії опію, дане мольєровським лікарем»¹ [4, 16].

Твердження віталістів про наявність в живих організмах внутрішнього іманентного принципу розвитку Северцов вважав безпідставним. «При визнанні цього іманентного принципу,— пише він,— ми повинні були б разом з тим визнати, що в природі існує щось подібне до передумовленої гармонії (в розумінні Лейбніца) між еволюціонізуючими організмами і середовищем, що змінюється, тобто повинні були б припустити, що кожній зміні середовища (а вони незліченні) відповідає заздалегідь передумовлена цілком певна і доцільна зміна організації. При цьому (за посилкою) ці зміни повинні бути незалежні

¹ Опіум присипляє тому, що він, мовляв, має присипляючу силу.— Д. О.

одна від одної, тобто, використовуючи відомий приклад, ми мали тут щось аналогічне двом годинниковим механізмам, які не зв'язані один з одним, але так відрегульовані спочатку умілим годинником, що завжди йдуть узгоджено, не відстаючи і не випереджуючи один одного. Але в живій природі ми повинні були б припустити неймовірно велику кількість різноманітних сортів годинникових механізмів (живі організми), з яких кожен відрегульований по цілому ряду інших механізмів іншого устрою (зовнішні умови, що змінюються), — і притому так, що всі ці годинники не тільки йдуть вірно, але й запізняються і спішають гармонічно один з одним. Таке витлумачення еволюційного процесу є, по меншій мірі, неймовірним, і якщо ми в нього вдумаємось, то побачимо, що відносно пояснення воно нам нічого не дає, тому що по суті ми в ньому знаходимо лише констатування факту пристосованості організмів, а не пояснення його» [4, 85].

О. М. Северцов доводить, що дарвіністи не заперечують наявності доцільності в будові органічних форм, але вони дають причинне пояснення цієї доцільності. У відповідності з вченням Дарвіна для пояснення цього факту вони не вводять в живу природу недоступної для перевірки і несумісної з наукою внутрішньої еволюційної сили, яка ніби діє незалежно від зміни середовища. На думку дарвіністів, доцільність в будові живих істот, їх пристосованість до зовнішнього середовища — не результат якогось вигаданого ідеалістами внутрішнього прагнення до розвитку, притаманного організмам, а результат змін, зумовлених зовнішнім середовищем і закріплених природним добром.

Неовіталісти, вказував О. М. Северцов, вводять в науку, яка вимагає об'єктивності, суб'єктивні настрої, позбавлені будь-яких доказів. Наука ж не сумісна ні з яким суб'єктивізмом. «Вчений, — говорив він, — не має права вводити в своє дослідження (метою якого є об'єктивна істина) недоведені, але чомусь-то дорогі для нього суб'єктивні положення, все одно, чи будуть вони мати віталістський чи механістичний характер, бо в такому разі об'єктивне дослідження, тобто наука, кінчається: на сцену виступають упереджені думки, *idola teatri u fori*, проти яких колись-то так наполегливо боровся лорд Бекон» [4, 17].

О. М. Северцов правильно вбачав зв'язок віталістичних вчень з ідеалістичними філософськими теоріями. В своїй промові на XII з'їзді російських природознавців та лікарів і товариства дослідників природи 3 січня 1910 р. він вказував, що неовіталізм «такою ж мірою зв'язаний з ідеалістичним напрямком метафізичної думки, якою натурфілософія Окена і Каруса була зв'язана з філософією Фіхте і Шеллінга» [4, 16].

Ідеалістичному розумінню процесів в органічному світі і, перш за все, процесу еволюції О. М. Северцов протиставив дарвіністське матеріалістичне розуміння. Еволюція, на його думку, в цілому є ектогенічною еволюцією, тобто вона зумовлюється змі-

нами у зовнішньому середовищі. Тому причини філогенетичних змін в організмах тварин і рослин слід шукати у зміні умов їх життя. «Де зміни умов немає,— писав О. М. Северцов,— там і дані види залишаються незмінними, чим і пояснюється факт існування форм, які дожили, починаючи з неймовірно далеких від нас часів до наших днів майже без зміни організації» [4, 31].

Еволюційний процес Северцов розуміє як процес пристосувальний, який здійснюється при провідній ролі природного добору. При іншому розумінні еволюції не можна, стверджував вчений, пояснити доцільності будови органічних форм, того загального факту, що будова і функції всіх відомих нам живих істот пристосовані в найдрібніших подробицях до безкінечно різноманітних умов середовища, в якому вони живуть. «На мою думку,— писав Северцов,— єдине джерело філогенетичних змін, які відбуваються в організмах, лежить у зміні оточуючого середовища; без прийняття цього принципу ми, як мені здається, зовсім неспроможні пояснити собі відповідність між організацією і середовищем, тобто, іншими словами, явищ пристосування» [4, 85].

Під оточуючим середовищем О. М. Северцов розумів всю суму зовнішніх щодо організму факторів, які мають будь-які відношення до організму, тобто умов, зміна яких зумовлює певні зміни в організмі. Ці умови він поділяв на неорганічні, в яких живе дана тварина або рослина (вологість, температурні зміни, хімізм води, повітря, будова ґрунту, умови освітлення або темряви і т. п.) та органічні, біологічні (тварини і рослини, всі живі істоти, з якими даний організм вступає в ті чи інші відносини). Останні Северцов в свою чергу поділяв на відносини між тваринами та рослинами одного виду та відносини між тваринами і рослинами різних видів.

Вчений-дарвініст підкреслював, що еволюційний процес здійснюється під впливом зовнішніх умов і у відповідності до них. «Перебуваючи на цій останній точці зору, ми відмовляємося від гіпотези аутогенезу, тобто від гіпотез фон Бера, Негеля та їх послідовників про внутрішню еволюційну силу, яка зумовлює і спрямовує еволюційний процес незалежно від змін зовнішнього середовища» [4, 294]. Ці висловлювання О. М. Северцова особливо важливі, коли врахувати, що в період його діяльності в галузі біологічних наук на Заході поширювались і поширюються до цього часу різні ідеалістичні напрями.

За Северцовим, організм не тільки як ціле, але і його «окремі органи або групи органів пристосовані до певних груп зовнішніх умов, так що при зміні умов стає необхідною відповідна зміна певних сторін організації»... [4, 83]. При цьому Северцов підкреслював, що мова йде про тривалі і неіндиферентні для організму зміни, оскільки організм досить добре індивідуально пристосовується до короткочасних змін у оточуючому середовищі.

Визнання вирішального впливу зовнішнього середовища дозволило вченому висунути нове положення про вплив внутрішнього середовища на ембріон. На відміну від Е. Геккеля, який вважав, що нові ознаки виникають лише в зрілих організмах, О. М. Северцов доводив можливість появи нових ознак на будь-якій стадії індивідуального розвитку. «Часто кажуть,— писав він,— що ембріональний стан тварини є індиферентним станом, але якщо ми вдумаємось в попереднє міркування, то побачимо, що це невірно: організм, що розвивається, в будь-який період свого життя є спеціалізованим, тобто пристосованим до цілком визначених умов» [4, 75].

Северцов доводив, що зміни, які відбуваються в процесі еволюції живих істот, залежать прямо або посередньо від змін оточуючого середовища. На його думку, в тваринному організмі на зміни зовнішнього середовища безпосередньо реагують не всі органи тварини, а лише ті, що мають пряме відношення до зовнішнього середовища, до умов існування. Ці органи він називав органами «екзосоматичними», а пристосування цих органів до умов середовища екзосоматичними пристосуваннями. Зміни умов життя впливають на ці органи безпосередньо і перетворюють їх відповідно до нових умов, що змінилися. Це первинні зміни. Крім цих органів у тілі будь-якої тварини існують органи, які не мають за даних умов існування безпосереднього відношення до оточуючого середовища (серце, нирки, хребетних і т. д.), але зв'язані з екзосоматичними органами. Северцов називав їх органами внутрішньої життєдіяльності організму, або ендосоматичними. Вони змінюються в залежності від екзосоматичних органів, їх зміни являються вторинними. «В них ми також спостерігаємо доцільну пристосованість, але тут органи пристосовані не до умов зовнішнього середовища, а 1) до діяльності і будови зв'язаних з ними екзосоматичних органів і 2) до будови і діяльності інших ендосоматичних органів. Таким чином, всі органи тварини є як функціонально, так і морфологічно пристосованими, і всі пристосування ми можемо в будь-який даний період життя тварини поділяти на екзосоматичні і ендосоматичні» [4, 83—84].

Таким чином, на зміни зовнішнього середовища безпосередньо реагують не всі органи, а лише екзосоматичні. Однак через корелятивні зв'язки між всіма органами змінюються і інші, ендосоматичні, органи. Еволюція багатьох морфологічних ознак, твердив Северцов, відбувається завдяки кореляції з небагатьма первинними змінами в екзосоматичних органах. Тому весь організм в цілому пристосовано реагує на зміни умов зовнішнього середовища.

Зміна напрямку еволюційного процесу, тобто перехід від одного напрямку до іншого, за Северцовим, залежить, по-перше, від характеру і рівня організації тварини, яка змінюється в пе-

ріод зміни зовнішнього середовища, по-друге, від характеру інтенсивності і швидкості змін зовнішнього середовища і, по-третє, від кількісного співвідношення між змінами середовища і організацією та функціями тварини.

Северцов постійно звертав увагу на зв'язок організму з середовищем і на взаємозалежність частин всередині самого організму і глибоко, всебічно проаналізував ці зв'язки і взаємозалежності.

Вчений вимагав завжди розрізняти кореляції, які мають місце між органами організму в його філогенетичному розвитку, і взаємозалежність, яка існує між органами під час індивідуального розвитку організму, тобто індивідуальні кореляції. Перший вид кореляцій Северцов називав координацією. Він прагнув встановити значення різних форм кореляцій і координацій в еволюційному процесі. Під кореляцією, або вторинними змінами, Северцов розумів такі зміни у функціях і будові даного органу, які безпосередньо залежать від змін в іншому органі, який змінюється внаслідок впливу зовнішнього середовища. У ряді своїх праць дослідник вказував, що первинні зміни в екзосоматичних органах (за термінологією Северцова, проталаксіси) впливають на зміни у внутрішніх (ендосоматичних) органах, змушуючи їх пристосовуватися до своєї зміненої будови та функції і в свою чергу змінюватися. «Такі пристосовні зміни органів до змін у інших органах ми визначаємо — писав він — як кореляції, або дейталаксіси; корелятивні зміни ендосоматичних органів можуть, в свою чергу, впливати на зміни зв'язаних з ними за функцією або положенням органів, які, в свою чергу, також змінюються корелятивно (вторинні і третинні кореляції). Таким чином утворюються складні ланцюги і ряди кореляцій» [4, 99].

Вчення Северцова про кореляції базується на розумінні ним організму не як суми органів, а як єдиної живої системи. «Ми знаємо, — писав він, — що жоден орган не стоїть за своєю функцією і будовою ізольовано; навпаки, його діяльність пов'язана з діяльністю і цілком визначеною будовою цілого ряду інших органів. Для того щоб наша нога правильно функціонувала, потрібна не тільки здорова і нормальна будова її кісток, м'язів, нервів, судин і т. д., але і певна будова і функціонування цілого ряду інших частин...» [4, 256]. Як приклад взаємозв'язку і взаємозалежності між органами вчений наводить відношення стегна ноги до кісток тазу, останнього — до кряжів і т. д., а також взаємозв'язки і взаємозалежності між м'язами ноги і частинами кістяка і м'язами тазу. Всі м'язи кінцівок, вказує він, для свого правильного функціонування повинні правильно житися, тобто вони залежать від певного калібру і певного розташування кровоносних судин. Діяльність м'язів і судин, які їх живлять, перебуває у функціональному зв'язку з діяльністю органів дотику, розташованих у шкірі, та іншими органами. «...іншими словами,

існує цілий складний ряд функціональних співвідношень між діяльністю даного екзосоматичного органу і діяльністю ряду інших частин організму, безпосередньо не пов'язаних із зовнішнім середовищем, але пов'язаних з даним органом і необхідних для його правильного функціонування» [4, 257].

Отже, за Северцовим, якщо який-небудь екзосоматичний орган в ході еволюції змінює свою структуру, то й структура інших, корелятивно пов'язаних з ним органів, також змінюється у певному напрямку, відповідно до змін органу, що первинно змінюється. Останній змінюється завдяки впливу середовища. «При еволюції багатоклітинних тварин всяка первинна прогресивна або регресивна зміна з необхідністю тягне за собою цілий ряд корелятивних змін» [4, 257].

О. М. Северцову належить велика заслуга в розробці з позицій дарвінізму поняття *прогресу* в живій природі.

В розумінні прогресу Северцов виходив з основного положення дарвінізму про те, що розвиток органічного світу — це процес пристосувальний, який відбувається на основі природного добору. Появу нових пристосувань Северцов, як і Дарвін, пов'язував з виникненням нових груп, із збільшенням кількості нащадків, з розселенням їх на нових територіях з новими умовами. Нові пристосування, що забезпечують збільшення виду, Северцов називав біологічним прогресом.

Прогресивний розвиток органічного світу, за Северцовим, відбувається завдяки мінливості організмів. Здатність органічних форм до еволюційної зміни він називав їх пластичністю. «Чим більша пластичність,— писав Северцов,— тобто чим більша здатність організму швидко й сильно змінюватись, пристосовуючись до змін середовища, тим більше для нього шансів вижити в боротьбі за існування» [4, 295].

Загальний прогрес органічної природи, за Северцовим, здійснюється завдяки біологічному прогресу окремих органічних форм. На численних прикладах вчений довів, що біологічний прогрес не виступає як процес тільки всебічного вдосконалення в органічному світі, а є складним процесом, в якому прогресивні зміни поєднуються з регресивними.

Прогресивними змінами, за Северцовим, є зміни, що забезпечують підвищення життєвості організмів. Зміни ж, які приводять до зниження життєздатності органічних форм, є регресивними. Саму життєздатність він розумів як пристосованість організму до умов життя. «Будь-яку зміну в тварині, яка має своїм результатом *підвищення пристосованості*,— писав Северцов,— ми визначаємо як *прогресивну*, зміну ж, що приводить до зворотнього результату, як *регресивну*» [4, 92].

При цьому Северцов розрізняв поняття *загального й часткового* прогресу та регресу. Загальним прогресом він називав підвищення пристосованості до оточуючого середовища всього ор-

ганізму, тобто зміну, яка сприяє виживанню більшої кількості особин в боротьбі за існування. Під частковим прогресом він розумів прогресивну зміну одного або кількох органів, які призводять до підвищення пристосованості цих органів до тих сторін зовнішнього середовища, з якими безпосередньо пов'язані ці органи. «В більшості випадків часткові і загальні прогресивні зміни співпадають, тобто часткове підвищення пристосованості органу підвищує разом з тим і загальну пристосованість всього організму» [4, 92]. Проте інколи, хоча й рідко, підвищення пристосованості окремих органів несприятливо відбивається на загальній пристосованості організму. Як на приклад такого неспівпадання часткового прогресу з загальним, вчений вказує на випадки значного збільшення росту у ссавців і багатьох викопних рептилій, яке веде, з одного боку, до майже повної безпеки від ворогів, а з другого,— негативно позначається на розмноженні і чисельності особин виду внаслідок необхідності для кожної особини більшої кількості їжі і т. д. Останні зміни несприятливо впливають при конкуренції з дрібними формами, що харчуються тією ж їжею, але швидше розмножуються, заважаючи збільшенню виду. Про невідповідність між частковим і загальним прогресом свідчить також той факт, що важлива сама по собі пристосованість до виключно однорідних умов, тобто сильна спеціалізація, також може несприятливо відбитись на житті виду при будь-якій новій і різкій зміні їжі.

Особливо велика різниця між загальним і частковим прогресом під час змін, що відбуваються в певному органі, які ведуть до послаблення функцій цього органу, але підвищують пристосованість всього організму, тобто регрес органу приводить до прогресу організму як цілого. Ілюструючи це, Северцов вказує на атрофію очей у глибоководних і печерних тварин, атрофію обох пар кінцівок у змій і безногих ящірок, задніх кінцівок у китів, атрофію зубів у черепах, птахів тощо. З точки зору функції і будови даних органів ці зміни мають регресивний характер, але з точки зору загальної пристосованості організмів до зовнішнього середовища ці зміни прогресивні. Але загальний регрес організації тварини означає зниження загальної пристосованості організмів, і результатом його, зрештою, є вимирання виду.

Таким чином, на основі дослідження філогенезу тварин Северцов прийшов до висновку, що пристосування організмів не рівноцінні за своїм значенням для життя даної органічної форми і для дальшої еволюції органічного світу. Нові пристосування можуть вести до більш складної або до більш простої організації даної тварини, створювати для нащадків різні перспективи, більш широкі або більш обмежені.

О. М. Северцов встановив чотири головні напрямки еволюційного процесу, якими досягається біологічний прогрес.

Біологічний прогрес відбувається, перш за все, шляхом ароморфозу, під яким Северцов розумів морфологічні та фізіологічні зміни, що підвищують загальний рівень організації та життєдіяльності органічних форм і забезпечують життя та поширення тих чи інших організмів у більш складних і різноманітних умовах. До ароморфозів Северцов відносив всі пристосування, які підносять організацію тварин на вищий щабель і роблять можливими далі прогресивні зміни. Він розглядав ароморфози як корінні якісні вдосконалення організації, бачив у них «мовби вузлові пункти еволюційного процесу».

Шляхом ароморфозів виникли основні групи тваринного царства. Ароморфозами стали такі вдосконалення організації тварин, як виникнення серця в перших хребетних, придбання зябер, плавців, щелепів (перехід від пасивного живлення до активного), виникнення статевого розмноження, нервового апарату та органів почуттів, появу пуху та пір'я у птахів тощо.

Хоч Северцов недостатньо підкреслював, що ароморфоз є головним напрямком еволюційного процесу, проте показ ним цього шляху еволюції має велике значення для боротьби проти ідеалізму і метафізики, зокрема для викриття тих сучасних буржуазних вчень, які заперечують прогрес у живій природі, твердячи, ніби в останній відбувається тільки регрес. Шведський генетик Нільсен, намагаючись довести, що в органічному світі немає прогресу, пише, що «не вдалося знайти жодного доказу прогресивного ходу еволюції, створення нових, більш удосконалених видів, але, навпаки, ми спостерігаємо регрес та виродження, особливо по відношенню до організмів, які зветься вищими. В тому, що це стосується людини, немає ніяких сумнівів: зменшення здатності відтворення в більш цивілізованих народів — типова ознака виродження (Англія, Франція)» [3, 9].

Другий напрямок еволюції, що веде до біологічного прогресу, це—ідіоадаптація, тобто пристосування організмів до специфічних умов зовнішнього середовища. Це, головним чином, спеціалізація. Тут складність організації організмів та інтенсивність їх життєдіяльності загалом не підвищується і залишається на попередньому рівні. Так, наприклад, Северцов пояснює — чому сучасна фауна має мовби мозаїчний вигляд та складається з форм, що за своїм морфологічним характером належать до різних геологічних епох. Наприклад, черепахи після свого формування протягом ряду епох диференціювались відповідно до умов їх життя: одні пристосувались до умов сухих місцевостей, другі — до життя в болотах, треті — до інших специфічних умов.

Одним із способів досягнення біологічного прогресу є ценогенези, тобто вироблення чисто ембріональних пристосувань, корисних для зародка та зникаючих у дорослих організмах. Прикладами ценогенезу, як вказує Северцов, є різноманітні зародкові оболонки та шкаралупи, які захищають зародки від меха-

нічних та хімічних пошкоджень, від різних ворогів; більший або менший розвиток живлячого жовтка, завдяки якому зародок позбавляється необхідності активно відшукувати та здобувати собі їжу та інші пристосування. Поява ембріональних пристосувань збільшує кількість особин даного виду, не змінюючи будови дорослих особин.

Четвертий напрямок еволюційного прогресу, що сприяє біологічному прогресу—це фізіолого-морфологічна дегенерація організмів, тобто регресивні їх зміни. Сюди відносяться спрощення організації, скорочення функцій, які відбуваються за деяких умов особливо обмеженого та спрощеного середовища. Цей спосіб пристосування Северцов пов'язує, головним чином, з двома змінами характеру життя, а саме — з переходом від вільно-рухливого до сидячого способу життя та від активного до паразитарного живлення. Як вказує Северцов, навіть деякі крупні систематичні групи тварин пішли шляхом дегенерації. Природний добір закріплював саме ті зміни, які спрощували організацію, бо вони забезпечували збільшення чисельності виду, його пристосованість до умов життя.

О. М. Северцов не лише показував напрямки еволюційного процесу та біологічного прогресу, але багато зробив для вияву їх взаємозв'язку. Він встановив, що ароморфози, підвищення організації, загальна дегенерація та ідіоадаптація — є не тільки різними засобами морфо-фізіологічних пристосувань, але й характеризують єдиний процес, який відбувається в органічному світі, процес пристосування організмів до зовнішнього середовища та біологічний прогрес.

О. М. Северцов виявив діалектику прогресивних і регресивних пристосувань, зокрема при аналізі таких регресивних пристосувань, як дегенерація, через які в деяких випадках відбувається біологічний прогрес. Тим самим Северцов показав неспроможність ідеалістичних теорій прогресу як гармонійного вдосконалення та метафізичних теорій, які розглядали прогрес як просте нагромадження ознак шляхом їх підсумовування.

Северцов показав, що в еволюційному процесі прогресивні і регресивні зміни нерозривно пов'язані одна з одною. Навіть при ароморфозі, під час якісних перетворень, що підвищують морфофізіологічний рівень організації, тобто, коли найбільш яскраво виявляється морфофізіологічний прогрес, має місце і регрес. Прогрес ніколи не відбувається в чистому вигляді, тому що всяке нове пристосування, будь-яке виникнення нових ознак і органів супроводжується регресом старих органів, структур, які втрачають своє значення в зовнішньому середовищі, що змінилось. Словом, прогрес одних органів постійно породжує регрес інших органів, елементів.

Ф. Енгельс вказував, що пристосування в живій природі може бути як прогресом, так і регресом. Пристосування до парази-

тичного життя, писав він, завжди є регресом. «Головне тут те, що всякий прогрес в органічному розвитку є разом з тим і регресом, бо він закріплює однобічний розвиток і виключає можливість розвитку у багатьох інших напрямках. Але це головний закон» [1, 249].

З другого боку, навіть найбільший регрес завжди супроводжують деякі прогресивні зміни. Так, при загальній дегенерації організмів, які паразитують в кишечниках тварин і людини, у них розвиваються свої специфічні органи, і нерідко зовсім нові функції. Відомо, що в кишкових паразитів виникають органи прикріплення, нових функцій набувають їх шкірні покриви (роль в процесі живлення). До прогресивних елементів відноситься і розвиток у них статевого апарату.

Своїм розумінням взаємозв'язку прогресивного розвитку з регресивним Северцов по суті дуже близько підійшов до діалектико-матеріалістичного погляду на прогрес та регрес як єдність протилежностей. Розглядаючи ці процеси у взаємозв'язку, вчений вбачав провідну роль прогресу. У його працях не можна не побачити яскраво вираженої стихійної діалектики і немає ніяких підстав вважати його метафізиком, як це стверджує Д. Ф. Жук.

Наведені дані свідчать, що О. М. Северцова не можна віднести ні до ідеалістів, ні до метафізиків. За своїми філософськими поглядами він був матеріалістом і стихійним діалектиком. Його наукова спадщина являє собою великий вклад у творчий розвиток дарвінізму, в природничо-наукові основи діалектичного матеріалізму.

Краткое содержание

А. Н. Северцов — выдающийся русский зоолог, один из крупнейших теоретиков дарвинизма, основоположник эволюционной морфологии. Его исследования в этой области имеют очень важное значение для обоснования и творческого развития эволюционной теории Ч. Дарвина.

А. Н. Северцов был непримиримым противником идеалистических взглядов в биологии. Он рассматривал идеалистов-биологов как врагов дарвинизма. Ученый указывал на связи идеализма в биологии с идеалистическими системами в философии. Идеалистическому пониманию эволюции органического мира Северцов противопоставил материалистическое понимание. Его труды имеют большое значение в разоблачении метафизических взглядов в науке о живой природе.

Северцов доказал, что «единственный источник филогенетических изменений, происходящих в организмах, лежит в изменениях окружающей среды». Ученый постоянно обращал внимание на связи организмов с внешней средой и на взаимосвязи частей внутри самих организмов. Он дал всесторонний и глубокий анализ этих связей и взаимообусловленностей.

Одной из заслуг Северцова является разработка им с позиций дарвинизма понятия прогресса в живой природе. Своими исследованиями выдающийся зоолог показал, что в эволюционном процессе прогрессивные и регрессивные изменения неразрывно связаны друг с другом, что прогресс никогда не про-

исходит в чистом виде и всегда сопровождается регрессом определенных органов, элементов. А. Н. Северцов вплотную подошел к диалектико-материалистическому взгляду на прогресс и регресс как единство противоположностей, в котором ведущей стороной выступает прогресс.

ЛИТЕРАТУРА

1. Ф. Е н г е л ь с. Диалектика природы. К., Держполітвидав УРСР, 1953.
2. Д. Ф. Жук. К вопросу о философских основах мировоззрения А. Н. Северцова. — «Вестник Московского университета», вып. 7, 1952, № 10.
3. Н. Nilsen. Le principale Vitale. Paris, 1949.
4. А. Н. Северцов. Собрание сочинений. Т. III, М.—Л., 1945.

ВПЛИВ І ІНТЕРНАЦІОНАЛУ НА ЗРОСТАЮЧУ РОЛЬ СУБ'ЄКТИВНОГО ФАКТОРА

Революційна діяльність К. Маркса й Ф. Енгельса в І Інтернаціоналі збагатила й розвинула далі наукову теорію про суспільство й суспільний розвиток, зокрема таку актуальну соціологічну проблему, як роль суб'єктивного фактора в суспільному розвитку.

Обґрунтувавши матеріалістичне розуміння історії, Карл Маркс вперше в історії суспільної думки на глибоко науковій основі розкрив діалектику об'єктивного і суб'єктивного факторів у розвитку суспільства, дав матеріалістичну відповідь на давно поставлені перед наукою питання про перехід від ідеального до матеріального, про об'єктивну основу свідомості. Ідеалістичним уявленням про вирішальну роль духовного начала в історії К. Маркс протиставив твердження про визначальну роль умов матеріального життя людей, їх матеріальної, виробничої діяльності. Ідеальне випливає з певних об'єктивних умов. Потім воно перетворюється в матеріальне. Революційна теорія, наприклад, об'єднує робітничий клас і всіх трудящих, в цьому і полягає її матеріальна сила. Суб'єктивне своїм змістом відображає об'єктивну дійсність. Свідомість людей не може відтворювати те, що не існує об'єктивно в світі. «Навіть туманні утворення в мозку людей,— відзначали Маркс і Енгельс,— і вони є необхідними продуктами, свого роду випарами їх матеріального життєвого процесу, який може бути встановлений емпірично, і який зв'язаний з матеріальними передумовами... Не свідомість визначає життя, а життя визначає свідомість» [1, 24].

Виходячи з визначальної ролі способу виробництва, К. Маркс і Ф. Енгельс прийшли до висновку про революційну роль трудящих у прогресивному розвитку суспільства, особливо виділяючи робітничий клас як послідовно революційну силу. Із зростанням і розвитком робітничого класу все більше зростає роль суб'єктивного фактора.

В період керівництва діяльністю І Інтернаціоналом Маркс і Енгельс багато уваги приділяли активізації всіх сторін суб'єктивного фактора в класовій боротьбі пролетаріату як в націо-

нальному, так і в інтернаціональному масштабі. Відповідаючи на реакційні випадки ворогів інтернаціоналізму, К. Маркс і Ф. Енгельс вказували, що необхідність інтернаціонального об'єднання комуністичного і робітничого руху продиктована не суб'єктивними міркуваннями, а об'єктивними потребами розвитку суспільства, інтересами класової боротьби пролетаріату, необхідністю швидкої перемоги праці над капіталом. Міжнародній силі капіталу, прагненню буржуазії різних країн спільно придушити революційний рух пролетаріату робітничий клас повинен протиставити свою інтернаціональну єдність. З цієї ідеї і випливає інтернаціональне гасло «Пролетарі всіх країн, єднайтеся!». Лише спільними зусиллями, взаємною підтримкою можна подолати головного ворога трудящих — капітал.

Інтернаціональному об'єднанню пролетаріату та його авангарду сприяли не тільки об'єктивні, а й суб'єктивні фактори. Вміло використовуючи суб'єктивні й об'єктивні умови, К. Маркс і Ф. Енгельс вели боротьбу за перемогу в Інтернаціоналі ідейних та організаційних принципів революційного пролетаріату.

Діяльність Інтернаціоналу та його ланок скеровувалась з врахуванням різних умов боротьби пролетаріату, його зростанням, теоретичного рівня робітничого руху в різних країнах. Першочерговим завданням Інтернаціоналу К. Маркс вважав національну і загальнокласову боротьбу пролетаріату, виділення пролетаріату з дрібнобуржуазної демократії, створення самостійних робітничих організацій, встановлення спільних дій різних загонів міжнародного пролетаріату. Маркс і Енгельс прагнули, щоб робітники різних країн усвідомили свої революційні завдання, засвоїли єдину теоретичну програму, тобто з'єднати соціалізм з робітничим рухом.

Об'єктивна необхідність інтернаціональної єдності робітничого класу, активізації суб'єктивного фактора зростає в епоху імперіалізму, особливо після перемоги Жовтневої революції й утворення світової системи соціалізму. З перемогою Великої Жовтня найвищим критерієм пролетарського інтернаціоналізму став захист першої в світі соціалістичної держави — СРСР.

З утворенням світової системи соціалізму найвищим проявом інтернаціоналізму стало збереження її єдності, боротьба за її зміцнення.

На противагу націоналістам і шовіністам марксизму виходять з діалектичної єдності національних та інтернаціональних інтересів даної нації, її робітничого класу й усіх трудящих. Ф. Енгельс відзначав, що в робітничому русі справді національні ідеї в той же час завжди є і дійсно інтернаціональними ідеями [4, 374].

Отже, згуртованість і єдність дій робітничого класу всього світу, а звідси й зростання ролі суб'єктивного фактора зумовлені об'єктивними потребами розвитку міжнародного робітничого руху.

К. Маркс і Ф. Енгельс у період діяльності I Інтернаціоналу виключного значення надавали формуванню в робітничого класу соціалістичної свідомості. На основі ідей марксизму десятки тисяч робітників багатьох країн об'єднались на боротьбу за спільну справу, почалося об'єднання стихійного робітничого руху з соціалізмом, що сприяло завоюванню робітничим класом політичної влади. Це, як вказував К. Маркс, «стало великим обов'язком робітничого класу» [4]. Але, щоб здобути владу, був необхідний братерський союз між робітниками всіх країн. Постійно прагнучи допомогти пролетарським партіям підняти теоретичний рівень робітників пропагандою ідей наукового комунізму, Маркс і Енгельс створили наукову революційну теорію, ідейно озброїли робітничий рух, визначили цілі боротьби, способи і методи її ведення.

I Інтернаціонал, як оцінював В. І. Ленін, «заклав фундамент міжнародної організації робітників для підготовки їх революційного натиску на капітал..., заклад фундамент пролетарської, міжнародної боротьби за соціалізм» [6, 270—271].

Формування соціалістичної свідомості у робітників I Інтернаціонал проводив у нерозривному зв'язку з революційною практикою. Керуючи класовою боротьбою, Інтернаціонал переконував робітників у необхідності соціалістичної революції, у встановленні диктатури пролетаріату — вирішальної сили побудови соціалізму. Внаслідок вірного поєднання у класовій боротьбі об'єктивних і суб'єктивних факторів міжнародний робітничий рух став могутньою силою суспільного розвитку.

Класова боротьба пролетаріату досягла вищого етапу в період Паризької Комуні, яка довела неминучість революційної заміни капіталізму диктатурою пролетаріату, соціалізмом.

Узагальнюючи досвід Паризької Комуні, К. Маркс розвинув і збагатив вчення про державу, революцію, диктатуру пролетаріату, озброїв ним пролетарів усіх країн, досвід цієї боротьби зробив здобутком усього пролетаріату. Геніальні думки Маркса про комуну як прообраз майбутньої пролетарської держави, не розходились з дійсністю. «У Маркса, — відзначав В. І. Ленін, — нема й краплинки утопізму в тому розумінні, щоб він вигадував, сфантазував «нове» суспільство. Ні, він вивчає, як природно історичний процес, народження нового суспільства із старого, перехідні форми від другого до першого. Він бере фактичний досвід масового пролетарського руху і старається здобути з нього практичні уроки» [7, 384].

На досвіді Паризької Комуні Маркс і Енгельс вчили робітників і їх партії використовувати всі об'єктивні й суб'єктивні можливості, що виникають після повалення влади експлуататорів, для зміцнення класової організації пролетаріату.

Оскільки після Паризької Комуні на порядок денний поста-

до завдання досконало ідейно-політично й організаційно підготувати робітничі маси до майбутніх пролетарських революцій, то Маркс і Енгельс з усією енергією продовжували працювати над питанням зв'язку революційної теорії з революційною практикою. Вони вчили робітників вести самостійну, незалежну від буржуазії політику.

І Інтернаціонал у своїй боротьбі за згуртованість міжнародного робітничого руху великого значення надавав і такій сторонній суб'єктивному фактора, як організаційне питання. Організаційна структура Інтернаціоналу відповідала об'єктивним умовам того часу й завданням об'єднання в одну велику армію всіх боекздатних сил робітничого класу Європи й Америки. В організованості, єдності й політичній свідомості робітничого класу Маркс вбачав найважливішу умову перемоги праці над капіталом.

Маркс і Енгельс виключне значення надавали пролетарській партії, за допомогою якої робітничий клас різних країн мав завоювати вихідні позиції для дальшої боротьби за поширення теорії наукового комунізму. Тому одним з основних завдань, що визначила Лондонська конференція Комінтерну, було створення самостійних політичних партій пролетаріату [3, 415]. Це рішення відобразило об'єктивні потреби робітничого руху і визначило напрям його дальшого розвитку, який після 1871 р. пішов шляхом утворення масових політичних партій пролетаріату в кожній країні.

Маркс і Енгельс вчили пролетарські партії не допускати суб'єктивізму у своїх діях. Вони відзначали, що партія пролетаріату повинна бути однаково далекою як від змовницької, авантюристичної тактики, так і від зведення пролетарської боротьби до опортуністичного пристосовництва й реформістської діяльності.

І Інтернаціонал надавав величезного значення професійним об'єднанням, які, на думку Маркса і Енгельса, повинні були знаходитись у нерозривному зв'язку з масами і підніматися у своїй діяльності від нижчих форм класової боротьби за безпосередні економічні інтереси робітників до активної участі в боротьбі за політичне панування пролетаріату.

Вожді пролетаріату вели рішучу боротьбу проти тих, хто від об'єктивних і суб'єктивних факторів не враховував єдності у боротьбі праці проти капіталу. Вони піддали різкій критиці проповідь лассальянців про «залізний закон» заробітної плати та їх виступи проти економічної боротьби робітників і їх профспілок, що на практиці означало примирення пролетаріату і капіталістів. Своїм економічним вченням Маркс довів, що капітал прагне до максимальної наживи, і, якщо робітники не протидіятимуть цьому, вони ризикують перетворитися «в суцільну масу занепалих бідняків, яким уже немає порятунку» [2, 150].

Лассальянці на основі своєї реакційної теорії «єдиної реак-

ційної маси» заперечували революційну роль селянства. Вони ідеалізували загальне виборче право, вважаючи його головним засобом для звільнення робітників від політичного гніту економічної експлуатації. Лассаль і його прибічники проповідували культ особи, стверджуючи, що хід історичного розвитку спрямовується не народом, а особами. Маркс і Енгельс різко виступили проти теоретичної плутанини лассальянців, викрили дрібнобуржуазні корені їх невірної ідеології і практики.

Рішучу боротьбу Маркс і Енгельс вели з Бакуніним і бакуністами, для яких властивим була псевдореволюційна фразеологія, волютаризм, суб'єктивізм, догматизм і «лівий» авантюризм. Бакунін і його прихильники не вірили в силу робітничого класу; заперечували будь-яку державність, у тому числі й пролетарську, переоцінювали й абсолютизували роль насильства, ігнорували об'єктивні умови революції, вважаючи, що хід історії визначається волею і бажанням людей. К. Маркс писав про Бакуніна, що він абсолютно нічого не розуміє у соціальній революції, знає про неї тільки політичні фрази. Її економічні умови для нього не існують,— що основою його соціальної революції є не економічні умови, а воля [5, 615]. Свідомості й організованості робітничого класу бакуністи протиставляли стихійні заколоти й змови. На противагу суб'єктивістським і волютаристським поглядам Бакуніна про те, що «соціальна революція» можлива в будь-який час і в будь-якому місці, і що починати її потрібно з скасування держави, Маркс встановив зв'язок пролетарської революції з певними історичними умовами економічного розвитку і рівнем класової боротьби пролетаріату. Маркс обґрунтував неминучість і необхідність диктатури пролетаріату для скасування або перетворення економічної бази, за якої існують класи та класова боротьба. Одночасно Маркс відзначав тимчасовий, мимущий характер революційного насильства.

Марксистській ідеї революційної диктатури пролетаріату й пролетарській партійності бакуністи протиставляли вимоги утримання робітників від політичної діяльності, заперечення дисципліни і принципу «автономії».

Викриваючи справжні цілі бакуністів, Енгельс писав, що вперше в історії своєї боротьби робітничий клас зіткнувся з такою змовою всередині самого робітничого класу, яка має на меті підірвати не існуючий експлуаторський лад, а Товариство, яке веде проти цього ладу найенергійнішу боротьбу [5, 114].

Боротьба Маркса і Енгельса з лассальянством, бакунізмом та іншими антипролетарськими сектантськими течіями розчистили шлях для поширення ідей наукового комунізму та інтернаціоналізму по всіх країнах.

Перемога Великої Жовтневої соціалістичної революції, утворення світової системи соціалізму, розвал колоніальної системи імперіалізму, революційного процесу, спаяного непорушними

ідеями пролетарського інтернаціоналізму, блискуче підтвердили дієвість діалектико-матеріалістичного поєднання об'єктивних і суб'єктивних факторів. Зростаюча роль суб'єктивного фактора в світовому суспільному розвитку знайшла свій яскравий вираз в Декларації (1957 р.) і Заяві (1960 р.) нарад представників комуністичних і робітничих партій у Москві.

Відхід від цих принципів у наш час приводить до суб'єктивізму в теорії і авантюризму в політиці й практиці.

Комуністичний рух став найбільш впливовою політичною силою сучасності. Це зумовлено тим, що пролетаріат неухильно керується вченням марксизму-ленінізму. Сучасний період — це період небачених революційних змін у соціальному житті людства, небаченого суспільного прогресу, час бурхливого розвитку виробничих сил, науки, техніки. Утворення двох систем світового суспільного розвитку, боротьба між ними, перемога соціалізму над капіталізмом у всіх сферах світового суспільного розвитку, все вище підносить значення суб'єктивного фактора в розвитку суспільства від капіталізму до комунізму.

В нових умовах світового суспільства розвитку особливого значення набуває, з одного боку, єдність країн світової системи соціалізму, а з іншого, — світовий комуністичний рух. В основі того й іншого лежить ідеологія пролетарського інтернаціоналізму. Спроби протиставити національно-визвольну боротьбу світової соціалістичної системи робітничому рухові, штучно відмежувати інтереси народів за расовими ознаками й континентами є ні чим іншим, як зрадою інтернаціоналізму. Тому боротьба за згуртованість і єдність революційних сил робітничого класу, світового комуністичного руху є по суті боротьбою за підвищення ролі суб'єктивного фактора в розвитку суспільства.

Краткое содержание

В статье с позиций марксистской философии раскрывается диалектика объективного и субъективного факторов в развитии общества, роль I Интернационала в развитии национального и международного коммунистического движения, формирования у рабочего класса революционного сознания, организации, создании массовых организаций пролетариата и т. д.

Автор критикует как прошлые, так и нынешние попытки извратить марксистское толкование места и роли субъективного фактора в развитии общества.

ЛІТЕРАТУРА

1. К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори. Т. 3.
2. К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори. Т. 16.
3. К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори. Т. 17.
4. К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори. Т. 33.
5. К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори. Т. 18.
6. В. І. Ленін. Твори. Т. 29.
7. В. І. Ленін. Твори. Т. 25.

ДО ПИТАННЯ ПРО ПРОПАГАНДУ ІСТОРИЧНОГО МАТЕРІАЛІЗМУ НА УКРАЇНІ В РОКИ СТОЛИПІНСЬКОЇ РЕАКЦІЇ

В історії розвитку марксизму в нашій країні значне місце займає та боротьба, яку вела у роки столипінської реакції очолювана В. І. Леніним партія більшовиків проти опортунізму та ревізіонізму, відстоюючи філософію марксизму—діалектичний та історичний матеріалізм. В гострій боротьбі з ідейними ворогами марксизму більшовицькі організації не тільки відстояли марксистську філософію від зливи наклепів і злісних перекручень, але й внесли певний вклад у дальший розвиток як гносеології марксизму, так і його соціологічного вчення.

Період столипінської реакції з повною підставою вважається одним з найчорніших часів у розвитку Росії. Після поразки російської буржуазно-демократичної революції, яка залучила до активної революційної діяльності широкі народні маси, царський уряд всі засоби бюрократично-поліцейського апарату, а також всі способи ідеологічного впливу кинув на придушення будь-яких проявів революційного руху. В усіх галузях суспільного життя країни — політиці, економіці, ідеології — запанувала жорстока реакція.

У боротьбі з революцією царизм використовував також релігію та ідеалізм. Ідеологи контрреволюційних панівних класів войовничо пропагували релігійно-містичні та ідеалістичні концепції. Поширюються неокантіанство, махізм, прагматизм, відроджуються реакційні суб'єктивно-ідеалістичні системи Берклі і Юма.

Найяскравіше ідеологія реакції проявилась у галузі соціології, яка безпосередньо пов'язувалась з практичними питаннями політичного життя країни.

Занепад соціологічної думки панівних класів царської Росії помічається вже наприкінці XIX ст. Він зумовлювався змінами в економічному та політичному житті країни — вступом російського капіталізму в імперіалістичну стадію розвитку і загостренням класових суперечностей. Страх панівних класів перед неминучістю загибелі, перед пролетаріатом змушував їхніх ідеологів вдаватися до фальсифікації і заперечення науки про розвиток суспільства.

Револуційні події 1905—1907 рр. і загальна реакція, що настала після поразки революції, поглибили процес занепаду і загнивання поміщицько-буржуазної соціологічної думки. Це особливо помітно на соціологічних вченнях ідеологів ліберальної буржуазії. Наввипередки з урядовими професорами вони завзято «знищували» історичний матеріалізм, висуваючи натомість найреакційніші ідеалістичні теорії.

Суб'єктивні і об'єктивні ідеалісти, позитивісти, фідеїсти, церковники, містики і т. п., захлинаючись, намагались оббріхати соціологію марксизму, протиставити їй свої «найправильніші», «найдосконаліші» вчення. Незважаючи на те, що в своєму розумінні суспільно-історичних явищ всі ці струве, туган-барановські, карєєви, трубецькі нерідко стояли на різних позиціях, всіх їх об'єднувала спільність тих суспільно-політичних і класових цілей, яким свідомо або несвідомо вони служили.

На Україні ідеалістична соціологічна думка періоду реакції була представлена професорами філософії О. Гіляровим, Г. Челпановим, П. Кудрявцевим, буржуазно-націоналістичними діячами М. Грушевським, В. Панейком, М. Залізняком та іншими. В своїх соціологічних поглядах вони проповідували ідеалізм та войовничо критикували історичний матеріалізм і засуджували його революційні висновки. Відкидаючи історичний матеріалізм, відмовляючись від наукового аналізу матеріальних основ суспільного життя, вони ставали на шлях підміни дійсних економічних, політичних та інших відносин біологічними та психологічними факторами (Гіляров [81], Панейко і Залізняк [9]), факторами релігійного чи етичного порядку (Челпанов [12] і П. Кудрявцев [10]) або зовсім відмовлялись від соціологічних узагальнень, ставали на позиції позитивізму (Панейко [11]). Різними шляхами вони приходили до створення ідеалістичних соціологічних теорій та реакційних суспільно-політичних утопій. Так, Челпанов прагнув всі соціальні питання вирішувати в сфері моралі, Кудрявцев єдиним засобом «оздоровлення» суспільства вважав відродження віри в абсолютні цінності моралі і релігії. Об'єктивно всі ці теорії захищали інтереси і прагнення поміщицько-буржуазних класів. Підпорядкована завданням боротьби з революційною ідеологією, і зокрема соціологією марксизму, соціологічна думка ідеологів панівних класів була далекою від завдань наукового дослідження дійсних законів суспільного розвитку.

До табору ворогів марксистської філософії приєднувалася невелика, але досить галаслива, купка представників соціал-демократії, яка виступила з гаслом ревізії гносеологічних принципів марксизму. Перебуваючи в питаннях гносеології на махістських позиціях, ревізіоністи в той же час проголошували себе марксистами, вірними послідовниками історичного матеріалізму. Вони вважали, що емпіріокритицизм є саме тією фі-

лософською базою, якої, на їх думку, не вистачало марксизму, і прагнули поєднати його з історичним матеріалізмом. Ця компанія російських махістів, говорив В. І. Ленін, «бажає бути марксистами і старається всіляко запевнити читачів, що махізм сумісний з історичним матеріалізмом» [1, 288].

Палким захисником ідеї поєднання емпіріокритичної гносеології з історичним матеріалізмом був на Україні один з ватажків філософського ревізіонізму меншовик М. Валентинов. Прагнучи довести можливість і необхідність такого поєднання, він навіть написав листа до Маха, в якому запевняв останнього в повній сумісності його філософських поглядів з історичним матеріалізмом. «У листі до Маха,— пояснює Валентинов,— я намагався показати, що його погляди не суперечать поглядам марксизму, а збігаються з ними» [13, 20]. Викладаючи відповідь Маха і свою точку зору на це питання, він говорить: «Всякий безпристрасний читач може ясно переконатися, що... погляди Маха... прямо збігаються з поглядами історичного матеріалізму» [13, 26].

Поєднуючи махізм з історичним матеріалізмом, ревізіоністи приходили до фактичного перекручення і фальсифікації останнього в дусі тих «новітніх» біолого-соціологічних і енергетичних домислів, які характеризують соціологічні теорії емпіріокритиків. Викриваючи дійсну сутність екскурсій емпіріокритиків в галузь суспільних наук, В. І. Ленін писав: «У соціології емпіріокритицизм веде навіть при найщирішому співчутті до висновків марксизму, до перекручення історичного матеріалізму претенціозно-постою енергетичною і біологічною словесністю» [1, 302].

Зробивши поступку ідеалізму в галузі гносеології, російські махісти не могли залишитися на позиціях історичного матеріалізму, в галузі розуміння суспільних явищ вони також неминуче мусили скотитися до ідеалізму.

Таким чином, якщо «професорська» наука відкрито «знишувала» історичний матеріалізм, то філософський ревізіонізм підривав його потай, з середини, проголошуючи себе при цьому його захисником.

Своїми антимарксистськими виступами російські ревізіоністи фактично ставили себе поруч з реакційними буржуазними професорами і ліберально-буржуазними писакми; які в роки реакції боролися проти революційної ідеології зброєю ідеалізму, фідейзму та містицизму.

В складних умовах загальної суспільно-політичної і ідеологічної реакції більшовицькі організації рішуче виступили проти буржуазної ідеалістичної соціології та проти ревізіоністських перекручень історичного матеріалізму, відстоюючи і широко пропагуючи марксистське матеріалістичне розуміння історії.

В. І. Ленін в цей час особливого значення надавав поширенню серед трудящих матеріалістичного світогляду, і зокрема історичного матеріалізму, добре розуміючи, що дальший розвиток революційної активності має значною мірою залежити від розвитку їх революційної свідомості, основою якої є матеріалістичний світогляд.

Наш локомотив, говорив у 1910 р. В. І. Ленін, маючи на увазі революцію, зламався, він лежить зараз у болоті, і ми всю увагу, всі зусилля, спрямовуємо на те, щоб цей локомотив підняти, щоб його оновити, зміцнити, посилити, поставити на рейки. І тому наше «завдання дня — копати, хоч би при найтяжчих умовах, руду, добувати залізо, відливати сталь марксистського світогляду і надбудов, які цьому світоглядові відповідають» [2, 330—331].

Борючись проти ідеалістичних перекручень історичного матеріалізму з боку російських махістів, В. І. Ленін у праці «Матеріалізм і емпіріокритицизм» виступив з нищівною критикою ідеалістичної соціології, показав її антинауковість, її несумісність з дійсними законами суспільного розвитку, її апологетичний характер. Реакційній ідеалістичній буржуазній соціології В. І. Ленін протиставив марксистське матеріалістичне розуміння історії — історичний матеріалізм. З позицій останнього він глибоко розробив питання про співвідношення суспільного буття і суспільної свідомості, а також питання про класовий, партійний характер соціологічних теорій і філософії взагалі.

Керуючись вказівками ленінського більшовицького центру і працями В. І. Леніна, більшовики України в роки реакції також активно боролися проти ідеалістичної буржуазної соціології, захищали і поширювали серед трудящих історичний матеріалізм. У знанні законів суспільного розвитку більшовики України бачили могутню зброю революційної боротьби пролетаріату, що допомагала останньому набутти впевненості в неминучості торжества своєї справи. «В пізнанні історичного процесу, що привів до перемоги кріпосницької реакції, — говорилося у зверненні Харківського комітету РСДРП (1908 р.), — скутий пролетарський Прометей черпає впевненість в неминучості її загибелі, в прояві її торжества бачить внутрішні суперечності, що ведуть до її гниття, в самій дійсності, якою б похмурою вона не була, знаходить шлях, що веде його до перемоги» [4, 219]. Прагнучи відновити після поразки революції революційний рух пролетаріату, вдихнути в нього впевненість у життєвості справи революції, більшовицькі організації України в листівках, відозвах, нелегальних газетах та виданнях роз'яснювали широким трудящим масам закони розвитку суспільства і глибоко, по-матеріалістичному, аналізували ті суспільні процеси, що відбувалися в країні.

Яскравим прикладом глибокого матеріалістичного розумін-

ня класових взаємин капіталістичного суспільства і шляхів знищення соціальної нерівності є листівка, випущена вузловим бюро РСДРП Південно-Західної залізниці з нагоди ювілею Л. М. Толстого.

Відзначаючи величезне значення Л. М. Толстого як письменника, що своїми геніальними творами дав не тільки високу художню насолоду, але й великий матеріал для правильного розуміння явищ сучасного життя, листівка в той же час різко критикувала соціальні ідеали Л. М. Толстого. Своєю проповіддю духовного самовдосконалення, говорилося у ній, Л. М. Толстой не тільки не сприяв розв'язанню тих величних завдань, які стоять перед пролетаріатом, але й, навпаки, діяв у напрямі, прямо протилежному цим завданням. Проповідь Л. М. Толстим самовдосконалення листівка вважала шкідливою для справи пролетаріату, оскільки вона прикривала болячки існуючого ладу, збивала людину з шляху, ідучи яким тільки й можливо прийти до повного визволення пролетаріату.

«Суспільне буття людей,— писали автори листівки,— визначає їх свідомість» [4, 185]. Тому засоби перебудови суспільства необхідно шукати не в удосконаленні свідомості людини, а в докорінній перебудові їх суспільного матеріального буття. На основі матеріалістичного аналізу класових взаємин капіталістичного суспільства автори листівки робили висновок, що основою нестерпного становища трудящих є приватна власність на знаряддя та засоби виробництва, а тому єдиним шляхом звільнення пролетаріату може бути не духовне самовдосконалення, а рішуча класова боротьба, спрямована на знищення приватної власності. «Класова боротьба — це та активна історична сила, яка веде людство по шляху прогресу до повного і кінцевого визволення в соціалістичному ладі. Тільки боротьбою... робітничий клас відвойовує у буржуазії поліпшення одні за одним, тільки боротьбою він повалює назавжди її владу» [4, 187—188].

Автори листівки добре розуміли, що вчення Л. М. Толстого, відвертаючи увагу від дійсних матеріальних причин соціального гноблення і заперечуючи класову боротьбу, як засіб розв'язання соціальних суперечностей, об'єктивно захищало інтереси буржуазії; суть вчення Толстого прекрасно засвоїла західноєвропейська буржуазія, і серед неї воно користується великою повагою і популярністю.

Діалектико-матеріалістичне розуміння історії більшовики України використовували як знаряддя пізнання тих суспільних процесів, що відбувалися в країні. Дуже показовим з цієї точки зору є написане у 1908 р. звернення Харківського комітету РСДРП до робітників і робітниць із закликом вступати до лав соціал-демократичної партії. На основі докладного діалектико-матеріалістичного аналізу тих соціально-економічних процесів, які привели до революції 1905 р. та до її поразки, автори

звернення роблять висновок, що вона ще триватиме. Союз поміщиків, бюрократії і крупної буржуазії, в якому керівну роль відіграє клас поміщиків, переміг революцію, але він не може перемогти і знищити ті сили, які породили цю революцію і які знову поведуть молоду Росію на боротьбу за соціальне визволення. «Ця боротьба неминуча, порукою тому вся російська дійсність» [4, 218].

Глибоке розуміння більшовиками України соціальної суті економічних і політичних тенденцій, характерних для суспільного життя країни, давало їм змогу правильно визначити основні завдання пролетаріату в революційній боротьбі. Ось що писала про це газета Одеського комітету РСДРП «Робочий»: «Пролетаріат... у своїй класовій боротьбі має на меті дві цілі. Одна з цих цілей — найближча — це завоювання кращих умов праці і життя, обмеження експлуатації робітника капіталом. Друга мета — це завоювання влади, знищення панування експлуатуючих класів, заміна капіталістичного суспільства суспільством соціалістичним» [4, 308].

Добре розуміючи, що всі засоби — армію, поліцію, суд, бюрократичний апарат, ідеологію — експлуататорські класи використовують для захисту ладу соціальної несправедливості, більшовики вбачали єдиний шлях визволення трудящих у революційному насильстві над пануючими класами, в завоюванні пролетаріатом політичної влади. Саме на цей шлях спрямовували вони революційну діяльність мас. «Буржуазія володіє могутніми засобами для підтримки свого існування: в її руках наука, промисловість, військово-бюрократичний апарат, — і вона зможе штучними засобами надовго затягти своє дряхле існування. Вона поступиться своєю владою тільки перед силою» [4, 308].

Більшовицькі організації України проводили велику організаторську роботу по згуртуванню сил пролетаріату. Більшовицькі листівки закликали робітничий клас до спільної економічної і політичної боротьби, пояснювали, що лише організована боротьба, організований революційний виступ пролетаріату приведе останній до завоювання політичної влади: «Організований робітничий клас, усвідомлюючий свої класові інтереси, і є тією фізичною і разом з тим моральною силою, яка одна може скинути владу буржуазії і перебудувати сучасне суспільство на соціалістичних засадах» [4, 309].

Надаючи велике значення матеріальним силам в революційній боротьбі пролетаріату, більшовики України в той же час визнавали велику роль духовних факторів у подоланні старого експлуататорського суспільства. Духовне звільнення пролетаріату вони вважали можливим лише при правильному розумінні останнім сутності всього, що відбувається в житті, а таке розуміння дається тільки знаннями.

Поширення і пропаганда більшовицькими організаціями України марксистського матеріалістичного розуміння історії підпорядковувались найважливішій меті — звільненню трудящих з-під духовного ярма буржуазної ідеології і формуванню їх соціалістичної свідомості.

Видатну роль у боротьбі за марксистську матеріалістичну соціологію на Україні в роки реакції відіграв В. В. Воровський.

Свої погляди на сутність суспільно-історичного процесу Воровський докладно виклав у широко відомій статті «Лист з Берліна», опублікованій у 1908 р. в «Одесском обозрении». Слідуючи марксистському діалектико-матеріалістичному методу вивчення явищ суспільного життя, Воровський за складною будовою суспільних відносин знаходить їх приховані матеріальні основи, що визначають характер суспільних відносин і є їх руйнівними силами. Найелементарнішою і головною потребою людського суспільства Воровський вважає забезпечення фізичного існування людей, яке є умовою життя суспільства і його здібностей відчувати та мислити. Спосіб же добування засобів життя залежить від наявності, складу і технічної досконалості тих знарядь, за допомогою яких ці засоби здобуваються, тобто від стану та рівня виробничих сил. Тому розвиток продуктивних сил Воровський вважає основою всього суспільного розвитку. «Цей прогрес від палиці до радія та рідкого повітря і є матеріальною основою всієї світової історії» [5, 38].

У продуктивних силах Воровський вбачає той основний матеріальний фактор, який визначає характер суспільних відносин, форм співробітництва в процесі виробництва. Виходячи з аналізу історії розвитку продуктивних сил, він приходить до висновку, що класове суспільство є історичним продуктом розвитку останніх. «Всі ці перетворення умов виробництва мають не тільки суспільно-технічний характер, вони стосуються найглибших відносин між людьми, майнових відносин. З часу розкладу первісної общини весь подальший розвиток суспільства незмінно супроводжувався диференціацією, поділом функцій. Відповідно до цього суспільство розпадалося на класи, з яких одні продовжували добування безпосередніх благ життя, інші ж займалися невиробничою діяльністю, присвоюючи собі частку суспільного продукту. В самій основі цього поділу лежала протилежність інтересів, що посилюється по мірі розвитку» [5, 38].

Великою заслугою Маркса Воровський вважав те, що саме в економічних відносинах, що складаються в процесі виробництва матеріальних благ, він побачив той матеріальний базис, який визначає все духовне життя суспільства: його політичні відносини, правові норми, його наукові знання, його вірування та звичаї.

Матеріалістичне розуміння історії для Воровського було тео-

ретицизм зняряддям вирішення практичних питань революційної боротьби пролетаріату Росії. «Загальне положення,— говорив він,— для нас важливе як ключ до рішення питань практичної політики» [7, 71]. Користуючись методом історичного матеріалізму, Воровський у статті ««Комуністичний Маніфест» про буржуазну революцію» глибоко проаналізував співвідношення класових сил в Росії після 1905—1907 рр., показав ті завдання, що стоять перед російським пролетаріатом в буржуазно-демократичній революції.

Буржуазна революція в Росії, говорив Воровський, дуже запізнилася. Вона відбувається за такого високого рівня розвитку продуктивних сил, якому відповідає високий рівень розвитку і організації пролетаріату. Російська буржуазія, оскільки вона ліберальна і веде самостійну класову політику, ненавидить самодержавство, але ще більше вона ненавидить революцію, боїться революційного пролетаріату. Тому вона йде на зближення з самодержавством, яке в свою чергу заохочує велику буржуазію, вбачаючи у ній серйозну опору в боротьбі проти революції. Російська буржуазія, робить висновок Воровський, контрреволюційна, вона боїться революції і цілком задовольняється тими жалюгідними поступками, які зробило їй самодержавство маніфестом 17 жовтня.

Слідом за В. І. Леніним Воровський приходить до висновку, що контрреволюційна російська буржуазія не може бути провідною силою революції, оскільки вона «відмовляється від революційної боротьби, спекулюючи лише на угоду з «старим порядком»» [7, 81].

Серед класів, чиї інтереси зіткнулися в першій російській революції, Воровський бачить іншу революційну силу — пролетаріат,— здатну очолити буржуазно-демократичну революцію. Якщо рівень капіталістичного розвитку країни знищує революційність буржуазії, то, з другого боку, він створює величезну силу в особі свідомого і згуртованого пролетаріату, який ще не може здійснити самостійно соціального перевороту, диктованого його класовими інтересами, але вже може й прагне очолити буржуазну революцію, спрямувати її на шлях послідовно-демократичних перетворень. Тільки пролетаріат може бути керівною силою революції в Росії — робить висновок Воровський.

Союзника пролетаріату в російській буржуазній революції Воровський бачить в селянстві, інтереси якого збігаються з найближчими інтересами пролетаріату. Разом з селянством пролетаріат мусить здійснити демократичний переворот і встановити послідовно демократичний порядок, який створить сприятливі умови для майбутньої боротьби проти капіталістичного ладу [7, 81].

Поразка першої російської революції не привела Воровського до песимізму і зневіри в революційні сили пролетаріату.

На основі матеріалістичного аналізу співвідношення класових сил він, як В. І. Ленін, робить висновок про неминучість нового революційного підйому, в якому пролетаріат в союзі з селянством доб'ється демократичних соціальних перетворень. Буржуазно-демократичну революцію Воровський вважає необхідним кроком на шляху здійснення в Росії революції соціалістичної.

Вважаючи історичний матеріалізм єдино науковою теорією пізнання і пояснення явищ суспільного життя, на основі якої тільки і можливе вирішення практичних питань революційної боротьби пролетаріату, Воровський велику увагу приділяв поширенню і популяризації творів Маркса і Енгельса, присвячених розробці матеріалістичного розуміння історії. У 1908 р. з нагоди 60-річчя «Маніфесту Комуністичної партії» він пише цілий ряд праць, присвячених цьому, за його висловом, евангелію марксистського вчення. Серед них найбільш значні «Комуністичний Маніфест», «Комуністичний Маніфест» про буржуазну революцію», «Комуністичний Маніфест» і його доля в Росії». «Комуністичний Маніфест» як документ, що викриває сутність капіталізму і закликає робітників організуватися для боротьби з буржуазією, Воровський вважає величезним вкладом у розвиток соціалістичної думки, який теоретично озброює робітничий клас в його революційній боротьбі. Не менше значення, на його думку, має «Маніфест» і для розвитку загальної концепції матеріалістичного розуміння історії. «Розкривши матеріальне коріння всього суспільного життя, автори «Маніфесту»,— говорить Воровський,— знайшли міцний фундамент для побудови картини єдиного, всеохоплюючого історичного процесу» [6, 61].

Своїми виступами Воровський відіграв визначну роль в пропаганді і поширенні історичного матеріалізму на Україні. В. І. Ленін високо цінував його як видатного публіциста і пропагандиста, відданого справі визволення трудящих.

Незважаючи на те, що пропаганда історичного матеріалізму на Україні в роки реакції відбувалася в надзвичайно тяжких умовах, його вплив на широкі маси пролетаріату невпинно зростав. На відміну від буржуазних професорів і письменників, що поширювали свої ідеалістичні соціологічні погляди серед порівняно нечисленної групи представників поміщицько-буржуазних класів, більшовицькі організації, пропагуючи марксистське матеріалістичне розуміння історії, зверталися до широких трудящих мас і в першу чергу до їх передового загону — промислового пролетаріату.

Переможений реакцією, але не занепавший духом, український робітничий клас пліч-о-пліч з пролетаріатом всієї Росії готувався до нових революційних боїв, і йому необхідна була теоретична зброя — діалектико-матеріалістичне розуміння історії. Пропаганда більшовицькими організаціями історичного

матеріалізму відповідала цим потребам пролетаріату. Марксистське матеріалістичне розуміння історії знаходило все більш міцне місце в світогляді українського пролетаріату.

Краткое содержание

В статье рассматривается вопрос о борьбе большевистских организаций Украины в годы столыпинской реакции против идеалистической дворянско-буржуазной социологии и идеалистической фальсификации исторического материализма со стороны махистов. В ней раскрывается содержание и значение партийной пропаганды марксистско-ленинской идеологии, в частности исторического материализма, среди широких трудящихся масс Украины для подготовки их к социалистической революции. Автор анализирует материалы нелегальных изданий, опубликованные в сборнике «Большевики Украины в период между первой и второй буржуазно-демократическими революциями в России», и работы В. В. Воровского, написанные в эти годы.

ЛІТЕРАТУРА

1. В. І. Ленін. Твори. Т. 14.
2. В. І. Ленін Твори. Т. 16.
3. В. І. Ленін. Твори. Т. 17.
4. Большевики Украины в период между первой и второй буржуазно-демократическими революциями в России. К., 1962.
5. В. В. Воровский. Сочинения. Т. I. М., 1933.
6. А. Гилляров. Философия в ее существе, значении и истории. Т. I. К., 1916.
7. М. Залізник. Основні питання федеративного устрою.— «Літературно-науковий вісник». Т. 46, кн. 5.
8. П. Кудрявцев. Абсолютизм или релятивизм. К., 1908.
9. В. Панейко. З історії і теорії статистики. Студії з поля суспільних наук і статистики. Т. I. Львів, 1909.
10. Г. Челпанов. Введение в философию. К., 1907.
11. Н. Валентинов. Э. Мах и исторический материализм.— В сб.: Мах и марксизм. М., 1908.

ДЕЯКІ МЕТОДОЛОГІЧНІ ПРИНЦИПИ ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ У «ФІЛОСОФСЬКИХ ЗОШИТАХ» В. І. ЛЕНІНА ТА ЇХ ЗНАЧЕННЯ ДЛЯ СУЧАСНОСТІ

Філософська спадщина В. І. Леніна воістину невичерпна. Великий вождь пролетаріату творчо розвинув діалектичний і історичний матеріалізм, філософські питання природознавства, етику, естетику, науковий атеїзм, а також історію філософії.

В. І. Ленін розв'язав ряд історико-філософських проблем. Про це свідчать його знамениті «Філософські зошити».

Про питання історії філософії у «Філософських зошитах» Леніна вже говорилося у колективній праці Г. Ф. Александрова, В. А. Внукової і В. І. Степанова. Але, оскільки дослідники не обмежувалися лише розглядом «Філософських зошитів», їхня книга позбавлена необхідної конкретності [3, 380—444].

Автор статті, аналізуючи «Філософські зошити» і ті нові матеріали, що увійшли до них при виданні повного зібрання творів В. І. Леніна, прагнув акцентувати увагу на ленінських методологічних принципах історії філософії і їх значенні для критики ідеалістичних історико-філософських концепцій як у минулому, так і в наш час.

* *
*

Найважливішими методологічними принципами історії філософії як науки у «Філософських зошитах» є **конкретно-історичне дослідження і партійність**.

Ленін вказував, що історики не повинні відходити від «суворої історичності» в історії філософії, «не приписувати древнім такого «розвитку» їх ідей, який нам зрозумілий, але якого на ділі не було ще у древніх» [2, 234].

Возводячи це положення у ступінь методологічного принципу, додержуючи «суворої історичності» при аналізі будь-якої філософської системи — системи Арістотеля чи Лейбніца, Канта чи Гегеля, Фейербаха чи Чернишевського, Ленін рішуче виступав як проти недооцінки, так і проти переоцінки заслуг того чи іншого мислителя.

Відомо, наприклад, що високо оцінюючи філософію М. Г. Чернишевського, В. І. Ленін не погоджувався з Ю. Стекловим, який по суті ототожнював світогляд Чернишевського з марксистським світоглядом [1, 574, 582]. Застосовуючи принцип конкретно-історичного дослідження, Ленін прийшов до висновку, що Чернишевський — представник однієї з форм домарксистського матеріалізму.

Рішуче виступаючи проти ідеалістичної теорії філіації ідей, В. І. Ленін у «Філософських зошитах» підкреслював, що марксистський принцип конкретно-історичного аналізу в історії філософії зобов'язує, щоб будь-яка філософська система розглядалась у нерозривному зв'язку з цілим комплексом як об'єктивних, так і суб'єктивних факторів, у нерозривному зв'язку з суспільним буттям і суспільною свідомістю, з урахуванням впливу як матеріалістичних, так і ідеалістичних традицій.

Принцип історизму зобов'язує підходити до вивчення філософських систем з точки зору їх становлення, зміни і розвитку (там, де цей розвиток дійсно був).

Характер еволюції філософських поглядів мислителів був далеко не однаковий. Історія філософії свідчить, що одним з них притаманний поступальний розвиток поглядів (Маркс і Енгельс), другим, навпаки, регресуючий (Кант), треті еволюціонували спочатку вліво, потім вправо (Плеханов), четверті — по вельми заплутаній кривій. Тут немає якогось загального правила, загальної закономірності.

Але як би не змінювались погляди окремих філософів, чим би не відрізнялись один від одного філософські вчення окремих країн і епох, історія філософії в цілому розвивається поступально, прогресивно. Це — не тільки тенденція, але одна із найважливіших закономірностей історії філософії як науки. Звертаючи увагу на цю закономірність, Ленін підтверджує її розвиток історією матеріалістичних філософських систем.

В. І. Ленін вказував, що історія філософії розвивається не суворо прямолінійно, а спіралеподібно, у вигляді системи висхідних концентричних «кіл», діаметр яких весь час збільшується.

Ленінська ідея про «кола» в історії філософії [2, 348] є ідеєю поступального, спіралеподібного розвитку саме філософії, а не періодизації історії філософії, як це вважають деякі інші філософи [3, 384].

Захищаючи цю концепцію від нападів буржуазних філософів, Ленін наводить думку І. Діцгена, який справедливо писав: «Наука рухається від темряви до світла. І філософія, в центрі уваги якої знаходиться з'ясування процесу мислення людини, рухалась вперед» [1, 443].

Але чому відбувається цей рух? У «Філософських зошитах» Ленін показав, що цей рух відбувається під впливом об'єктив-

них факторів (у кінцевому підсумку — під впливом виробництва), а також під впливом такого внутрішнього фактора, як боротьба матеріалізму та ідеалізму в історії філософії.

Поділяючи філософію на два основних, діаметрально протилежних напрями — матеріалізм та ідеалізм, а історію філософії — на історію матеріалізму і історію ідеалізму, Ленін тим самим приходить до визнання принципу партійності у філософії і історії філософії.

Ленін відзначав, що як всередині матеріалізму, так і всередині ідеалізму відбувалась і триває понині полеміка, взаємна критика. Наприклад, Арістотель критикував «ідеї» Платона, Гегель не погоджувався з агностицизмом Канта і т. ін. і в зв'язку з цим Ленін писав: «Коли один ідеаліст критикує... іншого ідеаліста, від цього завжди виграє матеріалізм» [2, 467].

Проте полеміка (взаємна критика) як всередині ідеалізму, так і всередині матеріалізму, як правило, не має антагоністичного, непримиренного характеру. Такий непримиренний, антагоністичний характер носить боротьба між матеріалізмом і ідеалізмом, тому що вона є відображенням непримиренної, антагоністичної боротьби прогресивних і реакційних суспільних сил і класів.

В історії філософії відбувається справжня битва матеріалістичних та ідеалістичних ідей (Платон — проти Демокріта; Гегель — проти Демокріта і Епікура; Фейєрбах — проти Гегеля тощо). Тому у «Філософських зошитах» Ленін рішуче виступив проти філістерів, які прагнули «очистити» історію філософії від суперечностей і боротьби [2, 121].

Боротьбу матеріалізму і ідеалізму в історії філософії Ленін вважав найважливішою закономірністю цієї науки, вищим вираженням її партійності.

В. І. Ленін вчить нас правильному підходу до боротьби проти ідеалізму.

Перш за все, вказує він, необхідно науково пояснити причини виникнення ідеалізму, розкрити його гносеологічні і класові корені. Зрозуміло, що підрип класових коренів ідеалізму — справа першорядної важливості. Але ми також повинні підсилювати і логічну критику ідеалізму, доводячи свою правоту і неправоту нашого ідейного противника. Актуально звучать слова Леніна про те, що філософія все повинна доводити і логічно виводити, а не обмежуватися одними дефініціями [2, 219].

Але Ленін був противником нігілістичного ставлення до ідеалізму минулого. Він керувався діалектико-матеріалістичною методологією, вимагаючи не голого заперечення, не пустого заперечення, не скептичного заперечення, вагань, сумнівів, що характерні в діалектиці, «яка, безперечно, має в собі елемент заперечення і до того ж як найважливіший свій елемент,— а запе-

речення як момент зв'язку, як момент розвитку, з одержанням позитивного...» [2, 209].

Саме з таких діалектико-методологічних позицій Ленін підходив до вивчення і критичного аналізу філософських систем Арістотеля, Лейбніца, Гегеля та інших ідеалістів минулого. У Арістотеля, наприклад, Ленін виділяв матеріалістичну тенденцію, у Лейбніца і Гегеля — цінні діалектичні положення.

З позицій марксистської методології Ленін у «Філософських зошитах» також глибоко проаналізував ідеалістичні історико-філософські концепції Гегеля, Лассалля, Фішера, Ланге і Ібервега.

Свою історико-філософську концепцію Гегель виклав у «Лекціях з історії філософії».

Важливою позитивною якістю цієї праці було прагнення Гегеля прослідкувати в історії філософії історію діалектики, або, за словами Леніна, — «переважно діалектичне». Гегель підкреслював значення діалектичних ідей піфагорійців, елеатів і особливо — Геракліта, про творчість якого він писав: «Тут перед нами відкривається нова земля; немає жодного положення Геракліта, якого я не прийняв би в свою Логіку» [2, 247].

Заслугує на увагу бажання Гегеля прослідкувати внутрішню логіку, внутрішній зв'язок і закономірний характер розвитку філософських систем. Гегель прагнув показати єдність діалектичної логіки і історії філософії, єдність логічного і історичного. Гегель хотів показати, що діалектична логіка — квінтенсенція історії філософії, а історія філософії — це докладна діалектична логіка.

Правда, логіка у Гегеля все ж таки довліє над історією філософії. Іноді це довління незначне, виражається, наприклад, у відомому порушенні суворой хронології. Так, він розглядав філософію елеатів хронологічно раніше філософії Геракліта, хоча в дійсній історії справа полягала як раз навпаки. Таке зміщення Гегель робить тому, що філософія Геракліта (з його основним принципом «становлення») була значно змістовнішою філософією елеатів (з їх основним принципом «буття»). Такі незначні відступи від хронологічності цілком вибачливі, оскільки Гегель переслідував мету розкрити логіку у розвитку філософських принципів і категорій. «Історія думки з точки зору розвитку і застосування загальних понять та категорій логіки», — ось що потрібно, вказував в цьому зв'язку Ленін у «Філософських зошитах» [2, 163]. Але Ленін ніколи не ототожнював всю історію філософії з історією категорій діалектики.

Поряд з незначними відступами від принципу єдності логічного і історичного Гегель часто зраджує цей самий принцип, приносячи історичне в жертву логічному, тобто штучно підганяючи історію філософії під апіорну ідеалістичну схему логі-

ки. Це головний порок гегелівської історико-філософської концепції.

Помилково вважаючи, що «матеріалізм як філософія неможливий», що історія філософії — це по суті історія ідеалізму, Гегель написав не наукову, а фальсифіковану значною мірою історію філософії. Ленін писав: «Містик-ідеаліст-спіритуаліст Гегель... вихваляє і жує містику — ідеалізм в історії філософії, ігноруючи і зневажливо третируючи матеріалізм» [2, 266]. Більш того, деяких філософів-матеріалістів (наприклад, Левкіппа і Геракліта) Гегель називав ідеалістами, філософів, у творчості яких наявна сильна матеріалістична тенденція (наприклад, у Арістотеля), Гегель перетворював у послідовних ідеалістів і т. д.

В. І. Ленін найрішучіше виступив проти подібної фальсифікації історії філософії. Ще більш рішуче Ленін засудив епігонські історико-філософські концепції Лассалья, Фішера, Ланге і Ібервега.

Гегельянець Лассаль у книзі «Філософія Геракліта Темного із Ефеса» «рабськи повторював» свого вчителя, перетворюючи Геракліта у філософа-ідеаліста. Спростовуючи Лассалья, Ленін посилається на такі слова Геракліта: «Світ, єдиний з усього, не створений ніким з богів і ніким з людей, а був, є і буде вічно живим вогнем, що закономірно спалахує і закономірно згасає» [2, 335]. Оцінюючи ці слова Геракліта, Ленін писав: «Дуже хороший виклад начал діалектичного матеріалізму» [2, 335].

Негативно ставився Ленін до «Історії нової філософії» гегельянця К. Фішера, виклад якої зводився, за словами Леніна, до поверхових прикладів, а іноді — просто до пошлості [2, 162].

Явною фальсифікацією історії філософії була книга кантианця Ланге «Історія матеріалізму і критика його значення на даний час», в якій огульно заперечувався матеріалізм у Фейєрбаха та інших мислителів. В. І. Ленін підкреслював, що подібна фальсифікація не витримує ніякої наукової критики.

В. І. Ленін негативно ставився до плоскої-емпіричної історико-філософської концепції німецького буржуазного історика філософії Ф. Ібервега, який звів свій «Нарис історії філософії», за його словами, до історії імен та книг. Називаючи подібні роботи учнівськими, Ленін вказував на необхідність відкриття закономірностей в історії філософії.

На цих прикладах Ленін показав, як не треба будувати історію філософії, методологію історії філософії Лассалья, Фішера, Ланге та Ібервега, яку він вважав ненауковою.

Відверто реакційною є методологія історії філософії сучасних буржуазних істориків філософії [4, 386].

В сучасних умовах буржуазні історико-філософські концепції, мабуть, найбільш поширені у Західній Німеччині і пред-

ставлені двома філософськими школами — неотомізмом і екзистенціалізмом.

Хіршбергер, Фішль, Мейер, Келер, Гоммес та інші неотомісти викладають історію філософії з об'єктивно-ідеалістичних, відверто теїстичних позицій.

Представники екзистенціалістів — Ясперс, Хейдеггер, Шеллінг, Хейнеманн, Г. Шмідт та інші — інтерпретують історію філософії з суб'єктивно-ідеалістичних позицій. У «Філософському словнику» Шмідта, наприклад, говориться, що «історія філософії є історією людського мислення, яке висуває філософські проблеми, ставить їх перед собою і працює над їх розв'язанням. Філософи всіх часів і народів займаються одними і тими ж проблемами, у всіх філософіях є теорія пізнання, метафізика, етика і т. д... Історико-філософський виклад частково буває біографічним (зображення окремих мислителів і груп мислителів), частково викладає історію творів, частково історію ідей (в основному починаючи з Гегеля)» [5, 611].

З точки зору Шмідта, кожний філософ пише історію філософії по-своєму, кроїть її за власним розсудом. Внаслідок виходить повний суб'єктивізм і свавілля.

Історія філософії зображується сучасними буржуазними ідеологами переважно як історія ідеалізму. Вони ідуть уторованою стежкою: матеріалісти зневажаються, їх творчість перекручується, ідеалізм же всіляко звеличується.

Наприклад, в «Історії філософії» Хіршбергера ідеалісту Платону відведено 110 сторінок, Арістотелю — 80, Ф. Аквінському — 50, Лейбніцу — 35, Юму — 20, Канту — 84, в той час як Левкіппу і Демокріту — всього 4 сторінки, Епікуру — 10, Авіценні і Аверроєсу — 10 рядків, Ф. Бекону — 2,5 сторінки, французьким матеріалістам XVIII ст. — 1,5 сторінки [6, 195, 202, 211].

У згадуваному вже «Філософському словнику» говориться, що, наприклад, Д. Скотт немовби був теологом-схоластом, Спіноза — ідеалістом і богословом, Даламбер — першим представником позитивізму. Матеріалізм Гассенді і Фейєрбаха автор скромно замовчує. Але, мабуть, найбільше «пощастило» російській філософії. «Про самостійну російську філософію, — говориться у «Філософському словнику», — може йти мова тільки від початку XIX ст., та й то з обмовками» [5, 516]. Найбільш видатним російським філософом Шмідт вважає В. Соловйова. А про революційних демократів XIX ст. автор пише надзвичайно «оригінально». Наприклад, про Герцена говориться, що він спочатку «приєднався до лівогегельянців, але поступово перейшов до фаталістичного, грубо матеріалістичного, навіть нігілістичного світогляду» [5, 158], Чернишевський неначе був позитивістом [5, 21, 517] і т. д.

Найвидатнішим філософом Франції XX ст. Шмідт вважає А. Бергсона [5, 629], філософія Хейдеггера, на думку автора

словника, «відкриває новий етап в історії європейського мислення» [5, 636].

Подібних перлів у книзі чимало.

Всі буржуазні філософи всупереч незаперечливим фактам наполегливо твердять, що в історії філософії нема ніякої боротьби ідей, що історія філософії — це застій, а не динаміка, регрес, а не прогрес. Порівнюючи філософію з медициною, екзистенціаліст К. Ясперс говорить: «На противагу наукам філософському мисленню не властивий, не притаманний прогресивний розвиток. Звичайно, ми пішли далі, ніж грецький лікар Гіппократ. Але наврод чи можемо сказати, що ми пішли далі Платона» [5, 609—610].

На думку буржуазних ідеологів, таке положення — «скандал у філософії». Цьому новому філософському «поняттю» навіть відводиться місце у «Філософському словнику» Шмідта. «Скандалом у філософії, — пишеться там, — називають ту обставину, що філософія, незважаючи на свої тисячолітні зусилля, не відкрила ще, крім декількох логічних аксіом, ніяких положень, що визнавались би усіма філософами як очевидні» [5, 534].

Зрозуміло, що скандал стався лише у філософії ідеалістичній. Вона вже давно визнала своє безсилля, своє банкрутство, свою гнилість. І це — цілком закономірно.

Краткое содержание

Наша философская литература еще мало внимания уделяет методологическим проблемам истории философии, которые наряду с проблемами диалектики составляют основное содержание «Философских тетрадей» В. И. Ленина.

В. И. Ленин применил марксистскую методологию к анализу истории философии. Важнейшими историко-философскими методологическими принципами в «Философских тетрадях» Ленина являются принцип историзма и принцип партийности, которые, разумеется, не исчерпывают всей суммы методологических принципов истории философии (к которым относятся проблема интернационального и национального, проблема периодизации в истории философии и т. д.).

В. И. Ленин подверг острой критике идеалистическую методологию истории философии Гегеля и особенно его эпигонов, что имеет большое значение для разоблачения современных антинаучных и реакционных историко-философских концепций, пропагандистами которых являются сегодня в первую очередь неотомисты и экзистенциалисты.

ЛІТЕРАТУРА

1. В. И. Ленин. Полное собрание сочинений. Т. 29.
2. В. И. Ленин. Твори. Т. 38.
3. Сб. «О «Философских тетрадях» В. И. Ленина». М., 1959.
4. Философская энциклопедия. Т. 2. М., 1962.
5. Философский словарь Г. Шмидта. М., ИЛ., 1961.
6. М. В. Яковлев. Марксизм и современная буржуазная история философии. М., 1964.

БОРотьба прогресивних сил Західної України проти націоналістичного розуміння суті держави у 20—30-х роках ХХ ст.

«...Питання про державу є одне з найскладніших, найважчих чи не найбільш заплутаних буржуазними вченими, письменниками і філософами»,— писав В. І. Ленін [1, 418]. Адвокати, що перебувають на службі в буржуазії, написали гору «творів» з питання про державу. Але їх писанина зводиться до того, щоб будь-якою ціною виправдати панування буржуазії і довести, що держава має вічний характер, є надкласовою організацією, яка покликана вносити порядок у суспільне життя. За їх «вченнями» буржуазна держава однаково захищає інтереси всіх членів суспільства, незалежно від їх класової належності, видає закони, справедливі й потрібні всім членам суспільства тощо.

Не відстають від своїх побратимів і ідеологи української буржуазії. Вони також намагались заплутати це питання, приховати його класову суть і довести, що «націоналістична» держава, яку вони пропагували, захищатиме інтереси всіх членів нації, регулюватиме все їх життя, що держава — це державнація.

Особливо активізували свою антинародну діяльність українські буржуазні націоналісти після перемоги Великої Жовтневої соціалістичної революції. Окопавшись на західноукраїнських землях, які в силу історичних обставин опинилися під чужоземним гнітом, і заручившись підтримкою реакційних кіл Заходу, вони розгорнули шалену антирадянську пропаганду, намагаючись спаплюжити соціалістичне будівництво в країні Рад, довести, що Радянська Україна, як і інші республіки великого Радянського Союзу, є колоніями Росії, як і за царизму. Все це робилося з метою перешкодити поширенню марксистсько-ленінських ідей на західноукраїнських землях і перетворити ці землі в плацдарм для підготовки інтервенції проти Радянського Союзу.

Перед Комуністичною партією Західної України постало завдання — дати рішучу відсіч наклепникам з буржуазно-націоналістичного табору, розкрити очі трудящим масам Західної України на дійсний стан речей у Радянській Україні, і разом з

тим захистити і популяризувати марксистсько-ленінський світогляд в цілому і марксистсько-ленінське розуміння суті держави.

Держава в націоналістичному розумінні — це сила, що стоїть над усім суспільством. Ця сила вічна. Без неї людина і нація не можуть існувати, тому що вона є природним розвитком і створена на взаємній згоді всіх членів нації. «Держава є вислівом природного розвитку та свідомості людської чинності» [3, 233—234].

Пропагуючи державу як державу всієї нації, націоналісти не могли замаскувати її класового характеру, тому що нація в їх розумінні — це тільки панівні класи. А звідси і держава — нація є тільки державою панівних класів, їх витвором, що має захистити їх інтереси. «Держава завжди є твором панів, людей створених і уроджених, щоб панувати» [10, 6].

Всі націоналістичні ідеологи від «соціаліста» М. Стахова до фашиста Д. Донцова стояли на природному способі виникнення держави, яке вони пояснювали завоюванням одного народу іншим. В основі такого твердження покладалась теорія про історію суспільства як історію «боротьби рас». Люди з'явилися на Землі в різних місцях. Вони були поділені на раси, які весь час воювали між собою. Засновником держави ставала та раса, яка перемагала в боротьбі. І тільки боротьба рас і племен приводила до пригноблення одних народів і панування інших.

В питанні про походження держави націоналісти підтримували теорію Л. Гумпловича, австрійського юриста, соціолога, расиста і ворога марксизму, який відкидав економічну основу будь-яких війн і зводив усю справу лише до абстрактного завоювання, що начебто і зумовило виникнення держави і класів. «Перші держави повстали шляхом завоювання й підбою. На перших ступенях розвитку людства держава стає організацією, яку на якомусь просторі подібна людська група силою накинута переможеної групі» [7, 21].

Поділивши всіх людей на «активних» і «пасивних», націоналісти намагались довести, що тільки «активні» одиниці своєю діяльністю сприяли створенню держави. Так, один із «теоретиків» українського буржуазного націоналізму В. Левицький в книзі «Українська державна суть» писав, що всі племена і народи поділяються на декілька різних типів — «активно настроєних воевничо» і «пасивно воевничих». «Активні» типи людей, розвиваючи продуктивні сили, примусили «пасивних», що сиділи на деревах, працювати. Так, на думку В. Левицького, з'являється соціальна нерівність, яка веде до створення держави. Внаслідок розвитку господарства в руках «організаторів виробництва», якими були активні одиниці, накопичується багатство, і «організатори», щоб бути готовими до оборони не лише від зовнішніх

ворогів, а від власних працівників, «вимушені були створити збройну силу для оборони й примусу громадянства... Так утворилася держава» [7, 11—12]. Без таких «активно-творчих» одиниць держава не може існувати, вона занепадає, твердить В. Левицький [7, 12].

Проти такого ідеалістично-націоналістичного тлумачення походження держави та її суті прогресивні діячі Західної України в багатьох статтях і брошурах протиставляли дійсно наукове, марксистське розуміння цієї проблеми. Значну роль в пропаганді марксистсько-ленінського розуміння суті держави відіграв теоретичний журнал КПЗУ «Освіта», який виходив у 1930—1931 рр. за редакцією О. Огоновського. На сторінках журналу було вміщено статтю П. Стучки «Держава», передруковану з Великої Радянської Енциклопедії. В цій статті, на противагу ідеалістичним теоріям, було показано, що держава не надкласова організація, що вона не була створена «войовничими» одиницями, не вічна категорія, а продукт історичного розвитку суперечливих економічних інтересів двох протилежних класів, яким потрібна була сила, щоб нав'язати свою владу іншим, що «державою вийшла із суспільства і служить його інтересам (класам)» (Енгельс).

В прогресивному журналі «Критика», який вдалося видати у 1933 р. А. Крушельницькому, було опубліковано статтю К. Ковалю «К. Маркс», де також давалося марксистсько-ленінське визначення класової суті держави. Коваль наводив слова Маркса про те, що держава є ніщо інше, як організована форма панування економічно-керуючого класу, його знаряддям у справі захисту і розвитку даних економічних відносин, за яких цей клас панує. Далі автор доводив, що пролетаріат, який бореться за перебудову суспільного устрою в соціалістичному дусі, повинен в першу чергу зламати старий буржуазний апарат і замінити його новим, соціалістичним, ліквідувати пануючі у капіталістичному устрої власницькі форми, організувати соціалістичне господарство, повністю знищити суспільні класи [6, 72].

Пропаганда ідеологами націоналізму «націоналістичної» держави, яку вони намагались створити на Україні, в дійсності була прагненням створити українську буржуазну державу, де б влада належала не всій українській нації, як це доводили націоналісти, а тільки панівній верхівці, тобто буржуазії та поміщикам. Суть такої «національної» держави влучно розкрив той же А. Крушельницький у статті «Фальшива гра». Він показав, що за гаслами «самостійної» України ховалося прагнення української буржуазії знищити соціалістичний лад на Радянській Україні, повернути до рук буржуазії фабрики і заводи, націоналізовані народом, землю поміщикам, знищити культуру на соціалістичних основах і замість цього створити буржуазну

Україну, «де 6 мільйони робітників і селян працювали на панівну верству — десять тисяч» [4, 284].

Пропаганда націоналістичної ідеології взагалі і особливо пропаганда «надкласової національної» держави мала, писав Крушельницький, — «...затуманювати народні маси, ширити серед них замішання понять, каламутити воду, щоб в скаламученій воді ловити мільйонну масу в сіті десятитисячної верстви. Щоб при замаскуванні своїх правдивих цілей висувати гасло: будь-яка Україна, щоб тільки самостійна. А будь-яка буде Україна — панівної верхівки, закріпачення трудящих мас, але вже в самостійній Україні» [4, 284].

В цей період на Західній Україні поширювались твори В. Левинського, у яких він викладав своє розуміння проблеми держави. Розглядаючи вірно, з марксистсько-ленінських позицій класову суть держави, Левинський допускав ряд помилок, особливо в питанні походження держави, вбачаючи основну причину появи держави в завоюванні [8, 47].

Відзначаючи, що поява держави зумовлюється появою приватної власності, поділом людей на класи, коли суспільство заплуталося в суперечностях, які не можна було вирішити мирним шляхом, Левинський разом з тим слідом за Гумпловичем намагається абсолютизувати думку, що тільки завоювання приводило до створення держави [8, 49—50]. Насправді ж історія не визнає абсолютно це твердження. Проти нього вже говорить той факт, що завойовники, які утворювали державу на завойованих землях, уже до цього мали державу. Крім цього, більшість війн, що відбувалися, вже велися між державами. Причиною, що привела до необхідності створити державу, було, як вчить марксизм, економічне життя суспільства. Розвиток матеріального виробництва зумовив заміну суспільної власності приватною, розкол суспільства на антагоністичні класи. Зростання суперечностей між цими класами призвело до створення політичної влади — держави, без якої пануючі класи не могли б тримати в покорі поневолених.

Розглядаючи державу як історичну категорію, В. Левинський стоїть на вірних позиціях. Він виступає проти ідеалістичного твердження, що держава незмінна, абстрактна категорія, і показує, що форми держави історично змінювались при зміні економічних умов життя [8, 53].

У статті «Матеріалістичне розуміння історії» В. Левинський розкривав класову суть держави, як однієї з форм панування одного класу над іншим і разом з тим підкреслював, що ця форма завжди залежить від економічних умов розвитку даного суспільства і завжди відбиває виробничі відносини у суспільстві. Він вказував, що держава — це політична надбудова, яка завжди відповідає певному економічному базису, це форма політичної влади, яка виростає з господарчої класової політики

панівних класів і завжди відповідає їх класовим інтересам [9, 324—325].

Виступаючи проти буржуазних ідеологів, які намагались зобразити державу як силу, що стоїть над класами і турбується про «вічну справедливість» для всіх класів, відкидали залежність держави та правових норм від економічного життя, В. Левинський писав: «В дійсності як держава, так і її право розвивалися разом з розвитком нових форм власності, вони завжди їх санкціонували» [8, 326].

В. Левинський зазначав, що оскільки жодна держава не виникла без класової боротьби, без класового примусу, то і соціалістична держава виникає в ході класової боротьби пролетаріату з буржуазією. Пролетаріат, щоб завоювати владу, повинен зробити переворот у політиці, знищити буржуазну державу і на її місці побудувати свою соціалістичну державу, яка буде нічим іншим, як диктатурою пролетаріату. «Між капіталістичним і комуністичним суспільством лежить період революційної переміни одного в інше. Йй відповідає теж перехідний політичний період, в якому держава є ніщо інше, як революційна диктатура пролетаріату» [8, 119].

Різниця між пролетарською і буржуазною державою полягає в тому, що диктатура пролетаріату хоч і має яскраво виражений диктаторський характер, але він стосується купки експлуататорів, а не більшості, як це ми спостерігаємо в капіталістичному суспільстві. Крім того, основним завданням диктатури пролетаріату є не функція насильства, а функція великої організаторської роботи по перетворенню дійсності в інтересах всіх трудящих мас, «всієї людкості», а не лише пролетаріату [8, 119].

Розглядаючи державу в її історичному розвитку, В. Левинський говорить, що був час, коли народи не знали державних форм, і що такий час знову наступить. Але це станеться лише тоді, коли людство вступить у свою найвищу фазу розвитку — комунізм.

Процес відмирання держави — дуже тривалий, і він не може наступити раптово, як це пропагували анархісти і ревізіоністи у 20-х роках, невірно витлумачуючи слова класиків марксизму-ленінізму про те, що з перемогою соціалізму держава стане не потрібною. «Тоді, коли буржуазія буде знищена, коли пролетаріат як клас губить всякий резон свого існування, тоді суспільство стає неklasовим, тоді не треба ніякого резону насильства. Держава, як каже влучно Енгельс,— завмирає. Але настає це, після Маркса, у вищій фазі комуністичного суспільства: «На місце панування над особами настає завідування речами та провід процесами продукції». Отак учать нас Маркс і Енгельс дивитися на будучність держави, на еволюцію її до соціалізму» [8, 120]. Кожний день розвитку і зміцнення соціалістичної держа-

ви є разом з тим і днем її відмирання, кроком до того, коли суспільні функції загублять свій політичний характер і перетворяться у звичайні господарсько-адміністративні функції.

Українські буржуазні націоналісти, перекручуючи і фальсифікуючи марксистсько-ленінське вчення взагалі, видавали ленінізм за ідеологію російського націоналізму, на цій основі доводили, що Радянський Союз — це не країна вільних і незалежних республік, а держава, де всі народи знаходяться під колоніальним гнітом, оскільки пануючою ідеологією є більшовизм — оригінальний плід московського духу [5, 91].

Виступаючи проти фальсифікації життя народів СРСР, прогресивні діячі Західної України показували дійсний стан подій, що відбувалися в країні Рад, правдиво розповідали про становище українського народу, підкреслюючи, що лише за радянської влади можна створити власну, незалежну державу, яка матиме рівні права з усіма радянськими республіками, у тому числі і з Російською Федерацією.

У 1928 р. на Західній Україні вийшла книга старого західноукраїнського радикала Юліана Бачинського «Більшовицька революція і українці». В цій книзі гостро критикувалася ідеологія українського буржуазного націоналізму, націоналістичне розуміння суті держави, фальсифікація державності в СРСР. Але Ю. Бачинський допустив у книзі ряд істотних помилок. Перебуваючи під впливом опортунізму західноєвропейської соціал-демократії, він не вірив у можливість побудови соціалізму в Росії, оскільки у ній, мовляв, ще не дозріли умови. Політику непу Ю. Бачинський вважав не політикою підготовки до наступу за побудову соціалізму, а поворотом до капіталізму на якійсь новій основі. Але, незважаючи на ці недоліки, книга в цілому допомагала справі боротьби проти ідеології українського буржуазного націоналізму, розкриттю її класового змісту.

З кожним роком під впливом поширення марксистсько-ленінських ідей на західноукраїнських землях зростав могутній фронт боротьби трудящих за соціальне і національне визволення, боротьби проти підготовки інтервенції проти країни Рад, проти підготовки нової світової війни. Трудящі маси не вірили демагогічним обіцянкам українських буржуазних націоналістів і не забули уроків 1918—1919 рр., коли націоналісти створили на західноукраїнських землях «самостійну» державу ЗУНР, яка по суті була нічим іншим, як капіталістичною країною. Про це свідчать численні виступи народних мас проти польських окупантів і проти української буржуазії.

«Самостійна» Україна, яку пропагували націоналісти, була самостійною лише для української буржуазії — це добре розуміли народні маси і вели активну боротьбу проти експлуататорів всіх мастей. Вони добре розуміли, що тільки Комуністична партія є до кінця послідовним борцем за їх соціальне і націо-

нальне визволення, що, лише борючись проти фашизму і війни, за захист СРСР, можна здобути свободу і щастя.

Перед очима трудящих Західної України за Збручем успішно розвивалася держава робітників і селян — Радянська Україна, приклад якої надихав їх на визвольну боротьбу за щасливе майбутнє. Трудящі Західної України твердо вірили, що й вони в недалекому майбутньому стануть вільними, що братні народи Радянського Союзу не залишать їх у біді, допоможуть здобути щастя і волю. Історія підтвердила ці надії у вересневі дні 1939 р.

Під керівництвом Комуністичної партії, при братній допомозі всіх народів Радянського Союзу Західна Україна, яка на протязі довгого часу була колонією і аграрно-сировинним придатком Австро-Угорської монархії та буржуазної Польщі, перетворилася в країну високого індустріального розвитку, передового соціалістичного господарства і соціалістичної за змістом і національної за формою культури.

Краткое содержание

В условиях жестокого фашистско-полицейского террора и демагогии украинских буржуазных националистов прогрессивные силы Западной Украины под руководством Коммунистической партии вели активную борьбу против идеологии украинского буржуазного национализма и особенно против националистического «общенационального» государства. Прогрессивные деятели А. Крушельницкий, К. Коваль, В. Левинский, Ю. Бачинский и другие, противопоставляя идеалистическо-националистическому пониманию сущности государства как надклассовой категории его марксистско-ленинское понимание, подчеркивая его классовую сущность и роль в его возникновении и развитии производительных сил и производственных отношений. Большое внимание уделяли прогрессивные деятели правильному освещению государственного строительства в стране Советов. Этим они наносили удар по вражеской идеологии, особенно по идеологии украинского буржуазного национализма, который был в 20—30-х гг. одним из основных тормозов в развитии революционного движения на западноукраинских землях.

ЛІТЕРАТУРА

1. В. І. Ленін. Твори. Т. 29.
2. Ю. Бачинський. Більшовицька революція і українці. Берлін, 1928.
3. В. Масюкевич. Декілька уваг до питання держави.— «Розбудова нації», 1931, № 5—6.
4. А. Крушельницький. Фальшива гра.— «Нові шляхи», 1930, № 5.
5. В. Кучабський. Більшовизм і сучасне завдання українського заходу. Львів, 1925.
6. К. Коваль. Карл Маркс.— «Критика», 1933, № 2.
7. В. Левницький. Українська державна суть. Львів, 1933.
8. В. Левинський. Народність і держава. Київ—Відень, 1919.
9. В. Левинський. Матеріалістичне розуміння історії.— «Нові шляхи», 1931, № 3.
10. З. Пеленський. Король Голота.— «Шлях нації», 1935, № 6.

М. О. СКРИПНИК ПРО ПЕРСПЕКТИВУ РОЗВИТКУ МАЛИХ НАРОДІВ ЗА КАПІТАЛІЗМУ ТА ЗА СОЦІАЛІЗМУ

В своїй теоретичній і практичній роботі один з видатних державних і партійних діячів УРСР М. О. Скрипник приділяв значну увагу національному питанню. Він пристрасно пропагував ленінську національну політику, боровся за послідовне втілення її в нашої країні, і зокрема, на Україні.

Завжди залишаючись діалектиком у національному питанні, М. Скрипник розглядав його у залежності від соціально-політичних змін у тих чи інших країнах. Він добре розумів істину: щоб правильно розібратися в складній діалектиці різних національних рухів, необхідно підходити до них конкретно-історично, пов'язувати з загальним розвитком класової боротьби в даний момент і в дану епоху.

Окремі свої праці з національного питання він присвятив проблемі малих народів, детально розглянувши перспективу їх розвитку за капіталізму та за соціалізму.

До перемоги Жовтня в Росії вважалося загальновизнаним, що національні меншості у сталих капіталістичних країнах не мають ніяких перспектив для національного розвитку. Про це, зокрема, свідчило становище бретонців, провансальців у Франції, флямів у Бельгії. В статті «Закарпатська Україна» М. Скрипник навів ще один історичний факт денационалізації невеличкого народу — лужичан — у Німеччині. Це слов'янське гніздо, розташоване у 80—100 км від Берліна, втратило свої національні ознаки, послужило історичним прикладом «погібоша яко обрі» [9, 144]. «Ставлення комуністичних партій до них, — писав М. Скрипник, — було таке, що ці національні меншості не мають ніякого майбутнього перед собою, і капіталістичне об'єднання країни, безумовно, загрожує їм асиміляцією». [9, 209].

Проте по-іншому довелося розглянути це питання після Великої Жовтневої соціалістичної революції, коли в країнах Центральної Європи і Балканського півострова з новою силою спалахнуло полум'я революційного національно-визвольного руху.

Перша світова імперіалістична війна привела до загострення в цих країнах національних суперечностей. Відповідно до пла-

нів створення «санітарного» кордону навколо революційної Росії «миротворці» Версаля перекроювали (в який раз!) карту Європи. Новостворені імперіалістичні держави — Чехословаччина, Польща і Румунія — за згодою переможців незаконно прибрали до своїх рук значну частину українських земель.

Поневоленою споконвічною землею України лишалося і Закарпаття. Трагічно склалась його доля. Цей народ, писав М. Скрипник, «жив сотні років відірваним від свого національного пня, разом із своїми сусідами (Західною Україною і Буковиною.— В. П.), пригнічений, не виявляючи майже жодних ознак свого національного існування». [1, 209].

Економічне і соціальне становище українського населення на Закарпатті було катастрофічним. Воно ніколи не мало свого окремого державного оформлення. На протязі віків воно стогнало під ярмом чужоземних магнатів, які бездушно знущались над його національними традиціями і почуттями. Мадьярські пани склали навіть поговорку «ogorz kutja, tót nem ember» («русин — собака, словак — не людина»). Денаціоналізація загрожувала тамтешньому українському народові; ніхто не визнавав його самобутності, його генеалогічних зв'язків із своїми рідними побратимами з України.

Закарпатські українці називали себе «русинами» або «руськими», вкладаючи у ці назви свою відмінність від великоруського народу. «Ні слово «український»,— писав М. Скрипник,— ні навіть «малоруський» населенню не було відоме до війни і до революції 1918—1919 рр.» [8, 174].

1848 рік, рік могутніх революційних хвиль, що прокотилися по країнах Західної Європи, не торкнувся Закарпатської України, «не приніс їй ні економічного, ні політичного, ні національного визволення» [1, 210].

На підставі ретельного вивчення політичної дійсності Закарпатської України М. Скрипник зробив, на наш погляд, об'єктивний висновок, що національний рух у період «перед зруйнуванням Австро-Угорщини не мав виразної фізіономії, ні чітких гасел, ні організації, що об'єднували населення й могли вести до боротьби» [1, 215].

За часів відродження національний рух на Закарпатті обмежувався релігійними рамками. Це було притаманним для всіх народних рухів того періоду. М. Скрипник відзначав, що постійна жорстока мадьяризація корінного населення Закарпатської України привела до того, що деяка частина дрібнопоміщицької інтелігенції (вчителів і попівства) стали шукати порятунку в своєму національному існуванні [8, 172].

У другій половині ХІХ ст. на Закарпатті, як і на Буковині та в Галичині, виникає суспільно-політична течія — «москвофіліство». Політична діяльність москвофілів була об'єктивно досить реакційною для українського населення. Їх прихильники виступа-

ли проти революційної боротьби трудящих мас за національне визволення від чужоземного гніту, були провідниками колоніальної політики російського царизму на західноукраїнських землях. Для москвофілів суспільним ідеалом був самодержавно-поміщицький лад царської Росії, через що їх справедливо називали царєфілами.

У ранній період діяльності москвофільства його підтримувала певна частина місцевого населення області і в першу чергу духовенство, інтелігенція та дрібна буржуазія. За тих історичних умов український народ Закарпаття не мав вибору між добром і злом, а із двох зол він вибирав найменше. І ним була царська Росія. Населення Закарпатської України в пошуках шляхів національного порятунку звертало свої погляди в бік російського самодержавства. Експансіоністському духу царату імпонували такі настрої серед місцевого населення, і він активно шукав серед них своїх агентів. Їх роль і взяли на себе москвофіли. Вказуючи на реакційну суть ідеології москвофільства, М. Скрипник не поділяв повністю переконань тих дослідників, які вбачали причину цієї течії лише у царизмі.

Останній, безперечно, був головним фундаментом москвофільства, але існували і внутрішні причини, хоч дія їх була нетривалою. «Я гадаю,— писав М. Скрипник,— що пояснювати москвофільський рух в Галичині та Закарпатті одним московським золотом може тільки польський, німецький, мадьярський націоналісти в боротьбі з російськими націоналістами. Зрозуміло, що серед представників москвофільського руху були й такі, що вірили в те, що це є дійсний шлях до визволення тамтешнього населення з важкого стану» [1, 213].

В цих словах М. Скрипника, на наш погляд, висловлена та думка, що передові елементи української громадськості на Закарпатті вже тоді відчували (можливо інтуїтивно) велику прогресивну перспективу в своїх дружніх стосунках з Росією. І ось цей примітивний, неорганізований рух «русинів» за національне самозбереження відбувався спочатку під прапором мовного об'єднання з російським народом. Москвофіли прагнули ввести штучне «язичіє» (безладну суміш старослов'янської, російської та української мов), яке було мертвонародженням і тому не сприймалося широкими масами. Політично москвофіли також зазнали поразки. Проти них виступили прогресивні діячі того часу, в тому числі М. Чернишевський, І. Франко і М. Павлик [12, 391].

Та найбільш яскраво антинародна діяльність москвофільського руху виявилась після Великої Жовтневої соціалістичної революції, яку вони зустріли неприховано вороже. У своїх працях М. Скрипник викрив контрреволюційну суть верхівки москвофільства, так званої «русской народной партии» і зокрема її керівника Гагатка [8, 173]. Грунтовний аналіз «визвольної місії»

москвофілів на Закарпатті і взагалі на всій Західній Україні дав М. Скрипнику можливість з повним правом заявити, що рух цей був по відношенню до українського народу псевдоінаціональним, антинаціональним і контрреволюційним за своєю соціально-політичною суттю [8, 174].

В наш час також не перевелися послідовники реакційного москвофільства, що всіляко вихваляють москвофільський рух в Галичині і Закарпатській Україні в другій половині ХІХ—на початку ХХ століть, який очолювали Б. Дідицький, В. Площанський, А. Добрянський та ін. Галичина і Прикарпаття, твердять ці псевдовчені, завжди були фортецею російської народності на Заході, що, мовляв, завжди вела боротьбу за «Єдиную Великую Россию». Вони й досі продовжують повторювати заявлену побрехеньку великоросійських шовіністів, за якою українців вигадали німці, завзято пропагують ідею реставрації російської імперії, звичайно, в її старих кордонах, з її жорстокою політикою соціального і національного гноблення.

У 1918 р. Австро-Угорщина, будучи переможеною в ході імперіалістичної війни і під впливом революційних подій у Радянській Росії і в себе дома, розпалась. В Угорщині встановилася диктатура пролетаріату. Соціального і національного вивольнення трудящих мас країни вона не встигла провести. Невдовзі Угорська Радянська Республіка стала жертвою світової імперіалістичної реакції і внутрішньої контрреволюції. На руїнах колишньої Австро-Угорської імперії виникло ряд нових країн. Провідне місце серед них відігравала буржуазна Чехословаччина, на яку імперіалісти поклали завдання охороняти «безпеку та спокій в Середній Європі і майбутній розвиток середньоевропейської політики взагалі» [2, 28—29].

«Спочатку після анексії Закарпатської України,— говорив М. Скрипник,— чеська буржуазія розжовірювала автономістські ілюзії, але минуло небагато часу, як вона відмовилася від своїх обіцянок і зайнялася несамовитою чехізацією українців» [8, 175]. Економічне становище цього краю лишалося вкрай занедбаним. «Тут стикаються найрізноманітніші економічні уклади: від проявів найрозвиненішого капіталізму до залишків докапіталістичного феодального укладу. Ці споконвічні суперечності не розв'язуються, а, навпаки, надзвичайно побільшуються й загострюються на тлі великих економічних суперечностей післявоєнного капіталістичного розвитку» [9, 145—146].

Нам нині добре відомо, як буржуазна Чехословаччина на протязі 20-ти років жорстко експлуатувала населення Закарпаття, по-хижацькому знищувала природні багатства краю. Це були часи горя і злиднів для широких трудящих мас.

Чеська буржуазія прагнула придушити у трудящих мас Закарпаття національну свідомість, створити умови для повної асиміляції їх з чеською національністю. Буржуазні ідеологи

поширювали версії про визвольну місію чехів щодо місцевого населення, яке, за їх «переконанням», нездатне до самоврядування і самостійного життя.

Буржуазна Чехословаччина робила все для того, щоб не дати можливості населенню Закарпаття усвідомити себе як частину української нації. М. Скрипник вказував, що «чеська буржуазія один час підтримувала так звану «автономну» теорію, за якою населення Закарпаття не є російське, а також не є і частина українського народу, а має свою окремішню мову, складає окремішний народ — «русинів» або «рушняків» [9, 176].

Він викрив націоналістичну суть цієї теорії, яка намагалась «науково» довести нібито «рушняки» є посередніми «між чеським і українським народами, а своєю історією, мовою і станом вони ближче стоять до чехів. Звідси ідеологи чеської буржуазії робили висновок, що закарпатське населення треба визнати за частину чеського народу, і з ним воно має злитися [8, 176].

Змальовуючи загальну картину становища закарпатських українців у цей період, М. Скрипник писав: «Таким чином бачимо, що населення Закарпаття невеличке, воно має свої досить великі мовні відмінності від інших українських говорів, населення живе в крайньому ступені нужди й злиднів, національно несвідоме, ніколи перед тим не мало масового національного революційного руху, а навпаки, протягом століть його було ведено під гаслом чужонаціональним, під гаслом москвофільського об'єднання з російською культурою. Можна було рахувати заздалегідь, виходячи з прикладу капіталістичних країн, що майбутнє цього населення є денационалізація й асиміляція з домінантною національністю» [8, 216].

Ми вже вище вказували, що М. Скрипник наводив незаперечні факти того, як капіталістичний розвиток приводив до повної асиміляції окремих невеликих народів з національною більшістю в тих чи інших капіталістичних державах [8, 200]. Подібна перспектива за таких умов, природно, відкривалась і перед населенням Закарпатської України.

«Однак,— писав М. Скрипник,— ми бачимо зараз протягом останніх років категоричну зміну всіх цих умов і обставин» [8, 216]. Такі кардинальні зміни у всесвітню історію, в усі сфери суспільних і національних відносин внесла Велика Жовтнева соціалістична революція.

«Декларація про мир і Декларація прав народів Росії,— говориться в «Історії Комуністичної партії Чехословаччини»,— серйозно вплинули на розвиток руху трудящих за мир і національне визволення» [3, 132]. Жовтнева революція сприяла ще більшому зростанню класової свідомості чехословацького пролетаріату, докорінно змінила його ідеологію, поклала початок про-

цесу розмежування в соціал-демократії, який привів у 1921 р. до утворення КПЧ [3, 132].

Першим чинником, вказував М. Скрипник, революційної національно-визвольної боротьби трудящих Закарпаття була комуністична організація краю, яка виросла з створеної у 1920 р. Міжнародної соціалістичної партії Підкарпатської Русі.

Крайова комуністична організація Закарпатської України, що була складовою частиною КПЧ і за короткий час своєї діяльності завоювала небачений досі авторитет серед широких верств населення, перетворилась у визнаного вождя і керівника трудящих у боротьбі проти імперіалістичної окупації Закарпаття, за Радянську владу і за возз'єднання з Радянською Україною. Внаслідок всеохоплюючої діяльності комуністичної організації, підкреслював М. Скрипник, в національному відношенні, в національному почутті населення Закарпатської України настала цілковита революція. Вперше за всю свою трагічну історію вони виразно усвідомили себе як частину української нації [3, 218—219]. У своїй передмові до книги О. Бажана «Закарпатська Україна» він дуже образно писав про цей історичний момент в житті українців Закарпаття: «Серед гір Закарпатської України є давним-давно згаслий вулкан «Вигорлят». Уже він багато тисяч років не виявляє ніякої вулканічної діяльності. На його схилах доценту спролетаризовані й до пауперизації зубожілі селяни важкою працею виробляють золото деревообробної промисловості і виготовляють шляхетське токайське вино для гастрономів цілої Європи. Але внутрішня вулканічна сила землі останніми часами розбурхала багато давним-давно заснувших вулканів.

Імперіалістична війна і вулкан пролетарської революції розбудили внутрішні сили закарпатської трудящої людності» [9, 146].

М. Скрипник захоплювався успіхами комуністичної організації Закарпатської України в розгортанні революційної боротьби трудящих за їх соціальне і національне визволення. Разом з В. Затонським, Д. Мануїльським та іншими визначними діячами КП(б)У він постійно підтримував безпосередній контакт з закарпатськими комуністами. М. Скрипник був першим марксистським дослідником історії Закарпаття, часто виступав з теоретичними статтями на шпальтах комуністичної газети Закарпаття «Карпатська правда», в яких пристрасно пропагував марксистсько-ленінське вчення, допомагав місцевим комуністам виробленню ленінської стратегії і тактики. Він піддав справедливій критиці К. Крейбіха [3, 206, 239, 240] та інших керівників КПЧ, які певний час займали неправильну лінію в національному питанні, в муках розставалися з соціал-демократичною ідеологією [9, 170, 178—179, 184]. При цьому він вказав, що керівництву КПЧ необхідно приділяти більше уваги до потреб

населення Закарпатської України, стати дійсним керманічем його революційної національно-визвольної боротьби. На V з'їзді КПЧ, який відбувся в лютому 1929 р., чехословацькі комуністи дали рішучу відсіч Бубніку, Ілеку, Болену, Крейбіху та іншим колишнім керівникам партії, виробили нову революційну лінію, твердо стали на ленінський ґрунт в національному питанні [3, 298—299].

Революційна боротьба народних мас у буржуазній Чехословаччині весь час наростала. І коли ще не так давно, зазначав М. Скрипник, українські робітники і селяни Закарпаття не бачили реального виходу з важкого соціально-економічного становища, покійно терпіли національний гніт, то під впливом визвольних ідей соціалізму і завдяки діяльності комуністичної організації краю, натхненні прикладом визвольної боротьби трудящих Радянської України, вони нарешті усвідомили свої класові національні інтереси і зробили висновок: національне відродження і вихід із злиднів може відбутися тільки шляхом соціалістичної революції і встановлення диктатури пролетаріату. Комунізм і національно-визвольний рух трудящих на Закарпатській Україні, з задоволенням писав М. Скрипник, йшли пліч-о-пліч [1, 222—224].

Комуністична організація краю єдина з усіх існуючих тоді в ньому партій зверталась до народу на його рідній мові, активно боролася за піднесення життєвого і культурно-освітнього рівня трудящих. Яскравим показником зростання впливу Комуністичної партії на широкі народні маси були наслідки виборів до місцевих органів влади, проведених у вересні 1931 р. Порівняно з останніми виборами до парламенту 1929 р. кількість голосів, поданих за комуністів на Закарпатті, збільшилась на 50 процентів [4, 164].

КПЧ стала найбільш впливовою партією в країні. Найбільш революційною була Закарпатська Україна, в якій комуністична організація успішно боролася за створення єдиного фронту трудящих. Завдяки революційній роботі партії широкого розмаху набрали виступи трудового селянства. Революційність селян М. Скрипник бачив ще в 1924 р. у статті «Перемога Комуністичної партії Закарпатської України» він писав, що «українські селяни Закарпаття виявились такими ж поганими прибічниками буржуазії, як і селянство Української Радянської Соціалістичної Республіки... Селянський рух йде за проводом комуністичної партії; за загарбання й національне пригнічення селяни відповідають комуністичною мовою» [5].

В дусі рішень Комуністичного Інтернаціоналу комуністична організація Закарпаття розгорнула кампанію, в ході якої, поряд з викриттям загарбницької і експлуататорської політики чеської буржуазії, роз'яснювала, що народ Закарпаття є невід'ємною частиною великого українського народу.

Характеризуючи наслідки діяльності комуністичної організації Закарпатської України, М. Скрипник підкреслював, що вона «дійсно керує життям і боротьбою трудящого населення» за його соціальне й національне визволення, здійснює правильну ленінську лінію в національному питанні і своєю діяльністю охопила всіх трудящих [1, 230]. Вона вперше від імені цього населення заявила, що настав кінець всіляким буржуазним інсинуаціям навколо мовного питання на Закарпатській Україні.

Знаменно, що на конференції, яка відбулася 20—21 листопада 1926 р. в Ужгороді, комуністична організація прийняла історичну резолюцію, в якій говорилось: «Ми є частина українського народу, розмовляємо тією ж самою мовою, що весь сорокамільйонний український народ» [8, 184].

Як бачимо, результати її діяльності були наявні,— вони увінчалися успіхами. «Українське населення Закарпаття,— з радістю писав М. Скрипник,— зараз дійсно визнає себе українським...» і далі: «Я не знаю, як називати це явище інакше, як не відродженням національності Закарпатської України» [1].

На прикладі Закарпатської України М. Скрипник констатував винятковий історичний факт відродження національних меншостей в умовах капіталізму, з'ясував причини появи цього процесу.

Але він не підносив його у ранг всезагальності, не виводив з цього поодинокого випадку загальної закономірності. В цьому він виявив діалектичний, конкретний підхід до об'єктивної дійсності. З прикладу національного відродження українців на Закарпатті,— підкреслював М. Скрипник,— не можна «визнати, щоб такий був загальний закон для сталих сучасних імперіалістичних країн, закон, що згідно з ним буцімто національні меншості, життям штовхані й ведені, і буде приведено до національного відродження» [6]. Він вказував на винятковість, специфіку в становищі населення Закарпатської України порівняно до того стану, в якому, наприклад, перебували національні меншості Франції та інших європейських країн. Для цих старих європейських держав, справедливо зазначав він, був притаманний єдиний капіталістичний ринок з однотипним економічним укладом, а їх населення становило інтегральну цілісність. До того ж нацменшості в них були дуже близькі походженням і мовою до домінуючої нації.

Природно, що в зв'язку з такими об'єктивними чинниками процес асиміляції серед них відбувався швидко і був неминучий.

Своєрідна і діаметрально протилежна була картина на Закарпатській Україні. Цей клаптик української землі на протязі віків був, так би мовити, яблуком незгод серед чужоземних держав, переходив із рук в руки від одних до інших загарбників. Економічний уклад його був «багатоповерховим». Буржуазні суспільні відносини співіснували з сильними феодалними пе-

режитками, а в окремих місцях наявні ще були патріархальні порядки первіснообщинного ладу. Місцеве населення було однорідним, у національному і мовному відношенні споріднене з бурхливим морем в Галичині й Великій Україні. Кожен із агресорів намагався насильно навернути його в свою віру, безжалісно топтав його національну душу. Всі вони свідомо гальмували розвиток національної свідомості у цієї закинутої з волі долі частини українського народу. Чужоземці намагалися прищепити нашим закарпатським побратимам плебейську думку про їх неповноцінність, їхню нездатність до самостійного розвитку. Будь-який рух за поліпшення матеріальних умов свого існування, за збереження своєї самобутності жорстоко придушувався загарбниками.

Але під впливом пролетарської революції в Росії українці Закарпаття рішуче піднялися на боротьбу проти поневолювачів за своє національне і соціальне визволення, за возз'єднання з усім українським народом.

М. Скрипник уважно стежив за революційними подіями на Закарпатті і як представник Комінтерну давав керівні вказівки комуністичній організації краю щодо розгортання боротьби трудящих за національне й соціальне визволення. Він повсякчасно роз'яснював народним масам, що національно-визвольний рух проти чужоземних, загарбників не може бути для них самоціллю, що національне гноблення є складовою частиною класового гноблення всіх трудящих, що необхідно вести боротьбу проти експлуататорів спільно з робітниками і селянами Чехії, Словаччини та інших національностей. У своєму відкритому «Листі до закарпатських робітників і селян з Великої України» М. Скрипник писав: «У робітників, в усіх пригноблених трудящих, хоч якою мовою вони не говорили б, єдиний тягар, єдиний ворог — це капіталізм, а єдине — це соціально-визвольна робота. Той, хто гадає про єдиний фронт лише в національному масштабі, той ще не комуніст, не більшовик, той ще стоїть на половині, на національному ґрунті... Шлях пролетарів — то єдиний шлях пролетарів усіх мов, усіх націй» [6]. Він був поборником єдиного фронту трудящих всіх націй проти єдиного міжнаціонального фронту буржуазії.

Краткое содержание

В данной статье излагается разработка Н. А. Скрипником проблемы малых народов, рассматриваются перспективы их развития при капитализме и социализме.

На примере украинского населения Закарпатья он в убедительной и яркой форме показал трагическое положение национальных меньшинств в условиях капитализма, когда перед ними было два пути: вымирания или ассимиляции с господствующей нацией.

Иная перспектива открылась перед населением Закарпатской Украины

после Великой Октябрьской социалистической революции. Под руководством Коммунистической партии оно пошло по пути борьбы за социальное и национальное освобождение, за воссоединение с Советской Украиной.

ЛІТЕРАТУРА

1. «Більшовик України», 1928, № 1(2).
2. Е. Вепеш. Reč o Problemi podkarpatoruskému. Praha, 1934.
3. История Коммунистической партии Чехословакии. М., 1962.
4. «Коммунистический Интернационал», 1932, № 8—9.
5. «Комуніст», 1924, 23 березня.
6. «Карпатська правда», 1926, 14 листопада.
7. И. Н. Мельникова. Как была включена Закарпатская Украина в состав Чехословакии.— Ученые записки Института славяноведения. Т. III. М., 1951.
8. М. Скрипник. Статті й промови. Т. II, ч. I, 1929.
9. М. Скрипник. Статті й промови. Т. II, ч. II.
10. Ю. Ю. Сливка. Революційно-визвольна боротьба на Закарпатті в 1929—1937 рр. К., 1960.
11. Українська Радянська Енциклопедія. Т. 9.

ДО ПИТАННЯ БОРОТЬБИ КОМУНІСТИЧНОЇ ПАРТІЇ ЗА ЛЕНІНСЬКИЙ ЕТАП У РОЗВИТКУ МАРКСИСТСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ НА УКРАЇНІ В ПЕРІОД ПЕРЕХОДУ ВІД КАПІТАЛІЗМУ ДО СОЦІАЛІЗМУ

Розвиток Радянської країни у період переходу від капіталізму до соціалізму відбувався в умовах гострої класової боротьби. Ця боротьба, що зумовлювалась наявністю в країні залишків експлуататорських класів та підступними діями міжнародного капіталу, породжувала різні ухили в галузі політики, ідеології, знаходила своє відображення в теорії, зокрема в філософії.

Необхідною умовою для завоювання перемоги соціалізму була боротьба партії за чистоту марксистсько-ленінської теорії. Саме в цей період досягнуто успіхів не тільки в господарсько-політичному житті країни, але й духовному розвитку народу, отримано вирішальні перемоги на всіх ділянках ідеологічного фронту — філософії, політичної економії, історії, літературознавстві. В наполегливій боротьбі проти буржуазної ідеології та ідеалізму, проти різних відтінків опортунізму та вульгаризаторства зміцнювались позиції марксистсько-ленінської філософії.

Важливе значення для розвитку марксистської філософії мала боротьба партії та філософів-марксистів проти механістичного ухилу від діалектичного матеріалізму та формалістичного, який отримав пізніше назву «меншовиствующий ідеалізм». Найбільш небезпечною тенденцією з боку обох ухилів була недооцінка, а іноді і пряме ігнорування ленінської теоретичної спадщини, нерозуміння ленінського етапу в розвитку марксизму.

Початок механістичному ухилові в радянській філософії у 1918—1921 рр. поклав О. Богданов. Окремі виступи механістів відносяться до 1921—1923 рр. Більш повно механіцизм заявив про себе під час філософської дискусії 1924—1929 рр. Його представники Л. Аксельрод-Ортодокс, В. Сараб'янов, А. К. Тімірязев, І. І. Скворцов-Степанов, А. І. Вар'яш та інші — вважали, що в сучасних умовах філософію можна замінити положеннями й висновками конкретних наук, що «...матеріалістична філософія для марксистів — останні і найзагальніші висновки сучасної науки» [18, 57]. Говорячи, що «наука са-

ма собі філософія», вони тримали курс на ліквідацію марксистської філософії, скочуючись до позитивізму. Силкуючись очистити діалектику Маркса від нібито властивого їй гегельянства, не розуміючи суті матеріалістичної діалектики, вони твердили, що ...в даний час діалектичне розуміння природи конкретизується саме як механістичне розуміння». Механісти вважали універсальними закони і принципи механіки, прагнули застосувати їх до пояснення всіх явищ природи і суспільства, зводили вищі складні форми руху матерії до механічної форми руху [18, 26, 68]. Вченню діалектичного матеріалізму про єдність і боротьбу протилежностей механісти протиставляли «теорію рівноваги», «організаційну науку» про гармонію і примирення суперечностей [3, 242] тощо.

Більшість радянських філософів засудили помилки механістів, їх погляди були розкритиковані під час філософської дискусії 1924—1929 рр., а також в пресі. У квітні 1929 р. II Всесоюзна конференція марксистсько-ленінських науково-дослідних закладів зазначила у своєму рішенні, що механіцизм, проводячи по суті боротьбу проти філософії марксизму-ленінізму, є «справжнім відходом від марксистсько-ленінських філософських позицій» [13, 194].

В боротьбі проти механістів значну роль відіграла керівна група журналу «Под знаменем марксизма» (А. Деборін, М. Карев, Я. Стен). Проте останні також допускали помилки, суть яких проявлялась у нехтуванні принципу партійності філософії, відриві теорії від практики, недооціненні діяльності В. І. Леніна як філософа-теоретика, нерозумінні значення ленінського етапу, як нового вищого ступеня в розвитку філософії марксизму [15, 279]. М. Карев, наприклад, писав, що «більше за все Ленін був би здивований, коли б йому сказали, що він відкрив нову еру в марксизмі» [10, 241].

Нерозуміння ленінського принципу партійності філософії призвело до того, що послідовники А. М. Деборіна не могли чітко розмежувати матеріалістичної діалектики від ідеалістичної діалектики Гегеля, марксистської філософії від попередніх філософських систем, трактували діалектичний матеріалізм, як звичайний «синтез» діалектики Гегеля з матеріалізмом Фейєрбаха [11, 21]. Помилки характерні для групи Деборіна допускалися і представниками цього ухилу на Україні — Г. Рохкіним, В. Юринцем, П. Демчуком та ін. [9, 260].

Відступи і збочення від послідовних принципів марксистсько-ленінської теорії з боку А. М. Деборіна і його прибічників були піддані гострій критиці під час філософської дискусії 1929—1931 рр. Велике значення в боротьбі за чистоту марксистсько-ленінського світогляду мала постанова ЦК ВКП(б) від 25 січня 1931 р. «Про журнал «Под знаменем марксизма»» [12]. Значну допомогу працівникам ідеологічного фронту України

надала постанова ЦК КП(б)У від 23 червня 1931 р. «Про роботу Українського інституту марксизму-ленінізму» [14, 9].

Досліджуючи основні напрями боротьби партії проти перекинувань марксистської філософії, необхідно зазначити, що в літературі 30-х років були допущені перегиби. Радянським філософам, які допускали помилки в питаннях теорії, але йшли в єдиному строю з робітничим класом і його партією, чіпляли політичні ярлики «ворога народу», «запеклого контрреволюціонера» і навіть «озвірілого фашиста». В умовах культу особи це привело до того, що було безпідставно репресовано цілий ряд відданих радянській владі людей. Нині партія засудила ці грубі порушення ленінських норм партійного життя і соціалістичної законності.

Філософські дискусії та постанови ЦК ВКП(б) та ЦК КП(б)У допомогли українським філософам розібратися в ідейній боротьбі того часу. По-перше, увага українських філософів, як і філософів всього Союзу, зосереджувалась на дослідженні ленінського етапу як нового, вищого етапу в розвитку марксизму. По-друге, увага радянських філософів зосереджувалась на опрацюванні актуальних проблем перехідного періоду, на філософському осмисленні суспільних процесів, зв'язаних з побудовою соціалізму, посиленням боротьби з буржуазною ідеологією. Значна робота була проведена українськими філософами по викриттю ідеології міжнародного опортунізму, а також «теорій» українських буржуазних націоналістів. Ці питання розглядали у своїх працях чимало науковців і керівних діячів Центрального Комітету Комуністичної партії України М. О. Скрипник, В. П. Затонський, Д. З. Мануїльський, О. Г. Шліхтер та інші.

М. О. Скрипник відіграв визначну роль в справі пропаганди марксизму на Україні. У своїх працях, у виступах на філософських дискусіях він неодноразово вказував, що процес розвитку філософії повинен ґрунтуватись на основі глибокого вивчення ленінської філософської спадщини, яка є могутньою зброєю радянських людей в боротьбі за побудову соціалістичного суспільства. Визначаючи місце марксистсько-ленінської філософії в умовах будівництва соціалізму, значення ленінського етапу в розвитку філософії марксизму, необхідність боротьби проти ухилів у філософії, М. О. Скрипник на січневій дискусії 1931 р. говорив: «...На даному етапі пролетарської боротьби, коли ми проводимо будівництво соціалізму, філософія не може існувати в теоретичних емпіріях, а стає безпосередньо знаряддям партії... Філософія є справа пролетарської боротьби і тепер не може бути інша як революційна, не може бути інша як ленінська, не може бути інша як партійна, як комуністична...» [16, 33—34]. Він особливо наголошував на принципі партійності марксистської філософії, відзначав, що завдання розробки проб-

лем ленінського етапу є основною програмою всієї діяльності радянських філософів України. У статті «Ленін як учений» М. Скрипник виступив проти всіх тих, хто намагався довести, що вождь пролетаріату є лише практиком, а не теоретиком. Відстоюючи новий, ленінський етап у марксистській філософії, він зазначав, що кожне теоретичне положення В. І. Леніна було пов'язане з революційною боротьбою робітничого класу. «Найабстрактніші теорії Ленін брав не самі по собі, не самі для себе, а брав їх в аспекті пролетарської визвольної боротьби» [17, 16]. Разом з тим М. О. Скрипник доводив, що практична і теоретична діяльність В. І. Леніна органічно пов'язані між собою і виступають як єдине ціле. «Великий керівник грандіозних боїв пролетарської революції, великий організатор широких мільйонних мас, Ленін водночас був представником наукової думки, представником революційного марксизму... Ленін є представник нової епохи пролетарської боротьби, він розробив для пролетаріату нові галузі науки, що ними пролетаріат користувався в боротьбі і, ними керуючись, надалі переможе» [17, 22]. М. О. Скрипник підкреслював, що В. І. Ленін не тільки захищав пролетарську науку від будь-яких опортуністів і її відкритих ворогів, але й творчо розвивав марксизм, збагачував новими положеннями діалектичний та історичний матеріалізм, економічне вчення К. Маркса і теорію наукового соціалізму, «прокладаючи цілком нові шляхи в науці» [17, 14].

Активну боротьбу за утвердження ідеї ленінського етапу провадив академік В. П. Затонський. У праці «Соціалістичне будівництво і хімія», критикуючи буржуазних філософів, які приховували свою партійність, він зауважував, що коли мова йде за «якусь чисту науку», то це завжди «підозріло пахне». «Ми,— писав Затонський,— підходимо до науки з соціальним замовленням ...ми вимагаємо від теорії, щоб вона освітлювала шляхи практики, щоб вона вела її» [4, 85]. Сила Комуністичної партії, вказував він, полягає в тому, що партія керується науковою теорією марксизму.

У цій же праці Затонський підкреслював, що Комуністична партія ворожа як «повзучому емпіризмові», так і гелертерському академізму. В зв'язку з цим він критикує механістів, які не враховували якісних особливостей різних форм руху матерії і зокрема механістичні висловлювання Троцького, який зводив фізіологічні процеси до хімічних, а останні — до механічних. «Хімію,— писав Затонський,— не тільки безпосередньо до механіки не можна звести, але взагалі таке уявлення про науку є неправильне. Спускаються з ока якісні особливості. Тепер, після такого глибокого проникнення в таємниці природи як теорія квант, хвильова механіка, електрони та ін.— смішно думати, що ми можемо всі ці явища пояснити механічно. Це могли думати Лукрецій і Епікур, тоді, коли про електрони, про магне-

тизм поняття не мали, а тепер такий погляд є принаймні реакційний. Пояснити механічно дуже багатьох явищ природи не можна, через те старинний механістичний матеріалізм виявляється безсилий, крім того, коли дане явище пояснити неможливо, значить, відкриваються двері з потилиці всякому ідеалізмові аж до свободи волі, господа бога і всякої акаузальності» [4, 90].

Затонський зазначає, що існує й інша категорія спрощенців. Це представники ідеалістичних перекирчуень діалектики. У них усе нібито вірно, «ультрадіалектично». Але, користуючись термінологією діалектичного матеріалізму, вони зводять діалектику до звичайного шаблону, за допомогою якого обробляється перша-ліпша тема. А тому ці автори пишуть про все, навіть про те, чого вони не розуміють. Діалектика в них виступає як якась «магія формул». Проте, як цілком вірно говорить Затонський, це «...не марксизм, не діалектика, а софістика і найчистіша спекуляція в прямому філософському і в переносному життєвому розумінні» [4, 90].

Визначну роль у захисті ленінської філософської спадщини відіграли праці та виступи на дискусіях М. Б. Мітіна [8], П. Ф. Юдіна [20], Р. С. Левіка, Я. С. Блудова, М. О. Логвина та інших.

Так, М. Логвин у статті «До питання про ленінський етап розвитку діалектичного матеріалізму», говорячи за те нове і особливе, що вніс Ленін до загальної скарбниці марксистської філософії, відзначав, що «боротьба за ленінський етап розвитку діалектичного матеріалізму перетворилася на боротьбу за партійне, більшовицьке розуміння ленінського етапу в розвитку всіх галузей марксистської теорії» [6, 166] — філософії, політекономії, наукового соціалізму. Він вказував також, що немає жодного питання діалектичного та історичного матеріалізму, де б Ленін не сказав нового та особливого.

Радянські філософи зосереджували увагу на аналізі актуальних питань перехідного періоду, осмисленні суспільних процесів, пов'язаних з побудовою соціалізму. В журналах «Більшовик України», «Прапор марксизму-ленінізму» було вміщено чимало статей, безпосередньо присвячених практичним і теоретичним проблемам переходу від капіталізму до соціалізму, питанням диктатури пролетаріату, класам і класовій боротьбі, критиці «лівих» та «правих» ухильників на ці питання [19].

Теоретичним і практичним проблемам будівництва соціалізму в нашій країні присвятив працю «На шляху до безкласового суспільства» Д. З. Мануїльський. На основі положень класиків марксизму автор характеризував соціалізм як першу фазу комунізму і відзначав, що на даному етапі розвитку Радянська держава в особі диктатури пролетаріату ще не відмерла і відіме не скоро. Вона — головне знаряддя будівництва соціалізму. Перехідний період, що характеризувався гострою класо-

вою боротьбою, мав кілька етапів: військовий комунізм, неп, індустріалізацію, розгорнутий наступ соціалізму. В результаті вірної політики Комуністичної партії, ламаючи опір ворожих класових сил, СРСР завершив будівництво фундаменту соціалістичної економіки і міцно закріпився на соціалістичному шляху. Наша країна йде до безкласового суспільства — комунізму, шлях до якого лежить через «всебічне зміцнення пролетарської диктатури». Остання за тих умов — не тільки знаряддя насильства, але і основна база, що створювала необхідні умови для відмирання держави у майбутньому [7, 25, 29].

Після постанов ЦК ВКП(б) і ЦК КП(б)У радянські філософи більше уваги приділяють дослідженням проблем матеріалістичної діалектики. Виступаючи під час січневої дискусії 1931 року, член ЦК КП(б)У президент ВУАМЛІНу О. Г. Шліхтер говорив, що філософія марксизму і вирішальна в ній матеріалістична діалектика є могутньою зброєю нашої партії, що В. І. Ленін на протязі всієї своєї діяльності вчив, як потрібно зберігати цю зброю [9, 4]. Велике значення для розвитку проблем діалектики мала публікація у 1929—1930 рр. «Філософських зошитів» В. І. Леніна. У зв'язку з виходом в світ «Філософських зошитів» на Україні було опубліковано понад 20 праць, де розглядалися питання матеріалістичної діалектики. Філософи того періоду підкреслювали, що «Маркс і Енгельс врятували з німецької ідеалістичної філософії свідому діалектику, перенісши її в матеріалістичне розуміння природи та історії. Тут йшлося, звичайно, не про механічне перенесення, а про корінне матеріалістичне перероблення гегелівської діалектики, але це саме був єдиний історичний шлях врятування її в революційному значенні як найціннішого здобутку всього попереднього філософського розвитку» [2, 82]. Ленінській ідеї єдності діалектики, логіки і теорії пізнання присвятив свою роботу А. Сараджев. Він наголошував на тому, що теорія пізнання не тільки описує форми мислення, але й аналізує питання про відповідність людського мислення буттю. В такому розумінні логіка збігається з теорією пізнання. Матеріалістична діалектика, як найбільш універсальне вчення про розвиток природи, людської історії та мислення збігається з теорією пізнання.

Після дискусії та постанов ЦК ВКП(б)У та ЦК КП(б)У українські філософи почали приділяти більше уваги критиці ідеалістичної філософії, зокрема неогегельянства, представники якого Дж. Джентіле, Р. Кронер, Б. Кроче, А. Ліберт і ін. всіляко використовували реакційні сторони вчення Гегеля для виправдання політики імперіалізму і боротьби проти марксистської філософії. Автори статті «До 100-х роковин смерті Гегеля» — Я. Блудов, Р. Левін, С. Семковський підкреслювали той факт, що неогегельянці з філософської спадщини Гегеля брали те, що

їм до вподоби — «Ідеалістичне освячення Гегелем буржуазної держави» [2, 81]. У статті вірно зазначалось, що неогегельянці поєднують реакційні моменти вчення Гегеля з суб'єктивно-ідеалістичною, волюнтаристичною філософією А. Шопенгауера і Ф. Ніцше, що неогегельянство виступає як теоретичне обґрунтування фашизму. «Метод матеріалістичної діалектики, власне, й являє собою вигострену філософську зброю комунізму. І саме на боротьбу з цією зброєю пролетаріату виступає фашистське «неогегельянство», в його найважливіших розгалуженнях, від лейб-філософа Мусоліні-Джентіле до наймізерніших кантогегельянців соціал-фашизму» [2, 83].

Українські філософи виступали проти ревізії марксистської філософії з боку опортуністів II Інтернаціоналу. В статті «Каутський в боротьбі з діалектичним матеріалізмом» М. Юшманов справедливо відзначав, що «...розрив теорії і практики, філософії і політики червоною ниткою проходить через усі роботи Каутського і інших «ортодоксів» II Інтернаціоналу. Каутський, як і інші опортуністи, перекручує марксизм, витравляє з нього все революційне і, передусім, душу марксизму—матеріалістичну діалектику» [21, 89]. Пристосування економічних, філософських і політичних поглядів до буржуазного лібералізму, відзначав М. Юшманов, «проводилось під прапором зовнішнього визнання марксизму» [21, 88], а філософською основою праць Каутського є еклектичне сполучення Канта з Махом в дусі англійського позитивізму XIX ст.

Критиці праці Каутського «Матеріалістичне розуміння історії» (друга частина якої вийшла в світ у 1927 р.) приділяє увагу М. Колташов у статті «Методологія каутскіанства». Викриваючи філософську основу писанини Каутського, М. Колташов зазначав, що ця писанина є ні що інше «як еклектичне сполучення дюрінгівського вульгарного, механістичного матеріалізму, кантівського агностицизму, гегелівського ідеалізму». Причому, все це на словах схоже на марксизм, а на ділі, як пише автор, має свою мету — заперечити класову суть марксистського вчення «зробити його сприйнятним для буржуазії» [5, 75].

Якщо в питаннях філософії Каутський стоїть на кантіанських позиціях, то в питаннях суспільного розвитку — на позиціях вульгарного матеріалізму, біологізму, суб'єктивного ідеалізму. М. Колташов критикує загальний і універсальний закон «біологічного пристосування до оточення», який Каутський брав за основу суспільного розвитку, викриває ревізію марксизму Каутським в питаннях класів, класової боротьби, диктатури пролетаріату. Побудувати комуністичне суспільство, відзначав автор, можна тільки через революційне повалення капіталізму. Що ж стосується Каутського, то він ігнорував вчення класиків марксизму з цього питання і тлумачив про якесь мирне спів-

робітництво пролетаріату з буржуазією, про якесь мирне врос-тання капіталізму в соціалізм [5, 82, 83, 90].

Радянські філософи критикували теорії українських буржуазних націоналістів Донцова, Чижевського, Мірчука, ідеологія яких була пройнята зв'язною ненавистю до УРСР, марксистської філософії, викривали фальсифікацію буржуазними націоналістами історії розвитку філософії і заперечення ними розвитку матеріалізму на Україні [1, 197]. Вони довели, що ідеологія «новітнього націоналізму» захищає інтереси дрібнобуржуазних верств західноукраїнського суспільства і в першу чергу куркульства. Було спростовано безпідставні фальсифікаторські твердження Донцова і йому подібних про те, що українці є селянською нацією, яка має значні дрібнобуржуазні тенденції, і це, мовляв, зближує маси українського селянства не з пролетаріатом, а з буржуазією. Українські філософи показали антипролетарську, антидемократичну суть писанини українських буржуазних націоналістів.

Таким чином, в період переходу від капіталізму до соціалізму радянські філософи під керівництвом партії вели боротьбу за ленінську філософську спадщину проти її механістичних та ідеалістичних перекручень. В результаті великої ідеологічної роботи партії увага радянських філософів була зосереджена на опрацюванні важливих проблем ленінського етапу. По-перше, розкривалась сутність ленінського етапу в філософії марксизму, вклад В. І. Леніна в розвиток матеріалістичної діалектики та інше. По-друге, увага радянських філософів була зосереджена на опрацюванні актуальних проблем перехідного періоду, посиленні боротьби з буржуазною ідеологією, викритті капітулянтської ідеології лівих та правих ухильників ідеології міжнародного опортунізму. Гострій критиці піддавались і «теорії» українських буржуазних націоналістів Д. Донцова, Д. Чижевського.

Краткое содержание

Классовая борьба в период перехода от капитализма к социализму в СССР порождала различные уклоны в области политики и теории. В философии основными из них были попытки механистической и формалистической, получившей название «меньшевистствующий идеализм», ревизии марксистской философии. Подобные извращения были вскрыты и разоблачены в период философских дискуссий середины 20-х и начала 30-х гг. Решающую роль в идейной борьбе партии за торжество ленинизма сыграло постановление ЦК ВКП(б) от 25 января 1931 г. «О журнале «Под знаменем марксизма»». Критика этих уклонов имела большое значение для дальнейшего развития марксистской философии мысли, для популяризации философского наследия В. И. Ленина, для обоснования нового, ленинского этапа в развитии диалектического и исторического материализма. Статья освещает некоторые вопросы идейной борьбы Коммунистической партии за ленинское теоретическое наследие на Украине в переходный период от капитализма к социализму.

1. Я. Білик. Філософія українського фашизму.— «Прапор марксизму-ленінізму», 1932, № 5—6.
2. Я. Блудов, Р. Левік, С. Семковський. До 100-х роковин смерті Гегеля.— «Прапор марксизму-ленінізму», 1932, № 1.
3. А. Богданов. Всеобщая организационная наука (Тектология). Ч. III, изд. второе. Л.—М., Изд-во «Книга», 1929.
4. В. П. Затонський. Соціалістичне будівництво і хімія.— «Більшовик України», 1932, № 19—20.
5. М. Колташов. Методологія каутскіанства.— «Прапор марксизму-ленінізму», 1932, № 4.
6. М. Логвин. До питання про ленінський етап розвитку діалектичного матеріалізму.— «Прапор марксизму-ленінізму», 1932, № 2—3.
7. Д. З. Мануїльський. На шляху до безкласового суспільства. Харків, 1932.
8. М. Б. Мітін. До підсумків філософської дискусії. Харків—Київ, 1931.
9. Зб. «Поворот на філософському фронті». Партвидав «Пролетар», Харків—Київ, 1932.
10. «Под знаменем марксизма», 1924, № 4—5.
11. «Под знаменем марксизма», 1927, № 2—3.
12. «Под знаменем марксизма», 1930, № 10—12; Див. також зб. «О партийной и советской печати». М., 1954.
13. «Прапор марксизму», 1929, № 4.
14. «Прапор марксизму-ленінізму», 1931, № 1—2.
15. Зб. «Разногласия на философском фронте». М.—Л., 1931.
16. М. Скрипник. За ленінську філософію.— «Більшовик України», 1931, № 6.
17. М. Скрипник. Ленін як учений.— «Прапор марксизму», 1928, № 3.
18. И. Степанов. Исторический материализм и современное естествознание. М., Госиздат, 1925.
19. О. Шліхтер. Ліквідація класів в світлі настанов XVII партійної конференції.— «Більшовик України», 1932, № 3—4.
20. П. Ф. Юдин. Борьба на два фронта и гегелевская диалектика.— «Под знаменем марксизма», 1931, № 11—12.
21. М. Юшманов. Каутський у боротьбі з діалектичним матеріалізмом.— «Під марксо-ленінським прапором», 1936, № 2.

ЕВОЛЮЦІЯ КАТЕГОРІЙ АНАЛІЗУ І СИНТЕЗУ В АНТИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ

Одним з важливих завдань логіки наукового пізнання є дослідження еволюції наукових категорій в процесі історичного розвитку науки, філософії і логіки. Крім спеціально історичного інтересу, таке дослідження має велике значення і тому, що воно дозволяє з'ясувати необхідність тих чи інших категорій в арсеналі наукового пізнання, а також глибше проникнути в їх зміст, розкрити їх сутність.

Сказане повністю стосується категорій аналізу і синтезу. В даній статті робиться спроба прослідкувати розвиток категорій аналізу і синтезу у філософії рабовласницького суспільства.

Буржуазна історія філософії і логіки пов'язує генезис категорій аналізу і синтезу з старогрецькою філософією. Як правило, «винахідником» аналітичного і синтетичного методів проголошується ідеаліст Платон [див. 8, 6—7; 10, 31]. Однак історія розвитку науки, філософії і логіки незаперечно свідчить про те, що ця точка зору не відповідає дійсності. Категорії аналізу і синтезу вперше виникли в стародавній Індії на ранніх етапах розвитку філософської думки.

Як відомо, колискою філософської думки були рабовласницькі держави Стародавнього Сходу Єгипет і Вавилон. Її перші кроки були відображені в таких найстаріших літературних творах, як «Пісня арфіста», «Бесіда розчарованого із своєю душею», «Бесіда пана з рабом».

Староєгипетські і старовавілонські джерела мають надзвичайну цінність для з'ясування процесу становлення наукової і філософської думки, яка тільки-но звільнялась від релігійно-містичних пут. Проте, оскільки в цей період власна філософська проблематика чітко ще не визначилась і не зазнала внутрішньої диференціації, ці джерела не мають (та й не можуть мати) будь-яких довідок про категорії аналізу і синтезу.

Іншої оцінки в плані досліджуваної нами проблеми заслуговують «Упанішади» — найстародавніші рукописи індійської теоретичної думки (перші десять з 108 упанішад були написані в період III—I тис. до н.е.). «Упанішади» являють собою первісні нариси філософських вчень Індії. Вони характеризуються

більш високим ступенем зрілості філософської думки порівняно з староегипетськими і старовавілонськими літературними джерелами. В них уже чітко визначилась протилежність матеріалістичного і ідеалістичного підходів до вирішення питань світогляду. Гносеологічна і логічна проблематика в них уже відокремилась від онтологічної. Це — дуже важливий крок у розвитку філософської думки.

«Упанішади» особливо цікаві тому, що в них вперше в історії філософії зустрічається термін «аналіз», який називається серед інших елементів людської свідомості. В «Антарейрі», найстарішій з упанішад, є такі слова: «Чуттєве сприйняття, сприйняття, створення ідей, поняття, розуміння, інтуїція, аналіз, думка, уява, відчуття, пам'ять, воля, здатність до вольового руху, воля до життя, жадання і самовладання — все це різні назви актів свідомості» [11, 214—215].

В наше завдання не входить з'ясування недоліків наведеного психологічного аналізу. Для нас важливо встановити те, що декілька десятків сторіч до нової ери філософська думка виділила *аналіз* як один з найважливіших процесів мислення.

При уважному читанні цитованого вище фрагмента може викликати подив відсутність в ньому *синтезу* в числі інших актів свідомості: аналіз без синтезу в такій же мірі немислимий, як і синтез без аналізу. На наш погляд, це непорозуміння обумовляється недосконалістю термінології «Упанішад». Цілком логічним було б вважати, що синтез в «Антарейрі» іменується терміном «думка». В тексті цей термін поставлено після аналізу і, крім того, думка—це синтетичне знання, яке вже склалось, сформувалось. На цих припущеннях ми повинні і зупинитись, оскільки, на жаль, в «Упанішадах» зміст понять аналізу і синтезу, як і інших гносеологічних і логічних понять, не розкривається.

В «Упанішадах» відбився той період еволюції філософської думки, коли категорії аналізу і синтезу лише зароджувались. Свій дальший розвиток вони знайшли у вченнях багатьох староіндійських філософських шкіл, що виникли пізніше. Представники цих шкіл відводили аналізу і синтезу визначне місце при вирішенні важливих питань гносеології і логіки.

Школи ньяя, вайшешіка, санхья вважали аналіз і синтез найважливішими необхідними засобами руху пізнання у сфері чуттєвості, засобами зв'язку чуттєвості з мисленням.

Представники цих шкіл розглядали сприйняття, умовивід, інтуїцію, пам'ять як джерела пізнання. Оскільки вони стояли на позиціях сенсуалізму, то за основу пізнання бралось сприйняття, під яким розумівся процес відбивання в свідомості людини при безпосередньому контакті, з'єднанні його органів чуття з об'єктом. Представники цих шкіл поділяли сприйняття на два ступені. На їх думку, в свідомості людини спочатку вини-

кає невизначене сприйняття (нірвікалпана), яке є відображенням об'єкта як певної індивідуальності поза зв'язком з іншими предметами і процесами, без визначення його специфіки і класу, до якого належить об'єкт. Це ще не знання в повному розумінні цього слова, а лише зачатки знання. В дальшому процесі сприйняття на допомогу органам чуття приходить мислення, предмет визначається у його зв'язках і відношеннях, і, таким чином, на основі невизначеного сприйняття формується визначене сприйняття (савікалпана) [12, 219—220].

Ньяя, вайшешіка і санкхья бачили відмінність між нірвікалпана і савікалпана ось у чому: 1) невизначене сприйняття є продуктом лише чуттєвості, в той час як визначене сприйняття — результат спільної дії чуттів і мислення; 2) перший ступінь сприйняття ще не пов'язаний з словом, в той час як результати другого ступеня знаходять свій вираз в судженні; 3) нірвікалпана ще не пов'язане з аналізом і синтезом, в той час як савікалпана є результатом аналізу і синтезу.

Перехід від першого ступеня сприйняття до другого, на думку представників ньайї, вайшешіки і санкхьи, здійснюється за допомогою аналізу (вікалпа) і синтезу (самкалпа). Завдання, що стоять перед аналізом, полягають в розчленуванні об'єкта на притаманні йому якості і їх вивченні. Синтез поєднує аналітично вичленені якості в єдиному образі предмета. Крім того, на синтез покладається завдання віднесення об'єкта до певного класу предметів.

Буддисти заперечували правомірність поділу сприйняття на два ступені, оскільки вважали його чистим продуктом чуттєвості [7, 124]. Виходячи з свого розуміння буття як вічного потоку, що складається з безкочного числа митьових переривчатих станів, буддисти розглядали кожне сприйняття як відбиток будь-якого об'єкта-моменту. На їх думку, сприйняття має виключно аналітичний характер, оскільки чуттєвість за своїм характером пасивна: вона лише відбиває дії зовнішнього світу, але не перетворює їх.

Зовсім інша роль відводилась в буддійській філософії мисленню. Вона вважала його активною, творчою стороною людського пізнання. Логічне мислення синтезує ланцюги моментів-сприйнять і проникає в сутність явищ, розкриваючи причинно-наслідкові зв'язки. Таким чином, у буддистів чуттєвість мала лише аналітичний характер, в той час як мисленню, крім аналізу, притаманний і синтез.

Часто буддистів називають аналітичними мислителями [11, 394; 12, 266]. Це пояснюється тим, що у своїй логіці буддисти виходили з закону причинно-наслідкових зв'язків, згідно з яким всі наступні явища визначаються тими, що їм передують. Тому буддисти вважали, що розкрити найбільш глибокі основи явищ, досягнути істини можливо, лише розкривши весь ланцюг при-

чинно-наслідкових зв'язків. Відповідно, ідучи від наслідку до причини, тобто користуючись аналітичним методом, вони будували ланцюги суджень.

В староіндійській філософії було поставлено і певним чином вирішено питання про співвідношення аналізу і синтезу. Більшість філософських шкіл виходило з необхідності взаємного зв'язку цих протилежних мислених процесів, оскільки аналіз є передумовою синтезу, а синтез — завершенням аналізу. В творах староіндійських філософів зустрічаються досить глибокі і нерідко дотепні міркування про необхідність вивчати предмети як аналітично, так і синтетично. Широко відомою є в індійській філософії історія про шістьох сліпих. Професор Радхакрішнан викладає її так: «Джайністам подобається наводити стару історію про шістьох сліпих, кожний з яких, прикладаючи руки до різних частин тіла слона, робив спробу описати цю тварину в цілому. Людина, яка торкнулася вуха слона, подумала, що це створіння нагадує махаюче крило; той, що держав його ногу, уявив, що він охоплює великий круглий стовп, і т. д. І тільки той, хто бачив ціле, сприйняв, що кожен з сліпих лише частково був правий» [11, 254]. Наведеною історією джайністи прагнули довести, що вивчення якостей (гун) ізольоване, у відриві однієї від другої, не дає знання предмета. Таке знання можливе лише при розгляді аналітично виділених якостей у їх єдності.

Таким чином, категорії аналізу і синтезу виникли на ранніх етапах староіндійської філософії. В процесі її розвитку зміст цих категорій збагачувався. Спочатку аналіз (розчленування предмета на якісні його ознаки) і синтез (поєднання виділених шляхом аналізу якостей) розглядались як операції мислення, що відіграють важливу роль в формуванні чуттєвих знань та їх логічної обробки (школи ньая, вайшешіка, санх'я). В дальшому, крім вищезазначеного змісту, терміни аналіз і синтез у філософії буддизму набувають й іншого змісту. Аналіз — це метод дослідження і разом з тим побудови доказу, при якому мислення іде від наслідка до причини. При синтетичному методі мислення іде від причини до наслідка.

У старокитайській філософії аналіз і синтез не стали об'єктом ретельного дослідження. Це пояснюється деякими загальними особливостями її розвитку. Філософія Стародавнього Китаю, яка виникла дещо пізніше ніж індійська філософія (початок I тисячоліття до н. е.), основну увагу приділяла дослідженню етико-політичних проблем. Питання теорії пізнання і логіки в працях старокитайських мислителів стоять на другому плані і, як правило, вирішуються разом з вирішенням етичних і політичних питань. Це зумовлювалось особливо гострою класовою боротьбою і складністю зовнішньополітичних умов Китаю тих часів. Старокитайська філософія не створила послідовно розвинутої системи логіки подібної, наприклад, до логіки ньайї і вайшеші-

ки. Проте у ній був поставлений і вирішувався цілий ряд важливих гносеологічних і логічних питань.

Центральною проблемою в логічних дослідженнях старокитайських філософів була проблема співвідношення імені (поняття) і визначеного ним об'єкта. При її вирішенні школою мінця і зокрема такими визначними представниками цієї школи, як Хуей Ші (близько 350—260 рр. до н. е.) і Гунсунь Луном (близько 325—250 рр. до н. е.), постало питання про аналіз і синтез як засоби вивчення дійсності.

Ідеалісти Хуей Ші і Гунсунь Лун для доказу своїх софізмів користувались багатьма логічними прийомами.

Хуей Ші надавав перевагу синтезу. Він ігнорував відмінність між предметами і явищами дійсності і бачив лише їх єдність. Хуей Ші відмовлявся, наприклад, розрізняти верх і низ, попереднє і наступне, просторові відмінності речей тощо. Світ, на його думку, являє собою недиференційовану єдність: «Всі речі рівні,— писав Хуей Ші,— вони ні короткі, ні довгі... у Всесвіті всі речі єдині» [15, 305].

Якщо методом Хуей Ші було зведення множини до єдиного, то метод Гунсунь Луна полягав у розчленуванні множини для збереження єдиного. Інакше кажучи, останній користувався однібічним аналітичним методом, і аналіз був його головною логічною зброєю.

Всі чуттєво сприймані речі Гунсунь Лун розглядав як сукупність безконечної кількості якостей (білизни, твердості тощо). На його думку, якості мають духовну природу, є виразом ідей. Вони існують самотійно, поза речами. На відміну від матеріальних речей, які характеризуються мінливістю, існування яких обмежено в часі, якості, будучи «проявами духа», вічні і незмінні.

Аналітизм Гунсунь Луна тісно пов'язаний з його ідеалізмом. Оскільки предмети є комплексами якостей, вічних духовних субстанцій, остільки пізнати світ можливо лише абстрагуючись від чуттєво-сприйманої видимості речей і поглиблюючись за допомогою аналізу в сутність їхніх якостей.

У Гунсунь Луна аналітизм був доведений до крайності, до абсурду. Кожну якість він розглядає як абсолютно самотійну, без зв'язку з іншими якостями. Саме тому Гунсунь Лун заперечував можливість розглядати в єдності властивості твердого і білого в камені. При цьому він посилався на аналітичні особливості органів чуття: «Зір не сприймає «твердого», а сприймає «біле» — це і є відсутність «твердого»; дотиком не сприймається «біле», а сприймається «тверде» — це і є відсутність «білого» [15, 319]; він заперечує правомірність говорити про «твердий і білий камінь», але згоден визнати існування «білого каменя» і «твердого каменя».

У філософії Гунсунь Луна досить своєрідно поєднуються

елементи об'єктивного і суб'єктивного ідеалізму. Якщо при аналізі співвідношення між твердим та білим він використовує суб'єктивно-ідеалістичні аргументи, то софізми «білий кінь не є кінь», «у курки три ноги», «у раба три вуха» та інші ґрунтуються на об'єктивно-ідеалістичному розумінні ним співвідношення між окремими, одиничними речами і загальними поняттями, універсаліями. Білий кінь не є кінь (це такою ж мірою стосується сірого, чорного тощо коня), тому що, на думку Гунсунь Луна, окрім конкретних, одиничних коней є ще самостійно існуюча їх духовна сутність — «кінь взагалі». Той, хто вважає, що білий кінь є кінь, забуває різницю між білим конем, пов'язаним з якістю «білий», з «конем взагалі», як духовним еталоном для всіх коней.

Методи аналізу і синтезу, які так широко і разом з тим односторонньо використовували Хуей Ші і Гунсунь Лун, не були розвинуті у їх працях. Ці софісти перетворили їх у засоби жонґлювання поняттями, засоби інтелектуальної еквілібристики і по суті дискредитували як методи наукового пізнання. Можливо саме тому моїсти (послідовники Мо-цзи), які піддали гострій критиці погляди Хуей Ші і Гунсунь Луна, в своїй теорії пізнання не віднесли аналіз і синтез до числа наукових методів. Такими вони вважали аналогію, індукцію та дедукцію.

Моїсти вбачали головну хибу софістів в тому, що ті підмінювали реальні предмети поняттями про ці предмети. Вони доводили неспроможність розриву цілого і частини і застосування на цій основі односторонньо аналітичного і односторонньо синтетичного методів. Ціле і частини невід'ємно пов'язані між собою, оскільки ціле складається з частин, а частини входять в ціле [14].

Таким чином, філософія Стародавнього Сходу поклала початок ґносеологічній і логічній проблематиці, зробила перші важливі кроки у вивченні закономірностей процесу пізнання. Вона звернула увагу на протилежність чуттєвого і раціонального в пізнанні, виділила поняття, судження і умовивід як основні форми мислення. Староіндійські і старокитайські філософи багато уваги приділяли дослідженню засобів пізнання дійсності і досягли в цьому значних успіхів. Вони вичленили і вивчили і вперше спробували свідомо використати на практиці аналіз, синтез, індукцію, дедукцію, аналогію та інші методи наукового пізнання дійсності. Ці успіхи стали можливими лише завдяки розвитку астрономічних, математичних, медичних та інших природничо-наукових знань у Стародавньому Єгипті, Вавілоні, Індії, Китаї.

Філософська думка і зачатки конкретних знань про природу та суспільство знайшли свій дальший розвиток у Стародавній Греції.

Логічна проблематика в старогрецькій філософії зародилась десь у V—IV ст. до н. е. В історії філософії і логіки вважається,

що вперше більш-менш чітко логічні питання були поставлені елеатами Парменідом та Зеноном [4, 8, 6]. Однак об'єктом ґрунтового аналізу мислення стало вперше у Демокріта, який написав трактат «Про логіку», або ж «Канон» у трьох книгах. Гадають, що в цій праці Демокріт розробив вчення, про індукцію і аналогію [4, 45—46].

На основі старогрецьких літературних джерел можна зробити висновок: аналіз і синтез як методи пізнання були відкриті і свідомо застосовувалися у Стародавній Греції вже в V ст. до н. е. Пошлемося на Арістотеля. В його «Метафізиці» є вказівка про те, що матеріаліст Емпедокл (близько 483—423 рр. до н. е.) пропонував для пізнання природи речей метод, що полягає в розкладанні та складанні [2, 49].

Емпедокл вважав, що земля, вода, повітря, вогонь є елементами, коренями, поєднання яких дає всю різноманітність світу. Речі виникають при поєднанні елементів, зникають при їх роз'єднанні. Тому, щоб зрозуміти природу речей, треба, на думку Емпедокла, розкласти (фактично чи мислено) річ на елементи, а потім скласти її з цих же елементів.

Як бачимо, у Емпедокла аналіз і синтез є засобами вирішення проблеми співвідношення частин і цілого, причому його розуміння цих методів не позбавлене механіцизму. Поєднання та роз'єднання в його філософії не перебувають в органічному взаємозв'язку, а лише чергуються один з одним. Емпедокл не зрозумів того, що поєднання є роз'єднанням і навпаки. За це його критикували Арістотель і Гегель. В своїх «Лекціях з історії філософії» Гегель відзначав, що Емпедокл розуміє поєднання елементів як їх змішування. Це, на думку Гегеля, зумовлювало інші його помилки [5, 278].

Називаючи Емпедокла першим з тих, хто застосував категорії аналізу і синтезу в античній грецькій філософії, ми далекі від того, щоб проголосити його першовинахідником аналітичного і синтетичного методів і заперечувати думку, що давно вже склалась в буржуазній історії філософії, про те що «винахідником» аналітичного і синтетичного методів був ідеаліст Платон. Суперечки про пріоритет того чи іншого філософа у винайденні того чи іншого методу дослідження є безпредметними. У даному конкретному випадку такі суперечки позбавлені смислу і тому, що Емпедокл і Платон по-різному розуміли аналіз і синтез.

Логіка і ґносеологія є узагальненням, підсумком історії наукового пізнання. Вони вирішують завдання, які постають перед ними, лише шляхом узагальнення практики конкретно-наукових досліджень. Методи і засоби наукового дослідження спочатку виникають стихійно в конкретних галузях знань. Після того як вони там закріпляться і розвинуться, ці методи і прийоми досліджуються філософією. Остання узагальнює їх і реко-

мендує іншим сферам знань як загальні методи або прийоми дослідження. Враховуючи це, ми можемо, в кращому випадку, визнати за Платоном лише заслугу узагальнення методів аналізу і синтезу, які вже склалися в практиці наукових досліджень у Стародавній Греції.

У V ст. до н. е., яке історики цілком доречно називають золотим віком Еллади, економічне і політичне піднесення старогрецьких рабовласницьких держав супроводжувалось піднесенням духовного розвитку суспільства. Це стосується не тільки філософії. Значних успіхів було досягнуто в галузі астрономії, математики, біології, медицини, мистецтва, історії. Прогрес наукових знань супроводжувався удосконаленням наявних і відкриттям нових засобів наукового дослідження: його методів, засобів тощо. Саме в цей час в конкретних галузях знання (перш за все в геометрії) і склалися методи аналізу і синтезу. Про це є недвозначні свідчення у самого Платона. В діалозі «Менон» (86е—87в) Платон описує прийом, за якого положення, яке треба довести, умовно вважають істинним і виводять з нього можливі наслідки, і відзначає, що такий прийом часто використовують геометри.

Цілком достатньо лише навести визначення аналітичного і синтетичного методів, яке дає Евклід у тринадцятій книзі своїх «Начал», щоб переконатися в тому, що Платон характеризує тут не що інше, як аналіз. Евклід пише: «Речення доводиться аналітично, якщо відшукуване приймається за відоме, і на основі виведених звідси наслідків одержують відому істину. Навпаки, речення доводиться синтетично, якщо за допомогою відомих істин приходить до відшукуваної» [13, 538].

Древні геометри розуміли аналіз і синтез як два протилежних види доказів. При аналітичному ході доказу за вихідну точку брали невідоме положення (наприклад, теорему, яку треба довести), яку умовно вважали істинною, і шляхом цілого ланцюга суджень приходили до відомих положень, простих істин, принципу. Якщо ж ланцюг суджень приводив до положення хибного, то вихідна теза відкидалася.

Весь доказ мав будуватися так, щоб кожне з суджень, починаючи з першого, було необхідним наслідком наступного. Таким чином, аналіз є зведенням поставленого питання до одного або декількох простих питань, вирішених раніше.

Синтетичний доказ за вихідне бере те положення, яким закінчує аналіз, тобто положення, що було доведене і вважається істинним, і через ланцюг суджень приходить до положення, яке треба довести. Якщо аналітичний метод рухається від відшукуваного до даного, від наслідків до основи, то синтетичний метод — від даного до відшукуваного, від основи до наслідків. Або ж, аналіз йде від складного і окремого до простого і загального, синтез — навпаки.

Використання аналізу і синтезу в геометрії уже свідчить про зв'язок між ними. Якщо прості геометричні завдання можна розв'язувати чи то аналітичним, чи то синтетичним методом, то при вирішенні складних завдань необхідне застосування обох методів. Папп Олександрійський, наприклад, радить перевіряти рішення, одержані з допомогою аналітичного методу, синтетичним методом і, навпаки, причому аналітичний доказ завжди повинен передувати синтетичному. Роблячи спробу довести те чи інше положення, дослідник, що керується аналітичним методом, має вихідну точку для міркувань. Синтетичному методу цього бракує і без допомоги аналізу ним неможливо визначити, які загальні положення є вихідними при розв'язанні даного завдання.

Та обставина, що задача розв'язується спочатку аналітично, а лише потім синтетично, стало підставою для твердження про те, що аналіз є методом відкриття істини, а синтез — методом для доказу уже відкритої істини. Тут були допущені явні перебільшення. Уже в геометричних доказах синтез не копіює сліпо аналіз, а розкриває нові сторони досліджуваного питання.

Аналітичний і синтетичний методи широко використовувались стародавніми математиками. Класичний приклад їх застосування ми знаходимо в «Началах» Евкліда.

Метод викладу «Начал» в цілому синтетичний, проте автор їх весь час використовує аналітичний метод. За вихідні він бере прості поняття про точки, прямі лінії, кути тощо, які за своїм походженням є результатом аналізу. Евклід не тільки складає прості елементи і одержує фігури (синтез). Для дослідження властивостей геометричних фігур він розкладає їх на окремі елементи, досліджує властивості цих елементів незалежно від інших елементів тощо (аналіз).

Застосування древніми математиками аналізу і синтезу принесло багаті плоди. Про це красномовно свідчать досягнення математиків древності.

Немає сумніву у тому, що використання і удосконалення методів аналізу і синтезу в геометрії не пройшло поза увагою старогрецьких філософів і вплинуло на удосконалення прийомів філософського методу дослідження. Можна гадати, що ці методи перш за все знайшли філософське узагальнення в працях матеріалістів-атомістів Левкіппа і Демокріта, філософія яких нерозривно пов'язувалась із вивченням природи, з розвитком науковоприродничих знань. Проте далі припущення ми піти не можемо через втрату ще в древності творів цих мислителів.

Геометричний метод (так скорочено називають геометричний аналіз і синтез) здійснив свій вплив і на Платона [9, 20—21]. Аналіз і синтез є найважливішими елементами його методу, який він називає діалектикою.

Щоб досягнути вічні і незмінні істини, обожувані ним ідеї, Платон пропонує метод, який полягає в суперечливому русі пізнання від одиничних, чуттєвих речей до загальних начал і на-влаки. По суті перший шлях є сходженням від одиничних предметів (які, згідно з вченням Платона, не містять в собі сутності, проте при спогляданні їх відіграють роль поштовху для переходу до істинно пізнавального акту душі, що полягає в «спогаді») до родових понять. Це — аналітичний шлях пізнання. Платон називає його то діленням, коли розглядає співвідношення одиничного і загального з боку змісту понять («Софіст»), то поєднанням, коли розглядає об'ємні відношення понять («Федр»). Другий шлях — сходження від родових понять до видових і від останніх до чуттєвих речей — за своїм характером синтетичний.

Ідеалістичний характер філософії Платона визначив місце і роль, які він відводив у своєму методі аналізу і синтезу. Якщо геометри покладали на аналіз і синтез завдання відкривати закономірності просторових відношень реально існуючих предметів, то у Платона вони — прийоми осягнення сутності надуманих містичних ідей і з'ясування характеру прояву цих ідей в чуттєво існуючих речах. Разом з тим слід відзначити і таке. Аналіз і синтез, які у геометрів розглядались як часткові прийоми розв'язання математичних завдань, виступають у Платона в узагальненій формі, як універсальні методи пізнання світу, осягнення істини. Не може бути сумніву в тому, що Платон розумів необхідність як аналітичного, так і синтетичного методів.

В творах Арістотеля ми не знаходимо розгорнутої характеристики аналізу і синтезу, але в той же час зустрічаємось з цілим рядом глибоких діалектичних думок про значення цих засобів пізнання і їх співвідношення.

Аналіз Арістотель розумів як розчленування складного на його елементи, синтез — як відтворення з простих, аналітично виділених елементів складного цілого [1, 279]. На перший погляд може здатися, що розуміння Арістотелем аналізу і синтезу таке ж, як і у Емпедокла. Насправді ж це не так. Завдання аналізу, згідно з Арістотелем, є виділення загальних, суттєвих ознак предмета, відкриття і дослідження його начал. Синтез повинен з'ясувати явище на основі знання сутності, довести необхідність наслідку на основі пізнання причини [2, 138—139]. Емпедокл же розумів аналіз і синтез як простий поділ цілого на частини і відтворення цілого з частин.

Арістотель розглядав аналіз і синтез як дві сторони єдиного процесу мислення, нерозривно пов'язані одна з одною. В четвертій книзі «Метафізики» він писав: «Поділ і поєднання є одне і те ж і відбувається згідно з одним і тим же; проте його розуміння є щось відмінне» [2, 272—273].

Діалектичне розуміння Арістотелем єдності аналізу і синтезу ґрунтується на його глибокому розумінні співвідношення частин і цілого. Цю думку переконливо доводить такий фрагмент з «Метафізики»: «А, з другого боку, <взьмемо> те, що складається з частин (дослівно — з будь-чого), складається так, що сукупність частин являє собою єдність, проте <при цьому> не як непов'язана купа, а як <створюваний з поєднання звуків> склад; <враховуємо в той же час, що> склад не зводиться до <своїх> елементів, і склад «ба» — не те ж саме, що «б» і «а», а як м'ясо — це не вогонь та земля (адже після розкладу <таких цілих> одне — саме м'ясо і склад не існують, а елементи <складу> існують, а <також> вогонь і земля); склад являє собою щось, це не одні лише елементи, <звуки> голосний і приголосний, але й щось інше; а також м'ясо, це — не тільки вогонь і земля, чи тепле і холодне, але й щось інше» [2, 139].

З наведеного міркування Арістотеля випливає висновок, що одне розкладання, аналіз, неспроможне розкрити сутності предмета, як і одне складання, синтез, оскільки ціле не зводиться до суми частин, і навпаки.

Заслугує на увагу те, що Арістотель вирішує проблему істини, яка є однією з центральних проблем теорії пізнання, в найтіснішому зв'язку з аналізом і синтезом: «Що ж стосується сущого в смислі істини і несущого в смислі неправди, — пише він, — то <треба відмітити, що> і те і друге знаходиться в залежності від поєднання і роз'єднання» [2, 148].

Арістотель часто повторює положення, що істинним є судження, яке вважає поділене поділеним, а поєднане поєднаним. Він наголошує на залежності аналізу і синтезу від стану самого об'єкта, на обумовленості цих методів пізнання зовнішнім світом, буттям.

В істині і помилці, оскільки останні є в тій чи іншій мірі визначеним знанням, Арістотель на перший план ставить синтетичний момент: «...Істина і неправда є поєднання понять» [3, 103].

Як відомо, Арістотель розумів істину матеріалістично, як відповідність знань об'єкту пізнання. Неправда і істина, на його думку, є властивостями не самих предметів і явищ, а лише знань людини про них. Арістотель вважав, що чуттєве сприйняття, оскільки воно ще не включає в себе міркування, є завжди істинним. Помилка може виникнути лише в мисленні, яке є поєднанням і роз'єднанням понять. Окремо взяті поняття, поза зв'язком з іншими поняттями, є, за Арістотелем, ні істинними, ні помилковими.

Добре розуміючи пізнавальну цінність аналізу і синтезу, Арістотель рекомендує користуватись цими методами при розв'язанні наукових проблем [1, 279; 2, 138—139]. У практиці власних наукових досліджень Арістотель широко застосовував і ана-

ліз і синтез. В залежності від характеру об'єкта і мети дослідження Арістотель віддає перевагу то одному, то другому методу пізнання. Так, у своїх біологічних працях при розташуванні істот тваринного світу у вигляді висхідних східців він користується в цілому синтетичним методом: починаючи від найпростіших форм організмів, він поступово йде до все більш і більш складних. В «Аналітиках» же при дослідженні законів і форм мислення Арістотель користується переважно аналітичним методом. Проте і в першому і в другому випадках він не ігнорує протилежного методу. В дослідженнях Арістотеля аналіз і синтез використовуються в єдності. Вони виступають як дві сторони його наукового методу, який з повною підставою можна назвати аналітико-синтетичним.

Дослідження основних етапів еволюції категорій аналізу і синтезу у філософії рабовласницького суспільства дає підставу зробити висновок, що методи аналізу і синтезу розвивались в нерозривному зв'язку з розвитком конкретно-наукових знань про природу і суспільство. Це обумовлювалось не лише тим, що антична філософія являла собою єдину недиференційовану науку, і кожний філософ, як правило, був одночасно математиком, біологом, астрономом тощо. Більш глибокою і суттєвою причиною зазначеного зв'язку є те, що логічна і гносеологічна інтерпретація аналізу і синтезу є, зрештою, узагальненням емпіричного використання цих методів у практиці конкретно-наукових досліджень об'єктивного світу. Своїм виникненням в стародавньоіндійській філософії категорії аналізу і синтезу зобов'язані прогресу астрономічних, математичних і біологічних знань. Інтерес до методів аналізу і синтезу в старогрецькій філософії пояснюється перш за все їх широким використанням в геометрії.

В античній філософії склались два різних розуміння методів аналізу і синтезу:

1) аналіз являє собою мислене розчленування предмета на частини, елементи; синтез — поєднання аналітично виділених частин, елементів (школи ньяя, вайшешіка, санкхья, Емпедокл);

2) аналіз і синтез — методи дослідження і разом з тим побудови міркування, доказу, за якими в одному випадку починають з наслідка і йдуть від нього до причини, від явища рухається до сутності, а в другому — навпаки (буддисти, старогрецькі геометри, Платон).

Перше розуміння аналізу і синтезу властиве тим філософам, які приділяли багато уваги вирішенню конкретних натурфілософських проблем. Друге ми зустрічаємо у мислителів, наукові інтереси яких були далекими від завдань природничонаукового дослідження і яким доводилось користуватись абстракціями ши-

рокого узагальнення (наприклад, геометричними, етичними категоріями тощо).

Незважаючи на згадані відміни, ці дві точки зору на аналіз і синтез мають спільні риси, які виражають специфічні особливості цих методів пізнання. І в першому і в другому випадку аналіз є рухом пізнання від складного до простого, від одиничного до загального, синтез — навпаки.

В творах античних філософів ми не знаходимо більш-менш докладної характеристики аналізу і синтезу, розкриття їх сутності. І це не випадково. В античній науці, яка носила споглядальний характер, була відірвана від практики і ігнорувала експеримент, по суті ще не склались методи точного природничонаукового дослідження (перші кроки в їх розробці зробив лише Архімед). Тому стародавні вчені змушені були наголошувати на теоретичному мисленні. Спостерігаючи явища, вони будували гіпотези для їх пояснення. Саме таким шляхом виникла атомістична гіпотеза Левкіппа і Демокріта та цілий ряд інших наукових гіпотез. В більшій своїй частині зв'язок між фактами і гіпотезами був опосередкований довгим ланцюгом проміжних ланок. Тому на аналіз і синтез покладалось завдання поступово прослідкувати і зафіксувати цей зв'язок від ланки до ланки. При такому способі дослідження аналіз і синтез у більшості випадків мали справу не з реальними предметами і явищами, а зводились до оперування певною сумою абстракцій, які нерідко носили гіпотетичний характер. Вони не стали в античній науці методами *точного* наукового дослідження і тому не здобули достатнього розвитку (в зазначеному відношенні винятком є лише геометрія). Саме цим пояснюється недостатня гносеологічна і логічна розробка категорій аналізу і синтезу в античній філософії.

Краткое содержание

В статье прослеживается эволюция категорий анализа и синтеза в античной философии. На основе анализа древнейших литературных источников автор показывает, что категории анализа и синтеза возникли в философии древней Индии и получили в ней первоначальную гносеологическую и логическую интерпретацию. Здесь же были предприняты первые попытки их сознательного применения как методов научного познания. Исследуя дальнейшее развитие указанных категорий в древнекитайской и особенно древнегреческой философии, он стремится показать, что эволюция методов анализа и синтеза была тесно связана с прогрессом конкретных, прежде всего естественнонаучных знаний. Именно недостаточное развитие этих знаний было одной из важнейших причин, обусловивших недостаточную гносеологическую и логическую разработку категорий анализа и синтеза в античной философии.

ЛІТЕРАТУРА

1. Аристотель. Аналитика первая и вторая. М., Госполитиздат, 1952.
2. Аристотель. Метафизика. М.—Л., 1934.

3. Аристотель. О душе. М., 1937.
4. А. С. Ахманов. Логическое учение Аристотеля. М., 1960.
5. Гегель. Соч. Т. IX. М., 1932.
6. Гегель. Соч. Т. X, кн. I. М., 1932.
7. Е. И. Гостева. Философия вайшешики. Ташкент, 1963.
8. Дюгамель. Методы умозрительных наук. СПб, 1867.
9. Ф. А. Зеленогорский. О математическом, метафизическом, индук-
тивном и критическом методах исследования и доказательства. Харьков, 1877.
10. Г. Зутер. История математических наук. СПб, 1905.
11. С. Радхакришнан. Индийская философия. Т. I. М., ИЛ, 1956.
12. М. Рой. История индийской философии. М., ИЛ, 1958.
13. Эвклид. Начала. К., 1880.
14. Ян Хин-шун. Теория познания монстов.—«Вопросы философии»,
1956, № 1.
15. Ян Юн-го. История древнекитайской идеологии. М., ИЛ, 1957.

ПРОТИ СПРОБИ ВІДРОДЖЕННЯ БЕРНШТЕЙНІАНСТВА В ТРАКТУВАННІ ПРОБЛЕМИ ГУМАНІЗМУ

В сучасних умовах, коли величезні успіхи країн соціалістичного табору в усіх галузях суспільного життя все більше підтверджують істинність наукового комунізму, буржуазні ідеологи, завзято захищаючи порядки відмираючого капіталістичного суспільства, намагаються перешкодити впливові марксистсько-ленінського вчення на свідомість народних мас, збити їх з шляху революційної боротьби проти імперіалізму.

В арсеналі ідеологів антикомунізму все більшого значення набувають етичні проблеми, особливо проблеми гуманізму.

Людина, її особа, її гідність і свобода, умови і шляхи досягнення розквіту індивідуальних задатків і здібностей — ці питання є основою і антикомуністичної демагогії правосоціалістичних ідеологів, які спекулюють на вікових прагненнях трудящих до свободи від експлуатації і гніту, до утворення дійсно гуманних умов життя.

Використовуючи наукову складність цих питань, відсутність необхідної теоретичної підготовки, а тим більше марксистського гарту у членів і функціонерів партії та профспілок, більшість яких складає не загартована в класових боях молодь, ідеологи німецької соціал-демократії, як і їх колеги в інших партіях Соціалістичного інтернаціоналу, остаточно порвали з марксизмом. Вони навіть відмовились від традиційних реформістських лозунгів, в яких колись демагогічно вживали марксистську термінологію. Але зближення з відвертим захисником імперіалістичних антинародних інтересів — політичним клерикалізмом, прагнення теоретично обґрунтувати ідеї так званого «демократичного соціалізму» за допомогою реакційних теорій християнства, філософії екзистенціалізму, неопозитивізму і прагматизму викликає рішучий опір з боку трудящих. Незважаючи на намагання підкорити трудящі маси впливові буржуазної ідеології і багаторічне одурманювання їх свідомості представниками опортунізму, серед німецького робітничого класу живуть традиції революційної соціал-демократії, яка, керуючись марксистським вченням, одержала ряд блискучих історичних перемог. Переконливим доказом невмирущої сили і життєвості марксизму-ле-

нізму є успіхи трудящих Німецької Демократичної Республіки та інших країн соціалістичного табору, героїчна боротьба Комуністичної партії Німеччини за корінні інтереси народу. Саме тому серед соціал-демократичних низів все більше зростає досить відчутний для керівництва протест проти його відвертого антимарксизму і антикомунізму.

Швидке ідеологічне переродження і відкрита політична переорієнтація позбавляють соціал-демократизм будь-якої відміни від чисто буржуазних партій і насамперед від партії Ерхарда—ХДС. Це демаскує пробуржуазні цілі ідеології і політики реформістів і загрожує виконанню «демократичним соціалізмом» його головної функції — бути охоронцем інтересів капіталу. В. І. Ленін відзначав, що надмірне поправління соціал-демократичних партій небезпечно для самої ж буржуазії. І це, безумовно, добре усвідомлюють її найбільш прозорливі представники. Тому в численних висловлюваннях буржуазних діячів, у буржуазній пресі нерідко з'являються, так би мовити, «критичні зауваження» щодо ідеології і політики СДПН.

Правосоціалістичні ідеологи розуміють складність свого становища; тому, щоб остаточно не втратити авторитету серед широких верств населення, вони прагнуть довести свою прихильність до гуманістичних традицій німецької соціал-демократії. Для цього вони, не змінюючи антикомуністичної суті своєї ідеології і спекулюючи на проблемах гуманізму, намагаються впроваджувати більш досконалі методи соціальної демагогії. Для цього вони вдаються до фальсифікації ролі марксизму в історії німецького робітничого руху і «обгрунтовують» не лише «закономірність» виникнення ревізіонізму, але і свою нинішню повну відмову від марксизму. Ідеологи правих соціалістів твердять, що злидні і страждання, які в останнє століття довелося пережити німецькому народові — це наслідок того, що робітничий рух орієнтувався на марксизм, який нібито теоретично неспроможний вказати шлях до гуманізації суспільства, а практично веде до «тиранії і тоталітаризму». Головна мета подібних базікань: подолати реальний гуманізм марксистського вчення, основу якого становить науково обгрунтована ідея про необхідність революційного знищення капіталістичних виробничих відносин і встановлення диктатури пролетаріату.

«Принципова» партійна Годесберзька програма 1959 р. і «принципова» профспілкова програма 1963 р., щоб підкреслити свою особливу «соціалістичність», наголошують на тому, що всі прагнення і цілі правих соціалістів спрямовані до гуманізму і створення суспільства, яке «відповідає людській гідності» [4, 72]. Повторюючи майже слово в слово параграф Годесберзької програми — «Основні дінності соціалізму», ватажки профспілкового руху Західної Німеччини проголошують, що «суспільне,

політичне і господарське життя повинно бути створене так, щоб кожна людина могла використовувати свої здібності і мала можливість приймати відповідальні рішення» [4, 72].

Основу всіх керівних документів сучасного західнонімецького робітничого руху, очолюваного соціал-демократами, становить п'єсове: людина, її свобода, її можливості дій для створення розумного суспільства [3, 1].

Само по собі прагнення створити гуманне суспільство, де б людина була вільною і мала можливість здійснювати свої здібності, не викликає ніяких заперечень. Але вся справа в тому, як, виходячи з умов сучасного капіталістичного суспільства з його експлуатацією і гнобленням людини, реалізувати ці прагнення. Довести це береться одна з молодих, але вже досить авторитетний і провідний теоретик СДПН Сусанна Міллер.

Вдаючись до аналізу, а вірніше до фальсифікації і перекручення історії німецької соціал-демократії, С. Міллер безапеляційно заявляє, що марксизм з його теорією класової боротьби в капіталістичному суспільстві і необхідності соціалістичної революції, вченням про диктатуру пролетаріату і соціалізм як конкретну мету робітничого руху нібито завдав великої шкоди справі вирішення проблеми гуманізму в умовах капіталізму. Цієї ж думки додержується Коло Манн. В статті «Сторіччя німецької соціал-демократії» він пише: «Для німецької соціал-демократії було б краще, якби Маркс взагалі ніколи не жив, або якби СДПН ніколи б не вступила з ним у контакт. Для справжнього гуманного характеру її позитивних прагнень марксистське вчення було занадто зарозумним (*zu gescheit*), злим і хибним» [2, 185].

«Вину» марксизму С. Міллер вбачає в тому, що Маркс, «незрівнянно виразним засобом зобразивши зло, яке було властиве капіталістичному суспільству, нібито завдяки існуванню в ньому приватної власності, запалив віру в утопію, утопію безкласового суспільства вільних і рівних, необхідною і достатньою передумовою якого було б усупільнення засобів виробництва» [5, 214]. Цією «утопією» гуманістичного суспільства Маркс зародив у пригноблених «надію на кінцеву ціль — визволене від усіх злиднів капіталізму безкласове суспільство». І хоча робітничим рухом «кінцеву ціль» було визнано, але «вона не була корисною на ділі, бо відігравала негативну роль» [5, 215], викликаючи «негуманне» ставлення до володарів приватної власності. Цим вона нібито зневажала їх право на «людську гідність».

Тому, за словами С. Міллер, держава, церква, наука і ліберальна буржуазія відмовили робітничому рухові у визнанні і не помітили його справжніх «глибоких рушійних сил» — прагнення до справедливого гуманного суспільства.

Корінь цих нібито шкідливих для справи гуманізму «поми-

лок» Маркса — його «утопічних картин суспільства вільних і рівних» полягає, на думку С. Міллер, головним чином в тому, що він керується матеріалістично-діалектичним вченням про суспільне життя. Він «незаконно» переносить пізнання причинної обумовленості в природі на суспільство, на людину, тому й для створення гуманного ладу пропонує революційно перетворити матеріальні суспільні відносини.

Таким чином, весь «гріх» Маркса проти гуманізму полягає в тому, що його вчення орієнтується не на щось духовне, моральне, загальнолюдське, а на «панування іманентних, внутрішньо властивих суспільству законів, що пізнаються людьми для керування в своїх діях» [5, 214].

Крім того, оскільки Маркс підкоряє людські рішення «природній необхідності», ставить людину «в суспільних подіях в залежність від матеріального буття», а отже, суто людське зводить до об'єктивно-реального, в кінцевому підсумку незалежного від людини, то тим самим він проявляє свій «антигуманізм», тобто зневагу до Людини.

З цього С. Міллер робить «висновок»: марксизм не тільки не може вірно вирішити, але навіть вірно поставити питання гуманізму, людини тощо.

Таким чином, наукову сутність марксистського вчення, яке на основі глибокого вивчення об'єктивних законів суспільного життя, практики боротьби народів за створення нового суспільного ладу вказує конкретний шлях до визволення людства від експлуатації, що й складає реальний зміст гуманізму Маркса, С. Міллер демагогічно оголошує «утопією», «вірою в можливість досягти царства завершеного блага і абсолютної гармонії». Причому вирішальним аргументом проти «антигуманізму» марксистського вчення, з її об'єктивістської точки зору, є те, що марксистський конкретний «суспільний план заводять до небезпечної утопії, небезпечної уже тому, що, як уже траплялось, завжди там, де люди мали намір здійснити таку утопію, там застосовувались терористичні і тоталітарні методи» [5, 216]. Такими епітетами С. Міллер нагороджує революційну боротьбу трудящих проти своїх гнобителів і експлуататорів.

Де ж та теорія, керуючись якою робітничий рух може досягти висот істинної людяності в суспільних відносинах?

І тут С. Міллер не шкодує барв, щоб розхвалити давно викинутий на смітник історії товар — барнштейніанський ревізіонізм, який, базуючись на ідеях кантівського абстрактного гуманізму, вів смертельну боротьбу проти діалектичного і історичного матеріалізму, що є основою реального гуманізму марксистсько-ленінського вчення.

Перш за все, ревізіонізму та його ідейному натхненнику — Е. Бернштейну ставиться в заслугу те, що він «виступив проти того, щоб розуміти розвиток історії як тривалу боротьбу непри-

мирених класових протилежностей», «що веде до революції, яка знищує буржуазне суспільство». Завдяки цьому Бернштейн підкреслює можливість «кооперації різноманітних груп в суспільстві» [5, 214]. Для доказу цього «безконфліктного» шляху досягнення гуманних відносин в суспільстві Бернштейн «відкидає властиве гегелівсько-марксистській системі твердження про ідентичність буття і повинності і розглядає соціалізм як етичне заєдання, що орієнтується на «суспільний принцип товариства» [5, 214].

Оскільки «істотні аргументи Бернштейна проти його теоретичних супротивників слід розуміти як результат його орієнтації на Канта», тому й «оптимізм гуманізму» Бернштейна відрізняється «від багатьох його критиків принципово тим, що він свою віру в розумний розвиток суспільства засновував не на дії суспільних відносин, а на властивій людям можливості свій дух справедливості застосовувати для кращого» [5, 214]. Його антропологія, наставляє С. Міллер, була більш «вільною від суперечностей і реалістичнішою», ніж підхід до проблеми людини з боку «революційних марксистів» тому, що «за розумом і волею людини він визнавав вирішальну роль в історичному процесі». І далі: завдяки тому, що Бернштейн в розв'язанні питань гуманізму виходить безпосередньо з духовного в людині, то йому нібито вдалося досить переконливо, тобто «без суперечностей, подолати марксистське вчення про «кінцеву мету», що, на думку С. Міллер, є заскорузлого догмою Маркса і веде до антигуманізму в науковому соціалізмі. А оскільки своїм визнанням «товариства» Бернштейн вказав на спільність, в якій «справедливість і солідарність замінять привілеї і конкурентну боротьбу», то цим він замість марксистських «революційних утопій» дав «видно (vision) кращого світу», «царства свободи і справедливості, в якому знищується структура зла» [5, 215].

Отже, робить висновок С. Міллер, на особливу подяку Бернштейн заслуговує тому, що він навчив «розрізняти видово прекрасного майбутнього, якому людина себе призначає», від марксистських «утопій», які ведуть до порушення гуманістичних принципів своїми вимогами конкретних революційних дій. Все це дає право Бернштейну і його нинішнім послідовникам у досягненні гуманістичного суспільства керуватись не «суспільним планом», тобто помилково виведеною Марксом із неіснуючих суспільних законів «закостенілою схемою», а «суспільним принципом, що дає лише загальну напрямну орієнтацію і служить керівним компасом для соціалістичного руху» [5, 216].

Суть цього «суспільного принципу», що нібито складає переважний момент гуманності «демократичного соціалізму», — в «моральному масштабі, який дозволяє *еластичність* (курсив мій.— В. Г.) у виборі засобів їх пристосування до існуючих обставин. Без такої еластичності політичний рух або приречений

на безсилля або змушений застосовувати методи, які брудними засобами душать свободу людей» [5, 216].

Що ж стосується так званих «методів» С. Міллер, які покликані забезпечити досягнення найлюдянішого суспільства, то їх об'єктивна логіка веде до відвертої апологетики антинародної політики сучасного уряду Західної Німеччини. Він, «еластично» користуючись прагматичною ідеологією керівництва СДПН, його прагненням впроваджувати надкласову загальнонародну політичну лінію, готується до розв'язання термоядерної війни і є найгіршим типом диктатури монополістичного капіталу.

Історичний досвід (на який так певдало прагне спертись С. Міллер), практика класової боротьби не залишають каменя на камені від аргументів на користь так званої «загальної напрямної орієнтації» в питаннях гуманізму.

Лише революційне перетворення капіталістичного суспільства, що ліквідує диктатуру імперіалістичної буржуазії і створює об'єктивні умови для вільної від експлуатації творчої праці людини, є реальним здійсненням вищої форми гуманізму — пролетарського гуманізму. Як вказував В. І. Ленін, «диктатура пролетаріату... не є тільки насильство над експлуаторами і навіть не головним чином насильство. Економічною основою цього революційного насильства, запорукою його життєвості і успіху є те, що пролетаріат представляє і здійснює вищий тип соціальної організації праці в порівнянні з капіталізмом. В цьому суть. В цьому джерело сили і неминучої повної перемоги комунізму» [1, 373]. До цих висновків не може не прийти той, хто не стоїть на об'єктивістських «надкласових» позиціях абстрактного гуманізму, хто проблеми суспільного життя, в тому числі і гуманізму, підпорядковує об'єктивній логіці класової боротьби і наповнює реальним класовим змістом.

В теоретичному плані вся безліч софізмів С. Міллер зводиться до того, що вона, використовуючи чисту воду суб'єктивний ідеалізм і примітивну метафізику, розглядає людину як абстрактну, відірвану від реальних суспільних відносин сутність. Відносини між людьми для неї є чимось суто духовним, що не підлягає науковому пізнанню. Вона відриває свідомість людей від об'єктивного суспільного буття і переносить її в сферу вічних, абсолютних, нічим не зумовлених «моральних цінностей»; створення гуманних відносин між людьми вона позбавляє можливості практичного здійснення і перетворює на формальний кантовський «категоричний імператив», який у Бернштейна зветься «суспільним принципом».

Відриваючи загальне від одиничного, конкретного, С. Міллер своїм закликком у вирішенні проблем гуманізму звертатись до «загальної напрямної орієнтації» не може вказати, в чому її конкретний зміст. Позбавлена аналізу конкретних суспільних обставин, розглянутих у плані історичного розвитку, така «орі-

ентація» без реальних орієнтирів не може дати ніякого «видива», крім потойбічного світу або екзистенціального «ніщо». Крім того, оскільки загальне у С. Міллер діалектично не пов'язане з конкретним, то й конкретне, тобто окрема людина, позбавляється зв'язку з іншими людьми, з суспільством. Це робить безглуздою саму постановку проблеми гуманізму, оскільки людина «орієнтується» у своїх діях лише на себе, як на «загальне», на свій успіх. Так від кантіанської етики С. Міллер прийшла до проповіді прагматизму.

Не вдаючись до більш детального аналізу «доводів» С. Міллер на користь «гуманізму» за Бернштейном, додамо, що як у природі, так і в суспільстві абстрактного руху і розвитку не існує. Рух — це властивість матерії з її конкретно-реальними формами, тому напрям суспільного розвитку обумовлюється реальним об'єктивним суспільним буттям. Рух являє собою діалектичну єдність перервності і безперервності. Робітничий рух як конкретна історична форма суспільного руху не може не прийти в своєму об'єктивному розвитку до конкретного результату, що є певним ступенем розвитку суспільства і усвідомлюється учасниками цього руху як ціль. Ця об'єктивно зумовлена ціль є суспільство без експлуатації і пригноблення — реальний ступінь гуманізації суспільного життя. Вона ніколи не видавалась марксистами за «царство завершеного блага і абсолютної гармонії», бо це б просто суперечило духу, суті марксистської діалектики.

Але, розглядаючи боротьбу трудящих в сучасному капіталістичному суспільстві в історичному плані, марксизм вважає саме підсумок цієї боротьби — повалення панування капіталу, тобто капіталістичних виробничих відносин, кінцем того періоду в історії, сутністю якого є пригноблення більшості меншістю, експлуатація людської праці, ворожість однієї людини іншій. Водночас це розглядається як початок якісно нового етапу в суспільному житті, конкретні, уже соціалістичні умови якого лежать в основі нових суспільних цілей — створення комуністичних відносин між людьми.

Таким чином, комунізм, що на практиці втілюється в житті — це не якесь завершене утопічне царство, не якась кінцева ціль в абсолютному, метафізичному розумінні, а поступове в своїх конкретних етапах визволення творчих сил суспільства в цілому і окремої людини зокрема. Отже, не може бути ні руху як такого, ні цілей взагалі, ні гуманізму за Бернштейном і Сусанною Міллер.

Краткое содержание

Составной частью реакционной идеологии антикоммунизма является так называемый «демократический социализм» правых социал-демократов. В борьбе против революционного учения марксизма-ленинизма современные ре-

формистские теоретики опираются на давно опровергнутый ревизионизм Бернштейна, модернизируя неокантианскую этику с помощью современных буржуазных философских учений. Последовательное применение принципов диалектического и исторического материализма позволяет обоснованно вскрыть теоретическую несостоятельность попыток реформистских спекуляций на проблемах гуманизма и показать их реакционную сущность.

ЛІТЕРАТУРА

1. В. І. Л е н і н. Твори. Т. 29.
2. «Die neue Gesellschaft», 1963, № 3.
3. «Geist und Tat», 1963, № 3.
4. «Geist und Tat», 1964, № 1.
5. «Geist und Tat», 1964, № 7.

ПРОБЛЕМА ЄДНОСТІ СВІТУ В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ ТА ПРИРОДОЗНАВСТВА

Критикуючи необґрунтовані спроби Є. Дюрінга вирішити проблему єдності світу на шляхах філософських спекуляцій, Ф. Енгельс вказував, що «дійсна єдність світу полягає в його матеріальності, а ця остання доводиться не парою фокусницьких фраз, а довгим і важким розвитком філософії та природознавства» [3, 42]. Звідси випливає, що глибоке усвідомлення змісту діалектико-матеріалістичного принципу єдності матеріального світу потребує пильного розгляду передісторії цього принципу, вивчення процесу формування його ідейного змісту на різних етапах розвитку природничонаукової та філософської думки. Адже відомо, що в різні періоди проблема єдності світу набувала специфічних форм і вирішувалася в різних аспектах. При цьому власне філософський аспект цієї проблеми довгий час існував невіддільно від конкретних природничонаукових її аспектів і лише згодом здобув свою відносну самостійність. Цей процес яскраво демонструється аналізом історії античної філософії, в різноманітних формах якої, як відзначав Ф. Енгельс, «вже є в зародку, в процесі виникнення, майже всі пізніші типи світоглядів» [3, 347].

Крім цього, слід взяти до уваги, що історичний аналіз конкретних природничонаукових аспектів проблеми єдності світу може мати певну евристичну цінність також і для сучасної науки, зокрема при розв'язанні таких її завдань, як побудова єдиної фізичної теорії матерії, вирішення психо-фізичної та психосоматичної проблем тощо. Дослідження шляхів, якими йшло формування цих наукових проблем, аналіз історичних концепцій, що виникали в процесі їх розв'язання, може дати сучасній науці деякий масштаб для оцінки тієї або іншої ідеї, допомогти усвідомити її історичні прообрази, а отже, й орієнтувати якоюсь мірою в перспективах дальшого розвитку теорії [6, 3—8].

Цим може бути виправданий той історико-філософський аналіз, якому ми намагалися піддати проблему єдності світу в пропонованій статті.

Ідея універсальної єдності світу є однією з найстародавні-

ших в історії людського мислення. Спроби усвідомити навколишній світ як єдине, цілісне утворення і пояснити його генезис, виходячи з єдиного принципу, зустрічаються вже в міфологічних уявленнях стародавніх народів. З розвитком наукового пізнання ці спроби вилилися в ряд філософських і наукових концепцій, що послідовно змінювали одна одну, причому прагнення до унітарного пояснення світу кожного разу посилювалися саме в періоди корінних наукових зрушень, коли нагромаджений емпіричний матеріал вимагав широких теоретичних узагальнень, а інтеграційні, синтетичні тенденції в науці переважали.

В історії природознавства і філософії ідея єдності світу вперше з'явилась як гіпотеза для пояснення взаємозв'язків і взаємоперетворень якісно відмінних речей та явищ. Вважалося, що взаємоперетворення речей було б неможливе без наявності у останніх якоїсь спільної основи або субстрату. Іонійські натурфілософи вбачали таку найглибшу і найпершу основу всіх речей (*αρχή*) в конкретній, чуттєво даній речовині (вода у Фалеса, повітря у Анаксімена) або в невизначеному і якісно безмежному апейроні (Анаксимандр). Уявлення про єдність світу досягалося тим, що один з елементів, вибір якого обумовлювався конкретними спостереженнями або сміливими узагальненнями окремого випадку, проголошувався первинним, початковим, а інші розглядалися як похідні від нього.

Нагромадження нових спостережень над природою, які не вкладалися в моністичну схему світового субстрату, змусили пізніші школи іонійських натурфілософів перейти до плюралістичного пояснення першооснови світу. Емпедокл вважав, що вся якісна різноманітність речей утворюється шляхом поєднання у різних пропорціях чотирьох елементарних стихій: землі, води, повітря і вогню. Анаксагор пішов далі і ввів поняття про безліч якісно своєрідних і незмінних матеріальних частинок (гомеомерій), які, з'єднуючись і роз'єднуючись між собою, утворюють окремі речі. Плюралістичну концепцію світової першоматерії поділяв також і Арістотель та його послідовники. Платон же, навпаки, схилився до унітарної точки зору, припускаючи, що чотири елементи Емпедокла в свою чергу є лише проявами єдиної «праматерії», або п'ятого елемента («квінтесенції»).

На відміну від іонійської традиції, згідно з якою проблема єдності світу зводилася до пошуків єдиного субстрату речей, причому увага концентрувалася, головним чином, на якісних характеристиках цього субстрату, в стародавній натурфілософії утворився також напрям, який ладен був бачити єдність світу в пануванні єдиного принципу, єдиної закономірності. Із спостережень за регулярністю руху небесних світил та інших природних явищ народилося переконання про те, що всяка закономір-

мірність може бути виражена кількісно. Вже в ранньому піфагорейзмі кількісні співвідношення, вираженні числом, абсолютизуються і розглядаються як універсальний принцип буття всіх матеріальних і духовних сутностей, а світ у цілому розглядається як певна гармонія чисел, як математичний порядок. Звідси, очевидно, і вживання слова «космос» (порядок, краса) в значенні Всесвіту.

Таким чином, вже в ранній грецькій натурфілософії при розв'язанні проблеми єдності світу утворилося два протилежних напрями: іонійці однобічно фіксували свою увагу на якісних характеристиках речей, прагнучи звести їх до властивостей універсального світового субстрату, що утворюється однією або кількома елементарними стихіями, а піфагорійці також однобічно наполягали на розгляді лише кількісних визначень, вважаючи сутністю речей їх засновану на числі і мірі форму. Перший напрям розвинувся згодом в суто фізичну проблему будови матерії та можливостей її уніфікованого зображення, другий — поклав початок формуванню єдиного математичного способу описання дійсності.

Наступний етап у дослідженні проблеми єдності світу характеризується спробами подолати однобічність відмічених вище напрямів та проаналізувати гносеологічні передумови їх протилежних результатів. В особі Парменіда і Геракліта грецька філософія вперше замислюється над умовами і шляхами пізнання взагалі, завдяки чому і проблема єдності світу набуває у них нового — гносеологічного аспекту. Пошуки єдиного принципу буття ведуться ними вже не в плані якісного визначення світового субстрату або кількісного визначення світових законів, а в плані дослідження об'єктивного аналога єдності людських знань.

Відновлюючи в правах моністичну тенденцію мілетців, Геракліт, проте, виступає проти ідеї якісно незмінної і завжди тотожної собі субстанції. Першим принципом буття він проголошує постійне виникнення і зміну («все тече»), символічно зображуючи цей принцип в чуттєво сприйнятливій формі рухливого і всепожираючого вогню. Весь світ є у нього вічний процес становлення речей через саморозколювання їх на протилежності і взаємну боротьбу цих протилежностей. Таким чином, найглибшою першоосновою, «початком» дійсності стає у нього не просто якийсь речовинний елемент або його міра, а постійне порушення цієї міри — діалектичний процес саморуху. Але якщо в чуттєво даному світі все перебуває в стані руху і зміни, то неможливо знайти тут і якісь стабільні закономірні зв'язки. Закони можуть бути відкриті лише мисленням, лише абстрагуванням від чуттєвої конкретності, до чого якраз і прагнули піфагорійці.

Відштовхуючись від цієї тези, Парменід іде далі і вперше проводить різку грань між суб'єктивно обмеженою думкою

(«поглядом»), що складається на базі чуттєвих даних, і вірогідним та об'єктивним знанням — істиною. Предметом першої є дана у відчуттях мінлива видимість речей, предметом другої — осягнуте раціональним пізнанням єдине і незмінне буття. Останнє може бути визначене лише негативно: як протилежність відчуттю. Воно не має ні початку, ні кінця, ні минулого, ні майбутнього, а повністю ґрунтується в сучасному. Воно також не може бути множинним, якісно різноманітним, а є, безумовно, єдиним, бо неділиме — обмежене в собі і нерухоме. Це єдине і незмінне буття, по відношенню до якого якісно визначені мінливі речі розглядаються як щось недійсне і химерне, і проголошується Парменідом універсальним принципом світу. Саме воно, за Парменідом, забезпечує сталість нашого мислення і є об'єктивним аналогом істинного знання. На противагу вченню Геракліта про безперервне виникнення і знищення речей через вогонь, що поклало початок діалектичній концепції пізнання, «єдине» Парменіда стало відправним пунктом формування метафізичного поняття субстанції і метафізичного способу мислення взагалі.

Таким чином, до ідеї єдності світу Парменід, як бачимо, приходить з іншого боку. Досі філософи використовували цю ідею для пояснення природного порядку речей, причому людину з її пізнанням розглядали як частку цього універсального порядку. Їх турбували питання про те, чим є світ у своїй найглибшій («найпершій») основі, як він виник і т. п. А Парменід ставить перед собою інше завдання: пояснити протилежність між різноманітними, мінливими та суб'єктивними відчуттями, з одного боку, і єдиним, незмінним та об'єктивним поняттям (знанням, — з другого. Ідея єдності буття вводиться у нього як теоретичне припущення для розв'язання цього завдання, для метафізичного витлумачення людських знань та процесу їх досягнення.

Своєрідним синтезом концепцій єдиного субстрату і єдиної закономірності стала в грецькій філософії атомістика Левкіппа—Демокріта. Продовжуючи лінію іонійців, атомісти вважали, що в основі якісної різноманітності речей повинен лежати якийсь субстрат, що (на відміну від чуттєво даних речей) є вічним, незмінним і підпорядкований єдиному закону. А оскільки всякий закон, як це було встановлено піфагорійцями, є кількісним відношенням, то й всі якісні характеристики речей повинні бути зрештою виведені з кількісних відмінностей в їх субстраті. Єдино реальними властивостями дійсності є протилежність і рух, решта ж характеристик існує лише завдяки нашому суб'єктивному сприйняттю. Розуміючи всякий рух механістично, тобто як зміну місця в просторі, атомісти, на противагу елеатам, виходили з того, що світовий субстрат не може бути єдиним і неділимим, а повинен мати дискретну будову і

складатися з найдрібніших неділимих частинок — «атомів». Як зазначав К. Маркс, у Демокріта «єдине не складається у дійсності з багатьох атомів, але «в результаті з'єднання атомів здається, ніби утворюється кожне єдине» [1, 32]. Атоми є якісно однорідними, вічними, незмінними і розрізняються між собою лише кількісно (величиною, формою, порядком). Вся якісна різноманітність і мінливість речей утворюється чисто механічним з'єднанням і роз'єднанням атомів. Умовою вічного руху атомів вважалася пустота, і, отже, визначалися дві рівноправні реальності: буття (атоми) і небуття («порожній» простір).

Таким чином, проблему єдності світу в її фізичних аспектах атомісти вирішували неоднозначно. З одного боку, в поясненні світового порядку вони залишалися моністами і навіть зробили крок у бік послідовнішого монізму, замінивши ідею невизначеної світової гармонії, що фігурувала в попередніх вченнях, ідеєю абсолютної механічної закономірності. З другого боку, в тлумаченні фізичних властивостей матерії, її будови та форм буття вони змушені були відмовитися від моністичної схіми. Визнавши реальність порожнечі і безконечну множинність атомів, атомізм перейшов на позиції плюралізму. У тих умовах це було явищем прогресивним, оскільки дозволяло послідовніше пояснювати новий емпіричний матеріал, що не вкладався в старі моністичні схеми. «Глибока ідея єдності матерії, яка встановлювала зв'язок між усіма природними явищами, при недостатці фактичного матеріалу не давала ключа до пояснення відмінності в цих явищах. Визнання множинності елементів виявилось на цій стадії необхідним етапом наукового дослідження» [8, 32—33].

Разом з цим така плюралістична концепція будови матерії (світового субстрату) не суперечила у атомістів їх філософському монізму. Справді, крім атомів, що рухаються в просторі (порожнечі), атомізм не потребує для пояснення світу ніякого іншого принципу. Згідно з Аецієм, Левкіпп і його послідовники вважали, що «світ позбавлений душі і не підпорядкований Провидінню; побудований з атомів, він підпорядкований нерозумній природі» [7, 229]. В світі, говорив Левкіпп, «ніщо не виникає безпричинно, але все — на якійсь підставі і в силу необхідності» [7, 229]. У цьому розумінні, тобто в плані вирішення основного питання філософії, атомістика була моністичним, матеріалістичним світоглядом в найбільш послідовній для свого часу формі. Саме це дало В. І. Леніну підставу назвати матеріалістичну тенденцію в історії філософії «лінією Демокріта» [4, 112].

Атомістам належить також одна з перших спроб механістичного тлумачення психічних і духовних явищ. Душа, на їх думку, матеріальна і складається з округлих і дуже рухливих атомів. Відчуття є результатом витікання з речей їх образів («ейдолів») і проникнення останніх в сприймаючий суб'єкт. Вза-

ємозв'язок психічних і фізіологічних явищ (душі і тіла) розглядається як чисто фізичний процес взаємодії атомів різної форми. Але, відмежовуючись таким чином від традиційних анімістичних і релігійних уявлень, атомісти (за браком позитивних знань) змушені були висувати надзвичайно спрощені варіанти розв'язання психо-фізичних, психологічних та гносеологічних проблем. І це було якраз найслабкішим місцем атомістичного матеріалізму. Не дивно, що в наступний період розвитку філософії саме ці проблеми опиняються в центрі уваги філософів в їх намаганнях моністично пояснити світ.

Поворот філософських інтересів у бік людини і її пізнання, більш пильне дослідження гносеологічних, логічних та етичних проблем, що, як видно, почалося з Платона та Арістотеля, висунули на перший план питання про відношення ідеального до матеріального — питання, яке віднині вже не втрачає свого центрального положення у філософських системах наступних епох. Відповідно до цього і проблема єдності світу повертається в нову для себе площину: чи має світ єдину субстанціальну основу і, якщо має, то яка її природа. Щоправда, попередні школи також так чи інакше порушували це питання: мілетці проголошували незалежність світового субстрату від богів, Емпедокл і Анаксгор розглядали духовні начала як рушійні сили матеріальних перетворень, атомісти намагалися звести духовне до руху атомів тощо. Проте гілозоїзм ранньої грецької філософії все ж не дозволяв їй поставити основне питання філософії досить чітко.

На відміну від матеріалістичного монізму атомістів, Платон і Арістотель проголосили дуалістичне розуміння світу. Духовне життя людини вони розглядали як незалежне від тілесного, матеріального, а світ, що дається нам в чуттєвому досвіді, різко протиставили такому, що досягається розумом. Земний, або «посюсторонній», світ зображується Платоном як недосконалий і мінливий. До нього цілком застосовне гераклітівське «все тече», і мислення не може знайти в ньому нічого певного, сталого, надійного. Саме тому, на думку Платона, повинна існувати така сфера буття, де поняттю як дійсному змісту знань відповідає якийсь об'єктивний аналог, причому останній є оригіналом, прообразом, а поняття — його відображенням. По відношенню до чуттєво даних речей такий оригінал є повним, ідеальним втіленням їх найбільш суттєвих характеристик; він позбавлений всього несуттєвого, випадкового, мінливого і, отже, є суттю речей в її «чистому вигляді». А оскільки в чуттєво даному світі речей ми такі оригінали безпосередньо не зустрічаємо, то залишається припустити існування іншого, «потойбічного» світу, де якраз і містяться ці оригінали. Називаючи їх «ідеями», Платон вважає, що вони за самою своєю природою не можуть бути причетні до світу речей, оскільки незмінні і без-

тілесні. Будучи «чистою» сутністю речей, вони повинні розглядатись як первинні по відношенню до речей. Саме вони, а не мінливі, чуттєво дані речі, є «істинним», справжнім буттям. Речі ж є лише більш-менш вдалою імітацією ідей, їх «тінями». Таким чином, дуалістичне подвоєння світу на «світ речей» і «світ ідей» Платон намагається подолати на шляхах об'єктивно-ідеалістичного монізму, але сам факт протиставлення чуттєво даним речам якогось фантастичного, ідеального світу в його філософії все ж залишається.

Головним аргументом на користь припущення «світу ідей» є у Платона існування загальних понять, для яких, на його думку, в світі речей не можна знайти безпосередніх аналогів. Отже, головний гносеологічний корінь його ідеалізму полягає в неспроможності зрозуміти діалектику одиничного і загального, усвідомити природу загальних понять. Саме «односторонній, перебільшений... розвиток (роздування, розпухання) однієї з рисочок, сторін, граней пізнання в абсолют, *відірваний* від матерії, від природи, обожений» [5, 348] і приводить Платона до твердження, ніби субстанціальність належить виключно ідеальним сутностям, тоді як речі не мають реального і цілісного буття. Ідеї, таким чином, перетворені ним у недосяжні для земного світу ідеали, до яких речі прагнуть наблизитись як до своєї мети. Звідси і уявлення про природу не як про мертве скупчення елементів, підпорядковане каузально-механічним закономірностям, а як про живе, вічне прагнення до свого ідеалу, яке може бути витлумачене лише теологічно. Так, концепція Платона виявляє свою повну протилежність «лінії Демокріта».

Але, незважаючи на свою відносну цілісність і завершеність, система Платона обтяжена нерозв'язною суперечністю: хоч ідеї розуміються в ній як сталі і вічні, а речі — як плінні й минущі, все ж речовий світ вважається нею реальним у тій мірі, в якій він причетний ідеям. Позбутися цієї очевидної суперечності намагається Арістотель. Розглядаючи принцип єдності світу як теоретичну передмову для пояснення єдності і системного характеру людських знань, він робить крок вперед в подоланні дуалізму Платона. Проблему єдності світу Арістотель аналізує в площині основного питання філософії: він намагається з'ясувати, що таке сутність; яку відкриває наше мислення, чи є вона чимось речовинним, як думали ранні натурфілософи, чи ідеальним, як твердив Платон. Далі, якщо дійсне й суттєве набуває в нашому пізнанні загальних визначень, якщо воно мислиться й пізнається через загальні поняття, то як відносяться ці поняття до чуттєво даного світу речей? В яких логічних категоріях дістає свій вираз єдність? Що являє собою це «єдине в багатоманітному», яке стосується багатьох одиничних предметів і має дійсну підставу в реальному бутті?

Прагнучи подолати платонівське подвоєння світу, Арістотель

виходить з того, що сутність не може існувати поза тим, сутністю чого вона є, тобто поза реальними, конкретними речами. Сутність у нього іманентна речам і виступає як єдність двох моментів: матерії і форми. Цим він, як відзначав В. І. Ленін, безпосередньо наближався до матеріалізму. Але розв'язати ним же самим сформульовану суперечність (між прагненням знайти у природі загальне і можливістю чуттєво сприймати лише одиничне) він так і не зміг. Нерозуміння діалектики одиничного і загального привело його зрештою до визнання актуальним, активним началом дійсності відірваної від матерії форми. Проте на відміну від платонівських ідей, форма Арістотеля існує не в містичному «потойбічному» світі, а притаманна конкретним речам реально-го, чуттєво даного світу. Вона організує, оформляє інертну матерію, перетворюючи останню з потенціальної можливості буття в актуальну дійсність. Сам процес оформлення матерії виступає в Арістотеля як цілеспрямування природи, як надання речовинному світові певної мети і конкретних способів її досягнення. Дещо модернізуючи ці уявлення, можна сказати, що форма розглядається Арістотелем як закладена в самих речах (в природі в цілому) своєрідна «програма» їх репродукції, самовідтворення і розвитку (на зразок спадковості в органічному світі). Така аналогія з живсю природою у Арістотеля не випадкова. Відомо, що в основі його фізики лежить так звана «організмична» картина світу, згідно з якою природа розглядається як цілісний живий організм, підпорядкований своїм внутрішнім закономірностям.

Подібний «організмизм» приводить до того, що ідея єдності природи набуває у Арістотеля телеологічного характеру. Всі явища природи розглядаються як підпорядковані певним цільовим настановам, а природа в цілому виступає як грандіозна ієрархія форм або цілей. Кожна нижча ступінь містить у собі як просту можливість вищу і прагне піднятися, наблизитися до неї. Ціль або форма є тим внутрішнім імпульсом, який спрямовує розвиток природної матерії в певному напрямі, певній послідовності. В такому безперервному ряді життєвих форм і виявляє свою єдність природа. Піднімаючись по ієрархічній шкалі форм, Арістотель зрештою доходить до найвищої форми, форми форм, яка, перебуваючи в спокої, приводить в рух Всесвіт. Будучи абсолютною, вічною і незмінною, вона не обтяжена матерією, а є «чистою актуальністю», або богом.

Таким чином, в плані загального світогляду, в плані основного питання філософії Арістотелю не вдалося позбутися платонівського дуалізму. Хоча йому і вдалося дещо послабити протиставлення чуттєво даного світу і світу ідеальних сутностей, все ж дуалізм матерії і форми, природи і духа залишився у нього непорушеним. А з цим були тісно пов'язані також дуалістичні уявлення про будову Всесвіту, фізичні властивості матерії, про співвідношення психічного і тілесного в людині тощо.

В космології і фізиці дуалізм Арістотеля виявився в протиставленні «верхнього» і «нижнього» («надмісячного» і «підмісячного») світів, а також у протиставленні відповідних законів руху («земної» і «небесної» механік). Небесні тіла, за Арістотелем, складаються з особливої матерії — ефіру — і разом з концентричними сферами, до яких вони прикріплені, вічно рухаються по досконалих кругових орбітах. Земні ж тіла утворюються нестійким, нетривалим сполученням чотирьох звичайних елементів (землі, води, повітря і вогню) і підпорядковані законам руху «до свого природного місця» (тобто важчі тіла — вниз, до центра світу, а легші — вгору). Дуалістичні і плюралістичні тенденції переважали у Арістотеля також і при вирішенні інших природничонаукових проблем, про що вже згадувалося. Пристосований згодом до потреб монотеїстичних релігій християнства і мусульманства і підтримуваний ними, філософський і природничонауковий дуалізм Арістотеля в середні віки перетворився у традиційну, ортодоксальну концепцію, яка завдала науці чималої шкоди. Її подолання природознавством нового часу вимагало величезних інтелектуальних і моральних зусиль багатьох поколінь вчених і філософів.

Філософська діяльність Арістотеля була кульмінаційним пунктом у розвитку античної думки. У наступні періоди спостерігається дальше послаблення інтересу до проблем натурфілософії. Філософські школи еллінської епохи та Риму розробляють переважно проблеми етичні, гносеологічні та логічні. За винятком атомістів (Епікур і Лукрецій Кар) та стоїків, у галузі філософії природи вони обмежувалися коментуванням та уточненням концепцій Арістотеля і Платона. Що ж до видатних природодослідників цієї епохи (Евкліда, Архімеда, Арістарха Самоського, Птолемея, Ератосфена, Плінія Старшого та ін.), то вони також здебільшого не виходили за межі традиційних натурфілософських схем класичного періоду, зосереджуючи головну увагу на дослідженні окремих, порівняно конкретних проблем. Схильність до максимальної універсалізації, характерна для мислителів попередніх поколінь, поступилася місцем перед більш обережним і точним узагальненням. Тому період еллінізму, такий багатий на конкретні відкриття, і наступна римська епоха ввійшли в історію природознавства як період розпаду єдиної картини світу, період знецінення універсальних моністичних схем.

Перехід від універсальних натурфілософських систем до конкретних досліджень частковостей був історично необхідним і прогресивним процесом. «Щоб пізнавати ці частковості,— писав Ф. Енгельс,— ми змушені виривати їх з їх природного або історичного зв'язку і досліджувати кожну окремо за її властивостями, за її особливими причинами та наслідками і т. д. В цьому полягає насамперед завдання природознавства і істо-

ричного дослідження, тобто тих галузей науки, які з цілком зрозумілих причин займали у греків класичних часів лише другорядне місце, бо грекам потрібно було раніше за все інше нагромадити необхідний матеріал. Початки точного дослідження природи дістали дальший розвиток вперше тільки у греків александрійського періоду, а потім, у середні віки, у арабів» [3, 21].

У цих умовах природничонаукові аспекти проблеми єдності світу, що зародилися на попередніх етапах розвитку грецької філософії, протягом довгого часу не розвивалися. Моністичні тенденції в природознавстві завмерли по суті аж до нового часу [6, 76]. Філософський же аспект цієї проблеми продовжував розвиватись рядом шкіл, головним чином, у зв'язку з потребами обґрунтування етичного ідеалу. В матеріалістичному дусі розв'язували цю проблему представники епікуреїзму та раннього стоїцизму, в дусі об'єктивного ідеалізму — неоплатоніки (Плотін та ін.).

Епікур використовує принцип єдності матеріального світу для побудови своєї етичної концепції евдемонізму. Наслідуючи Демокріта, він учив, що єдиною реальністю є матеріальний світ, підпорядкований внутрішнім закономірностям. Будь-яких надприродних сил або сутностей не існує. Все в природі побудоване з атомів. Останні розрізняються між собою, крім величини і форми, як твердив Демокріт, ще й вагою. Рух атомів Епікур пояснював також механістично, але на відміну від ранніх атомістів, визнавав можливість їх спонтанних відхилень. Таке припущення, викликане потребами етики, було спрямоване проти фаталізму і мало на меті обґрунтувати можливість індивідуальної свободи. Але вводячи в свою фізику категорію випадковості, Епікур все ж не збочує з позицій детермінізму. Послідовно проводячи принцип універсальної причинності, він рішуче відкидає можливість телеологічного пояснення світу.

З боку етичних проблем приходять до матеріалістичного світогляду також стоїки. Центральним в їх етиці є принцип «жити згідно з природою», і єдність природи, цілісність матеріального світу вони розглядають як необхідну теоретичну передумову для обґрунтування цього принципу. Світ виступає в їх філософії як вічно живе, розумне і поряд з цим матеріальне ціле. Реальне буття належить лише одиничним, чуттєво даним речам, загальне ж існує в одиничному. Природа утворюється поєднанням двох протилежних начал: пасивної матерії (того єдиного, з чого речі виникають) і активного — логосу (бога). Останній не є у стоїків якоюсь надприродною, духовною сутністю, а розглядається як притаманна самим матеріальним тілам їх внутрішня активність, як діяльна, творча сторона самої матерії. Так, завдяки матеріалістичному пантеїзму, долається у них успадкований від Арістотеля дуалізм матерії і форми. Проте брак необхідного

природничонаукового матеріалу не дозволив їм, як відзначав К. Маркс, провести свій «динамічний погляд на природу» з достатньою послідовністю [2, 118].

Таким чином, історико-філософський аналіз проблеми єдності світу дозволяє, на нашу думку, зробити, принаймні, такі висновки:

1. Вже в ранній натурфілософії ця проблема розглядається в кількох аспектах. Історично першим сформувався фізичний аспект — пошуки єдиного світового субстрату, а згодом — і єдиної закономірності. При цьому єдність розуміли як спільність, однаковість, тотожність. Певне значення мали також питання про співвідношення душі і тіла, космогонічна і космологічна проблеми тощо. Кожен з цих аспектів діставав моністичне або плюралістичне розв'язання в залежності від нагромадженого емпіричного матеріалу і був відносно самостійним. Надалі всі ці аспекти розвивались в конкретні природничонаукові проблеми, які послідовно діставали то моністичне, то плюралістичне вирішення.

2. Поряд з цим усі ці аспекти так чи інакше тяжіли до основного питання філософії і опосередковувались ним. Філософський монізм (тобто визнання матерії або духа первинним), хоч і не був однозначно пов'язаний з природничонауковим монізмом, все ж часто використовував останній як аргумент на свою користь.

3. Моністичні концепції у філософії (за винятком ранніх натурфілософських шкіл, де проблема співвідношення матеріального та ідеального ще не стала актуальною) стимулювалися, головним чином, дослідженням власне філософських (онтологічних і гносеологічних) проблем, серед яких на першому місці були проблеми співвідношення чуттєвого досвіду і раціонального мислення, одиничного і загального, явища і сутності, предметної дійсності і системи знань.

Краткое содержание

В разные периоды проблема единства мира приобретала специфические формы и решалась в разных аспектах.

Историко-философский анализ этой проблемы позволяет сделать следующие выводы:

1) уже в ранней натурфилософии эта проблема рассматривается в нескольких аспектах. Исторически первым сформировался физический аспект — поиски единого широкого субстрата, а позже — и единой закономірности. При этом единство понимали как общность, одинаковость, тождество. Определенное значение имели также вопросы о соотношении души и тела, космогоническая и космологическая проблемы и т. д. Каждый из этих аспектов решался монистически или плюралистически в зависимости от накопленного эмпирического материала и был относительно самостоятельным. В дальнейшем все эти аспекты развились в конкретные естественнонаучные проблемы, которые последовательно решались то монистически, то плюралистически;

2) одновременно с этим все эти аспекты так или иначе тяготели к основному вопросу философии и опосредствовались им. Философский монизм

(т. е. признание материи или духа первичным), хоть и не был однозначно связан с естественно научным монизмом, все же часто использовал последний как аргумент в свою пользу;

3) монистические концепции в философии (за исключением ранних натур-философских школ, где проблема соотношения материального и идеального еще не стала актуальной) стимулировались главным образом исследованием собственно философских (онтологических и гносеологических) проблем, среди которых на первом месте были проблемы соотношения чувственного опыта и рационального мышления, единичного и общего, явления и сущности, предметной действительности и системы знания.

ЛІТЕРАТУРА

1. К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений. М., 1956.
2. К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори. Т. 3.
3. К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори. Т. 20.
4. В. І. Ленін. Твори. Вид. 4-е. Т. 14.
5. В. І. Ленін. Твори. Вид. 4-е. Т. 38.
6. Б. Г. Кузнецов. Эволюция картины мира. М., 1961.
7. А. О. Маковельский. Древнегреческие атомисты. Баку, 1946.
8. Очерки развития основных физических идей. М., АН СССР, 1959.

З М І С Т

В. С. Дмитриченко. Проблема суспільного ідеалу в творчості	
Т. Г. Шевченка	3
М. І. Третяк. Естетичний ідеал Т. Г. Шевченка	12
А. О. Пашкова. Традиції Т. Г. Шевченка в українській суспільній думці останньої чверті XIX — початку XX ст.	23
В. В. Бондаренко. Проблема комічного в творчості українських революційних демократів кінця XIX — початку XX ст.	40
П. В. Голобуцький. Проблема свободи особи в творчості Ф. М. Достоевського	49
І. П. Сапацинський. Про розуміння українськими революційними демократами кінця XIX — початку XX ст. категорії «народ»	58
Т. С. Савельєва. З історії прогресивної філософської думки на Україні. М. Ф. Сумцов	65
Д. Х. Острянин. Філософське значення праць О. М. Северіова	69
М. В. Логвинов. Вплив І Інтернаціоналу на зростаючу роль суб'єктивного фактора	81
М. П. Медведєва. До питання про пропаганду історичного матеріалізму на Україні в роки столипінської реакції	87
Ю. К. Савельєв. Деякі методологічні принципи історії філософії у «Філософських зошитах» В. І. Леніна та їх значення для сучасності	97
А. М. Почапський. Боротьба прогресивних сил Західної України проти націоналістичного розуміння суті держави у 20—30-х роках XX ст.	104
В. Ф. Потапчук, М. О. Скрипник про перспективу розвитку малих народів за капіталізму та за соціалізму	111
П. О. Загороднюк. До питання боротьби Комуністичної партії за ленінський етап у розвитку марксистської філософії на Україні в період переходу від капіталізму до соціалізму	121
А. Т. Нелєп. Еволюція категорій аналізу і синтезу в античній філософії	130
В. І. Гур. Проти спроби відродження бернштейніанства в трактуванні проблеми гуманізму	144
К. П. Шаповалова. Проблема єдності світу в історії філософії та природознавства	152

ЦІНА 63 КОП.

ВИДАВНИЦТВО КИЇВСЬКОГО УНІВЕРСИТЕТУ