

прод

ПРОБЛЕМИ

ФІЛОСОФІІ

ВИПУСК

5

ПРОБЛЕМИ ФІЛОСОФІЇ

МІЖВІДОМЧИЙ
НАУКОВИЙ
ЗБІРНИК

ВИПУСК 5

ПИТАННЯ ІСТОРІЇ
ФІЛОСОФІЇ

У випуску висвітлюються питання історії філософії, зокрема філософської думки на Україні.

Розрахований на студентів, аспірантів, викладачів та пропагандистів а також на тих, хто цікавиться питаннями історії філософії.

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

1—5—1
122—67

Редакційна колегія:

чл.-кор. АН УРСР Д. Х. Острянин (відповід. редактор), канд. філос. 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 І. Ф. Надольний (заст. відповід. редактора), доктор філософ. наук В. І. Шинкарук.

Відповідальний за випуск канд. філософ. наук В. С. Дмитринченко.

ДОСЛІДЖЕННЯ ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИХ ПРОБЛЕМ НА УКРАЇНІ ЗА РОКИ РАДЯНСЬКОЇ ВЛАДИ

Однією з найважливіших галузей дослідження українських радянських філософів є історія філософії, зокрема історія філософської думки українського народу. В 20—30-ті роки увага істориків філософії зосереджувалась, насамперед, на розкритті значення всесвітньо-історичного перевороту у філософській науці, зробленого Марксом і Енгельсом, і показові дальшого розвитку марксистської філософії у працях В. І. Леніна [23].

Творів, які б досліджували історію вітчизняної домарксистської філософії на Україні, у довоєнний час видавалось небагато. В них, зокрема, розглядалися філософські та суспільно-політичні погляди О. М. Радіщева, декабристів, російських революційних демократів. Зовсім мало уваги приділялось вивченню історії української філософії. Воно в основному обмежувалося розглядом світогляду Сковороди, Драгоманова, Шевченка та Франка, причому їх погляди часто висвітлювалися викривлено [28].

Помітно активізувалась діяльність вчених по розробці історії вітчизняної філософії після Великої Вітчизняної війни.

Я. Кауфман, М. Вільницький, А. Брагінець, Д. Острянин та інші автори присвятили свої дослідження світоглядові великого російського вченого — засновника дослідного природознавства і матеріалістичної філософії в Росії — М. В. Ломоносова [13]. Вони дали відсіч усіляким перекошуванням поглядів великого російського вченого буржуазними дослідниками, показали його місце в історії природознавства та висвітлили філософські і соціально-політичні погляди вченого.

М. Дейнеко, П. Коваль та інші дослідники у своїх роботах розглядають філософські та суспільно-політичні погляди декабристів [9] у тісному зв'язку з політичними подіями того часу в країні. Вони показують, який вплив справили декабристи та їх ідеї на дальший розвиток загальноросійського революційного руху.

Значну увагу українські радянські філософи приділяли дослідженню суспільно-політичних та філософських поглядів рево-

люційного просвітителя, філософа-матеріаліста О. М. Радіщева. На Україні опубліковані праці Д. Х. Острянина, М. Спектора, В. Шинкарука та інших, у яких з'ясовуються соціально-політичні та ідейні джерела світогляду письменника, філософські, соціологічні, естетичні погляди Радіщева та його роль у розвитку суспільної думки в Росії [19]. Українські автори спростовують погляди реакційних дослідників, які характеризували Радіщева як містика і прихильника конституційної монархії.

Опубліковано багато праць про філософські та суспільно-політичні погляди російських революційних демократів. Серед них роботи Г. Васецького, А. Брагинця, І. Барсука, Д. Карасенка, Я. Москаленка, Д. Острянина, О. Слабкого, М. Сундиревої та ін. [5]. Учені нашої республіки опублікували книги і статті, в яких розкривається філософське значення наукової спадщини російських природодослідників М. Таушера, І. Є. Дядківського, Т. Ф. Осиповського, К. Ф. Рулье, А. І. Бекетова, М. П. Лебедева, І. В. Мічуріна та інших [7].

А у монографіях Д. Острянина «Мировоззрение Ильи Мечникова» (Харків, 1948) та «І. І. Мечников у боротьбі за матеріалізм у природознавстві» (1953) уперше з марксистських позицій висвітлено світогляд великого біолога, одного з основоположників сучасної медицини — І. І. Мечникова, філософські погляди якого довгий час оцінювались як позитивістські, біологічні — як антидарвіністські, медичні — як вірховіанські. Д. Х. Острянин показує, що Мечников був творчим дарвіністом, войовничим матеріалістом і атеїстом, стихійним діалектиком, непримиренним противником релігійно-ідеалістичного світогляду в усіх його виявах, полум'ямним борцем за матеріалізм у природознавстві.

Питання розвитку домарксистської суспільно-політичної і філософської думки на Україні в XVI—XVIII ст. досліджують В. Євдокименко та Т. Скирда. У їх працях висвітлюються суспільно-політичні погляди відомого українського письменника і прогресивного діяча другої половини XVI — початку XVII ст. Івана Вишенського, світогляд борця за возз'єднання України з Росією і зміцнення зв'язків між українським і російським народами і прогресивного діяча України XVII ст. [25].

Т. Білич, М. Редько, І. Табачников опублікували роботи про видатного українського філософа Г. С. Сковороду [3]. Характеризуючи його як значного українського мислителя, який відіграв велику роль у розвитку української культури, дослідники, однак, по-різному оцінюють філософські погляди Г. С. Сковороди. Одні вважають, що в його світогляді були сильні матеріалістичні тенденції, хоч у розв'язанні основного питання філософії мислитель залишався ідеалістом, інші вважають, що Сковорода був послідовним матеріалістом і атеїстом. Що ж до соціологічних поглядів філософа, то в одних дослідженнях він кваліфікується

як борець проти кріпосництва як системи, а в інших — лише як критик окремих вад кріпосництва.

Новим кроком у вивченні та популяризації творчості Г. С. Сковороди стало повне видання його творів [26]. На відміну від попередніх у цьому виданні друкуються всі відомі твори письменника, причому багато з них уперше.

У працях В. Дмитриченка висвітлюється світогляд Я. П. Козельського [11]. Автор наголошує, що філософ визнавав об'єктивність природи, захищав основи матеріалістичного сенсуалізму, давав матеріалістичний виклад основних положень логіки, критикував логіку Хр. Вольфа і що в суспільних поглядах він піднявся до загальнотеоретичного засудження кріпосницьких порядків.

Здійснено нові дослідження філософських поглядів П. Д. Лодія, С. І. Стойковича, М. О. Максимовича. М. Денисенко працює над вивченням літературної спадщини П. Д. Лодія. Він показав, що вчений одним із перших в історії вітчизняної науки і філософії з матеріалістичних позицій критикував ідеалістичні положення Канта [10]. Робота М. Більницького спростовує погляд на С. І. Стойковича як на ідеаліста і містика та показує боротьбу філософа за матеріалізм у природознавстві [6]. Д. Острянину належить дослідження про світогляд видатного українського археолога, історика, філософа, природодослідника, першого ректора Київського університету Михайла Олександровича Максимовича [17], якого українські буржуазні націоналісти намагалися представити як націоналіста та ідеаліста, а окремі радянські вчені — літературознавці та історики — і сьогодні відносять ученого до націоналістів [27]. У працях Д. Острянина відкрито фальсифікацію наукової спадщини М. О. Максимовича, показано стихійно-матеріалістичний та діалектичний характер його світогляду, науково доведено, що Максимович завжди виступав поборником дружби українського та російського народів.

В Інституті філософії Академії наук підготовлена монографія В. Нічик «Філософські основи праць О. О. Богомольця» (К., 1958), у якій показано великий і складний шлях О. О. Богомольця від природничо-наукового матеріаліста до діалектико-матеріаліста. Він одним із перших серед учених-патофізіологів зрозумів взаємозалежність у розвитку природознавства і філософії.

Важливе місце серед опублікованих філософських праць посідають монографії, брошури і статті, присвячені світоглядові українських революціонерів-демократів. З них, передусім, слід назвати загальні праці про українських мислителів революційно-демократичного напрямку — збірники «Украинские революционные демократы» (М., 1954) та «Украинские революционные демократы о дружбе украинского народа с русским» (К., 1955); у яких зроблено першу спробу дати цілісний виклад революцій-

ної суспільно-політичної думки на Україні. У вказаних працях наголошується на особливостях розвитку революційно-демократичного напрямку на Україні кінця ХІХ — початку ХХ ст., висвітлюється боротьба Т. Г. Шевченка, І. Я. Франка, П. Мирного, П. А. Грабовського, Лесі Українки та інших українських революційних демократів проти українського буржуазного націоналізму та великодержавного шовінізму, за дружбу українського і російського народів, розкриваються їх філософські та суспільно-політичні погляди. Висвітленню естетичних поглядів революційних демократів присвячена монографія В. Ф. Передерія «Українська революційно-демократична естетика» (К., 1964).

Значний внесок українських радянських учених у дослідження світогляду великого українського поета і революціонера-демократа Т. Г. Шевченка. У працях І. Назаренка, М. Новикова, І. Головахи, Ф. Єневича та інших авторів висвітлюється світогляд Т. Г. Шевченка, показуються його зв'язки з російськими революційними демократами [15]. І. Д. Назаренку за книгу «Суспільно-політичні, філософські, естетичні та атеїстичні погляди Т. Г. Шевченка» та М. І. Новикову за книгу «Общественно-политические и философские взгляды Т. Г. Шевченко» присуджено Ленінську премію.

У монографії В. Євдокименка «Суспільно-політичні погляди Панаса Мирного» (К., 1955) досліджуються суспільно-політичні та філософсько-естетичні погляди письменника. Автор показує Мирного як глибокого мислителя-матеріаліста, спростовує буржуазно-націоналістичні твердження про те, що П. Мирний нібито був лібералом з націоналістично обмеженим світоглядом.

З'ясуванню світогляду С. А. Подолинського присвячені розділи в книгах «Очерки по истории философской и общественно-политической мысли народов СССР» (т. II, М., 1956), «История философии» (т. IV, М., 1959), «Нарис історії філософії на Україні» (К., 1966) та періодичних виданнях, а також монографія А. Пашука «Соціологічні та суспільно-політичні погляди С. А. Подолинського» (Львів, 1965), яка є першою фундаментальною філософською працею про цього видатного українського революціонера, мислителя.

Чимало зроблено на Україні по вивченню творчості великого українського революціонера-демократа П. А. Грабовського. У монографії Ю. Бухалова («Суспільно-політичні погляди П. Грабовського», К., 1957), працях В. Безпальчого, А. Пашкової, М. Челака та інших авторів [22] висвітлюються філософські та суспільно-політичні погляди Грабовського, показано, як під впливом пролетарської ідеології видатний український революціонер у багатьох питаннях наближався до марксизму.

У монографії А. Брагінця, роботах О. Лисенка, О. Білоуса, М. Третяка, Г. Дроздової, В. Сахарова та інших авторів [4] досліджуються філософські, соціологічні, суспільно-політичні, етичні,

естетичні та атеїстичні погляди І. Я. Франка та його невтомна діяльність по зміцненню дружби українського народу з братнім російським народом, за перемогу передового в житті і літературі.

Протягом останніх років опубліковано праці про М. Павлика, Остапа Терлецького, М. П. Драгоманова [14].

У ряді філософських праць розглядаються суспільно-політичні та філософські погляди Лесі Українки. І. Головаха, І. Куликов, М. Олексюк показують, що Леся Українка була видатним мислителем і полум'ямним борцем проти соціальної нерівності, палким захисником народних мас [20].

У післявоєнні роки українські радянські філософи досліджують суспільно-політичні та філософські погляди українського революційного демократа Михайла Коцюбинського. В статтях і монографіях М. Партоліна, О. Павелка та інших вчених [21] дано аналіз друкованих творів письменника та архівних матеріалів, висвітлено формування світогляду М. М. Коцюбинського, його соціологічні, атеїстичні погляди, показано, що письменник близько підійшов до розуміння наукового соціалізму і виступав за дружбу народів, проти українського буржуазного націоналізму та космополітизму.

Останнім часом увага українських радянських філософів звернена і на вивчення взаємозв'язків українських революційних демократів з революційними демократами зарубіжних країн.

Великий вклад у вивчення і популяризацію суспільно-політичних і філософських поглядів Т. Г. Шевченка, І. Я. Франка, П. А. Грабовського, Лесі Українки, М. М. Коцюбинського та інших видатних синів і дочок українського народу зробили українські літературознавці, зокрема Є. Шаблювський, Є. Кирилюк та ін. [29].

У роботах про українських революційних демократів міститься багато нового і цікавого матеріалу. Дуже цінним є, зокрема, те, що в них письменники показані як мислителі, філософи.

В останні роки на Україні опубліковані дослідження з історії марксистсько-ленінської філософії [8], серед них — праці А. С. Брагінця, П. В. Дніпровського, І. Карнаухова, І. Головахи, М. Злотіної, Д. Острянина, Ю. Савельєва, Т. Савельєвої, М. Шлепакова та ін., присвячені розвитку В. І. Леніним діалектичного й історичного матеріалізму, розкриттю величезного значення ідей вождя пролетаріату для поступу науки і практики комуністичного й робітничого руху.

Опубліковані також праці з історії поширення на Україні марксистсько-ленінських ідей. Їх автори — Й. Багмут, Г. Ємельяненко, М. Медведева, Й. Ремезовський та ін. — показують, як розповсюджувалась марксистсько-ленінська література, зокрема праці Леніна, серед українських трудящих [12]. Частина цих

досліджень висвітлює роль окремих діячів у пропаганді марксистсько-ленінської філософії. Так, праця Д. Острянина «В. В. Ворovskyкий — видатний пропагандист марксистсько-ленінської філософії» (К., 1963) присвячена керівнику Південного бюро ЦК РСДРП і секретарю Одеської більшовицької організації, соратнику В. І. Леніна — В. В. Воровському.

У монографії М. Олексюка «Філософсько-атеїстичні погляди С. Тудора» (Львів, 1962) показано, що С. Тудор, сформувавшись як мислитель під безпосереднім впливом марксизму-ленінізму виступив полум'яним захисником і популяризатором діалектико-матеріалістичної теорії на західноукраїнських землях, активно відстоював її основні положення, гостро критикував ідеалістичні системи, невтомно боровся з релігією та українським буржуазним націоналізмом.

Опубліковано ряд праць про філософські погляди Г. В. Плеханова [18]. Їх автори, спираючись на праці В. І. Леніна, викрили помилки в оцінці філософської спадщини Г. В. Плеханова, допущені в попередні роки.

Ряд праць українських філософів присвячено мислителям і політичним діячам зарубіжних країн [24]. Цінним вкладом в історико-філософську науку є монографія В. І. Шинкарука «Логика, диалектика и теория познания Гегеля» (К., 1964).

В останні роки стали з'являтися книги, присвячені характеристиці розвитку філософської думки в окремі періоди історії. Так, в 1961 році Видавництво Київського університету видало «Нариси з історії суспільно-політичної та філософської думки народів СРСР доби феодалізму» В. С. Дмитриченка.

Українські радянські філософи створили фундаментальну працю — «Нарис історії філософії на Україні» [16]. У ній вперше найбільш повно з марксистсько-ленінських позицій висвітлюється розвиток філософської думки на Україні з найдавніших часів до наших днів. Подібних праць ще не було. Спроби «дослідження» деяких питань історії філософії на Україні буржуазно-націоналістичною контрреволюційною еміграцією — Чижевським, Мирчуком та іншими — зводилися до буржуазно-націоналістичної фальсифікації історії філософії українського народу, плазування перед реакційною західноєвропейською філософією, спотворення історико-філософського процесу, його містифікації, заперечення в ньому матеріалізму. Ці фальсифікатори, всупереч історичній правді, зображували філософську думку українського народу як наскрізь релігійну, принижували культуру українського народу та заслуги його видатних мислителів.

Нарис одержав високу оцінку в пресі, зокрема в газетах «Радянська Україна» і «Правда Украины» [30]. В рецензіях вказується, що головна особливість «Нарису» — політична загостреність, висока ідейність, що виявляється у послідовній науковій критиці буржуазних концепцій і поглядів, особливо — україн-

ських буржуазних націоналістів. Факти, викладені в «Нарисі», свідчать, що вся історія філософської думки на Україні — це історія боротьби матеріалізму з ідеалізмом. Історія філософської думки розглядається в «Нарисі» як процес, нерозривно пов'язаний з усім поступальним рухом суспільства, боротьбою класів і соціальними революціями.

В рецензіях на «Нарис» правильно вказується, що його автори сказали нове слово про багатьох українських учених і мислителів, дали нову оцінку їх діяльності, визначили їх місце в історії суспільно-політичної, філософської і природничо-наукової думки на Україні. Це, зокрема, стосується філософських поглядів М. І. Зібера, О. О. Потебні, М. П. Драгоманова, П. Д. Лодія, М. І. Гулака, О. С. Терлецького та інших. Досліджуються і деякі маловідомі сторони філософських поглядів українських революційних демократів. Уперше викладаються матеріалістичні погляди таких видатних учених, як М. М. Бекетов, В. Я. Данилевський, М. М. Ланге, М. Д. Пильчиков, В. І. Талієв, І. Г. Оршанський та багатьох інших.

В указаному монографічному дослідженні вперше дається аналіз ідеалістичних течій та їх представників на Україні, в боротьбі з якими розвивалась матеріалістична філософія. У «Нарисі» висвітлюється поширення марксистської філософії на Україні. Вперше систематично викладений розвиток діалектичного та історичного матеріалізму в радянський період. Велика увага приділена періодові, який минув після XX з'їзду КПРС. Він характеризується поглибленою розробкою актуальних питань філософії, більш широким, ніж раніше, розгортанням пропаганди діалектико-матеріалістичного світогляду в масах.

«Нарис історії філософії на Україні» безперечно допоможе у формуванні наукового світогляду, у вихованні дружби між народами, радянського патріотизму та інтернаціоналізму у радянських людей.

Українські радянські філософи, керуючись Програмою КПРС, рішеннями XX—XXIII з'їздів партії, продовжують роботу по дослідженню історії філософської думки на Україні. Безсумнівно, що радянська громадськість уже в найближчі роки одержить ряд праць, в тому числі і фундаментальних, які будуть новими кроками вперед у дослідженні історії філософської науки.

Краткое содержание

В статье подводятся итоги научно-исследовательской работы украинских советских ученых в области истории философской науки за годы Советской власти. Автор показывает, что историки философии на Украине изучают многие вопросы: историю развития философской и общественно-политической мысли русского, украинского и других народов нашей страны, а также историю развития философии в зарубежных странах в разные периоды. Однако

главное внимание они уделяют исследованию мировоззрения украинских и русских революционеров-демократов, распространения на Украине марксизма в дореволюционный период и развития марксистской философской мысли в советский период. Автор статьи подчеркивает, что труды украинских историков философии опровергают лживые утверждения буржуазных националистов о якобы насквозь религиозном характере философской мысли украинского народа в прошлом, подтверждают тот факт, что вся история философской мысли на Украине пронизана острой борьбой материализма и идеализма, которая в годы Советской власти успешно завершилась победой материализма, победой марксистско-ленинских идей

ЛІТЕРАТУРА

1. О. Бервицький, М. Г. Чернишевський, Харків, 1929 та ін.
2. М. Д. Бичваров, В. С. Горський, Українсько-болгарські філософські зв'язки, К., 1966.
3. Т. А. Білич, Світогляд Г. С. Сковороди, К., 1957; І. А. Табачников, Філософські і суспільно-політичні погляди Г. С. Сковороди, зб. «З історії суспільно-політичної та філософської думки на Україні», К., 1956; М. П. Редько, Теорія пізнання Г. С. Сковороди. Доповіді та повідомлення Ужгородського університету, 1963; М. П. Редько, Етика Г. С. Сковороди. Доклади і повідомлення Ужгородського університету, 1964; М. П. Редько, Атеїстическа тенденція в філософії Г. С. Сковороди. Доклади і повідомлення Ужгородського університету, 1965 та ін.
4. А. С. Брагінець, Філософські і суспільно-політичні погляди Івана Франка, Львів, 1958; А. С. Брагінець, Іван Франко — видатний атеїст-просвітитель, Львів, 1956; О. Г. Білоус, Світогляд Івана Франка, К., 1956; О. Я. Лисенко, Соціологічні погляди Івана Франка, К., 1958; Д. Х. Острянин, Філософські погляди І. Я. Франка, Вісник Академії наук УРСР, 1956, № 8; В. Я. Сахаров, Суспільно-політичні погляди І. Я. Франка, К., 1956; М. І. Третяк, Філософські погляди І. Я. Франка, Наукові записки КДУ, т. XV, вип. VIII, 1956; В. С. Савчук, Революційний демократизм І. Я. Франка, К., 1958, Г. Д. Дроздова, Етичні погляди І. Я. Франка, Вісник КДУ, № 5, 1962 та ін.
5. Г. С. Васецький, Основні риси матеріалістичної філософії в Росії XVIII—XIX ст. К., 1946; Д. Х. Острянин, Видатний російський мислитель і революціонер, «Пропагандист і агітатор», 1946, № 6; Ф. Я. Москаленко, Учення об індуктивних выводах історії русської логіки, К., 1955; И. Барсук, Мировое значение наследия Н. Г. Чернышевского, Ученые записки КПИ, К., 1956; М. Шлепаков, Бойовий орган політичної сатири російських революційних демократів, Наукові записки КДУ, т. XIII, 1954; А. С. Слабкий, Мировоззрение Н. В. Шелгунова, Харьков, 1960; А. Ф. Юшко, Материализм Д. И. Писарева, Ученые записки Харьковского университета, т. 96, Труды кафедры диалектического и исторического материализма, т. I, 1957; М. С. Гриценко, Філософські і політичні погляди Д. І. Писарева, Праці Одеського університету, Т. I, 1948; А. С. Брагінець, Великий революціонер-демократ, До 145-річчя з дня народження О. А. Герцена, «Наука і життя», 1957, № 3; Д. Б. Карасенко, Критика М. Г. Чернишевським католицизму і православ'я, К., 1959; М. І. Сундирева, Революційний демократизм М. О. Антоновича, зб. «З історії суспільно-політичної думки на Україні», К., 1956 та ін.
6. М. Б. Вільницький, Філософські погляди О. І. Стойковича, Наукові записки Інституту філософії АН УРСР, т. VII, 1961.
7. В. Войтко, Життя і науково-педагогічна діяльність Ф. Осиповського, Наукові записки Київського педінституту, т. XVII, 1955; Д. Острянин, Боротьба за матеріалістичні ідеї у вітчизняній біології в першій половині XIX ст., К., 1952; Д. Острянин, Філософське значення наукової спадщини

А. М. Бекетова, зб. «З історії вітчизняної філософської та суспільно-політичної думки», К., 1959; А. Шугайлин, Видаючийся фізик-матеріаліст П. Н. Лебедев, К., 1957; К. Фрайман, Світогляд М. І. Лобачевського. Наукові записки Інституту філософії АН УРСР, т. I, 1951; І. С. Підгрушний, Світогляд І. В. Мічуріна, К., 1963 та ін.

8. Зб. «Геніальний філософський твір В. І. Леніна», К., 1959; А. І. Клевцов, Розвиток В. І. Леніним марксистської філософії в період підготовки Жовтневої соціалістичної революції, Наукові записки Київського педінституту, т. XXVII, К., 1957; М. С. Шлепаков, Розроблення В. І. Леніним положень історичного матеріалізму в період революції 1905—1907 рр. Наукові записки КДУ, т. XVI, К., 1957; А. С. Брагінець, Боротьба В. І. Леніна проти буржуазної реакційної філософії, Львів, 1959; М. Шлепаков, Книга В. І. Леніна «Матеріалізм і емпіріокритицизм» — могутня зброя в боротьбі проти сучасної буржуазної філософії і ревізіонізму, К., 1959; Д. Х. Острянин, Великий вклад у марксистську філософію, К., 1959; О. М. Васильєв, Розробка В. І. Леніним плану будівництва соціалізму і комунізму в СССР, Харків, 1965; П. В. Дніпровський, Боротьба В. І. Леніна проти ревізіонізму і догматизму, К., 1966; В. А. Масько, Ленінська критика теоретических основ емпіріокритицизму, Ужгород, 1966; І. М. Карнаухов, Ленін про Комуністичну партію як керівну силу в системі диктатури пролетаріату, зб. праць КДУ, К., 1958; Т. С. Савельєва, Розвиток В. І. Леніним питань історичного матеріалізму в період підготовки і проведення Великої Жовтневої соціалістичної революції, К., 1960; Ю. Савельєв, Ленінський етап в розвитку марксистської філософії, К., 1963; В. І. Мазепа, Розвиток В. І. Леніним марксистської естетики (1907—1910 рр.), К., 1962; М. А. Рубач, В. І. Ленін про пізнання суперечності історичного процесу, «Український історичний журнал», 1965, № 12 та ін.

9. М. І. Дейнеко, Матеріалістична тенденція в працях М. В. Ломоносова, О. М. Радішева і декабристів-матеріалістів у вирішенні питання про відношення мислення до буття, про властивості і форми матерії, Наукові записки Мелітопольського педінституту, т. IV, 1957; П. Д. Коваль, Проблема свободи у поглядах декабристів Товариства об'єднаних слов'ян, зб. «З історії філософської думки на Україні», К., 1963 та ін.

10. М. Денисенко, Філософські погляди П. Д. Лодія, Наукові записки Інституту філософії АН УРСР, т. VII, К., 1961.

10. В. С. Дмитриченко, Суспільно-політичні погляди Я. П. Козельського, К., 1957; В. С. Дмитриченко, До полеміки про двох Я. П. Козельських, зб. «З історії суспільно-політичної та філософської думки на Україні», К., 1956.

12. Г. Г. Ємельяненко, Поширення марксистсько-ленінських ідей на Україні, друга половина XIX і початок XX ст., зб. «З історії суспільно-політичної думки на Україні», К., 1956; М. П. Медведєва, До питання про боротьбу більшовиків України проти махізму в роки столипінської реакції, Вісник КДУ, № 6, 1965; Й. Д. Ремезовський, Із історії видання і поширення праць В. І. Леніна на Україні в дожовтневий період, зб. наукових праць кафедри історії КПРС КДУ, 1960, № 5; Й. Багмут, До історії перекладів «Капіталу» на українську мову, «Комуніст України», 1966, № 6; Н. П. Корнієнко, До питання про перші українські переклади творів Маркса і Енгельса, «Український історичний журнал», 1966, № 8 та ін.

13. Я. И. Кауфман, Основные черты естественно-научного материализма М. В. Ломоносова, Харків, 1947; М. Вільницький, Матеріалізм Ломоносова та його погляди на простір, зб. «Про деякі філософські питання природознавства», К., 1954; А. С. Брагінець, М. В. Ломоносов — корифей вітчизняної науки XVIII ст., Наукові записки Львівського університету, т. XXXIV, серія хімічна, вип. 4, 1955; Д. Х. Острянин, Основоположник матеріалістичної філософії в Росії, Вісник Київського університету, № 7, 1966.

14. П. Т. Манзенко, Філософські та суспільно-політичні погляди М. Павлика, К., 1962; О. Я. Лисенко, Суспільно-політичні погляди Остапа Терлецького, зб. «З історії вітчизняної філософської і суспільно-політичної

думки», К., 1959; Д. Заславський, І. Романченко, Михайло Драгоманов, К., 1964; В. Лукеренко, Світогляд М. П. Драгоманова, К., 1965; Є. Пронюк, Тарас Шевченко і Остап Терлецький, зб. «Боротьба між матеріалізмом та ідеалізмом на Україні в XIX ст.», К., 1964.

15. І. Д. Назаренко, Суспільно-політичні, філософські, естетичні та атеїстичні погляди Т. Г. Шевченка, К., 1964; І. Д. Назаренко, Общественно-политические, философские и атеистические взгляды Т. Г. Шевченко, М., 1961; Ф. Єневич, Американський фальсифікатор ідейної спадщини Т. Г. Шевченка, «Більшовик України», 1949, № 8; І. П. Головаха, Т. Г. Шевченко і російські революційні демократи 50—60-х років XIX ст., К., 1953; М. І. Новиков, Общественно-политические и философские взгляды Т. Г. Шевченко, М., 1961; Д. Ф. Острянин, Т. Г. Шевченко и современность, «Вопросы философии», 1961, № 3; В. Е. Евдокименко, Шевченко — наш современник, «Вопросы философии», 1964, № 4; В. Шпак, Проти сучасних буржуазних фальсифікаторів філософських поглядів Т. Г. Шевченка, зб. «З історії філософської думки на Україні», К., 1965 та ін.

16. Нарис історії філософії на Україні, К., 1966

17. Д. Острянин, М. О. Максимович — видатний український вчений, «Комуніст України». 1953, № 5; Д. Острянин, Світогляд М. О. Максимовича, К., 1960.

18. Д. Х. Острянин, Видатний теоретик і пропагандист марксизму, Вісник АН УРСР, 1955, № 11; Н. Л. Кур'янович, Проблема необхідності і свободи в книзі Г. В. Плеханова «До питання про роль особи в історії», Наукові записки Запорізького педінституту, 1957 та ін.

19. Д. Острянин, Світогляд О. М. Радішева, К., 1953; М. Савикова, А. Н. Радішев, его философские и общественно-политические взгляды, Труды Одесского университета, т. 145, вып. I, 1955; М. Спектор, Атеистические воззрения А. Н. Радішева, Ученые записки Харьковского университета, т. 96, Труды кафедры диалектического и исторического материализма, 1957; В. І. Шинкарук, Про деякі спірні питання у висвітленні філософського змісту праці О. М. Радішева «Про людину, її смертність і безсмертя», Наукові записки Київського університету, т. XVI, вип. 4; зб. філос. ф-ту, № 3, 1957 та ін.

20. М. Олексюк, Атеїстичні погляди Лесі Українки, Львів, 1958; І. П. Головаха, Суспільно-політичні і філософські погляди Лесі Українки, К., 1953; І. М. Куликов, Суспільно-політичні погляди Лесі Українки, К., 1954; його ж: Леся Українка — видатний український мислитель-революціонер, Харків, 1962 та ін.

21. М. П. Партолін, Суспільно-політичні погляди М. М. Коцюбинського, Харків, 1953, його ж; Світогляд М. М. Коцюбинського, Харків, 1965; А. Павелко, М. М. Коцюбинський — поборник дружбы народов, активный борец против украинского буржуазного национализма, сб. «Украинские революционные демократы о дружбе украинского народа с русским», К., 1955 та ін.

22. А. Пашкова, Суспільно-політичні погляди П. А. Грабовського, К., 1964; М. Челах, Атеизм Павла Грабовского, Труды Харьковского сельскохозяйственного института, т. XXVIII, 1961; В. Безпальчий, Полум'яний борець проти українського буржуазного націоналізму, «Вітчизна», 1952, № 12; В. Безпальчий, Етичні погляди П. А. Грабовського, зб. «Боротьба між матеріалізмом та ідеалізмом на Україні в XIX ст.», К., 1964 та ін.

23. А. Розанов, Енгельс і питання теорії пізнання Л. Фейербаха, «Під марксо-ленінським прапором». 1935, № 7, 8; І. Д. Назаренко, Німецька класична філософія, К., 1941.

24. Ю. К. Савельєв, Йосиф Діцген і його місце в історії філософії, К., 1958; В. С. Дмитриченко, В. І. Шинкарук, Розвиток філософської думки в стародавньому Китаї, К., 1958; А. О. Єришев, Поль Лафарг — видатний теоретик марксизму, К., 1956 та ін.

25. Т. І. Скірда, Суспільно-політичні погляди Івана Вишенського, зб. «З історії суспільно-політичної та філософської думки на Україні», К., 1956; В. Ю. Евдокименко, Суспільно-політичні погляди і діяльність Лазаря

Барановича, зб. «З історії вітчизняної філософської та суспільно-політичної думки», К., 1959.

26. Григорій Сковорода, Твори в 2-х томах, т. 1, К., 1960; т. 2, К., 1961.

27. С. Токарев, Этнография народов СССР, М., 1958, стр. 26; Очерки истории исторической науки в СССР, М., 1955, стр. 603.

28. Т. Хоткевич, Г. С. Сковорода, Харків, 1920; Г. Тисяченко, Народний філософ-учитель Г. С. Сковорода. Його життя та діла, Лохвиця, 1922; М. Гордієвський, Теоретична філософія Г. С. Сковороди, зб. «Пам'яті Г. С. Сковороди (1722—1922)», Одеса, 1923; Д. Багалій, Т. Шевченко — поет пригноблених мас, Харків, 1931; А. Річицький, Іван Франко — камінь соціалізму, Харків, 1924.

29. Є. Шабліовський, Народ і слово Шевченка, К., 1961; Е. Шаблювский, Т. Г. Шевченко и русские революционные демократы, М., 1962; Є. Шабліовський, Шляхами єднання, Українська література в її історичному розвитку, К., 1965; Є. Кирилюк, Тарас Шевченко, К., 1963; А. А. Каспрук, Філософські поеми Івана Франка, К., 1965 та ін.

30. Є. Шабліовський, О. Павелко, Історія філософської думки на Україні, «Радянська Україна», 6 травня 1966; А. Ищук, Ю. Богданов, П. Снитко, Философия и партийность, «Правда Украины», 6 мая 1966.

В. І. ЛЕНІН І СТАНОВЛЕННЯ РАДЯНСЬКОЇ КУЛЬТУРИ

Великий Жовтень, Радянська влада вперше в історії людства широко відкрили двері трудящим до матеріальної і духовної культури, насамперед освіти, науки, мистецтва, літератури.

Хоча дореволюційна Росія дала світу чимало діячів науки і мистецтва, проте досягнення культури були недоступні для трудящих в силу соціальних обставин. «Такої дикої країни,— писав В. І. Ленін у статті «До питання про політику Міністерства народної освіти»,— в якій маси народу настільки були б пограбовані в розумінні освіти, світла й знання,— такої країни в Європі не лишилося ні однієї, крім Росії» [7, 113]. Великий Жовтень скинув кайдани гніту з народів царської імперії, покликав їх до творчості і самодіяльності. «...Талантів у робітничому класі і в селянстві непочате джерело і багатюще джерело,— писав В. І. Ленін,— ...в тому-то й сила, в тому-то й життєвість, в тому-то й непереможність Жовтневої революції 1917 року, що вона *будить* ці якості, ламає всі старі перепони, рве спорохнявілі пута, виводить трудящих на шлях *самостійного* творення нового життя» [3, 366]. Якщо раніше, продовжував Ілліч, весь людський розум, весь його геній творив тільки для того, щоб дати одним всі блага техніки і культури, а інших позбавити найнеобхіднішого — освіти і розвитку, то тепер всі чудеса техніки, всі здобутки культури стають загальнонародним добром, і віднині ніколи людський розум і геній не будуть обернені в засоби насильства, в засоби експлуатації.

Сама Жовтнева революція була великою школою політичної освіти трудящих. З революцією пов'язане становлення як державної марксистсько-ленінської ідеології в нашій країні. Справою радянської преси, школи, вузів стала пропаганда марксистсько-ленінських ідей і розроблення питань революційної теорії. [12, 5—135].

Жовтнева революція, встановивши диктатуру пролетаріату, створила необхідні умови для формування нової, соціалістичної радянської культури. Ленін, відкидаючи тезис меншовиків про піднесення рівня культури народу до перемоги пролетаріату, висунув на перший план боротьби за перемогу соціалістичної рево-

люції, яка відкриває шлях для дійсної участі народу в будівництві нової соціалістичної культури.

«Нам наші противники не раз говорили,— писав Ілліч,— що ми розпочинаємо нерозсудливу справу насадження соціалізму в недосить культурній країні. Але вони помилилися в тому, що ми почали не з того кінця, як належало за теорією (всяких педантів), і що у нас політичний і соціальний переворот виявився попередником тому культурному переворотові, тій культурній революції, перед лицем якої ми, все-таки, тепер стоїмо» [9, 418—419].

У статті «Про нашу революцію», спростовуючи концепції меншовика Суханова, він обґрунтував історичну правомірність дій російського пролетаріату, який розпочав суспільне, державне і культурне будівництво «Якщо для створення соціалізму потрібний певний рівень культури...,— писав Ілліч,— то чому нам не можна почати спочатку із завоювання революційним шляхом передумов для цього певного рівня, а потім уже, на основі робітничо-селянської влади і радянського ладу, рушити доганяти інші народи» [9, 422].

Важливим завданням культурної революції в нашій країні було подолання неграмотності населення. Тільки завдяки ліквідації безграмотності мільйонні маси трудящих змогли оволодіти великою культурною спадщиною. «...Ніде народні маси не зацікавлені так справжньою культурою, як у нас,— писав В. І. Ленін,— ніде питання цієї культури не ставляться так глибоко і так послідовно, як у нас» [9, 408]. Молода радянська держава в ході культурної революції виховувала свою, безмежно віддану справі соціалізму, інтелігенцію. Оволодіння основами науки і культури тісно поєднувалося з комуністичним вихованням мас шляхом їх участі в політичному і суспільному житті країни. «Без роботи, без боротьби книжне знання комунізму з комуністичних брошур і творів нічогосінько не варте, бо воно продовжувало б старий розрив між теорією і практикою, той старий розрив, який становив найогиднішу рису старого буржуазного суспільства»,— говорив Ленін на III-му з'їзді комсомолу [8, 249]. Успіх кооперування селянських господарств В. І. Ленін також пов'язував з рівнем культури селян.

Комуністична партія організовувала і спрямовувала культурний розвиток трудящих. Ленін в бесіді з Кларою Цеткін говорив, що «ми не повинні стояти склавши руки і давати хаосу розвиватись куди хочеш. Ми повинні цілком планомірно керувати цим процесом і формувати його результати» [10, 13]. Партія і держава, формуючи на основі марксизму-ленінізму науковий світогляд трудящих мас, одночасно боролися проти ворожих ідеологій, допомагали діячам науки і мистецтва, широким колам інтелігенції, народу засвоїти комуністичні ідеали, революційну теорію і практику комуністичного будівництва. Разом з тим вони

піклувалися і про творців цих благ, про робітників науки і мистецтва.

З перших днів Радянської влади партія більшовиків неухильно проводила лєнінський принцип партійного керівництва літературою і мистецтвом. Але проти цього виступили ідеологи Пролеткульту, які оголосили свої організації незалежними від держави, вели підривну роботу проти диктатури пролетаріату, будівництва нової культури. Ратуючи за «особливу пролетарську культуру», відірвану від культурних надбань людства, вони грубо відкидали кращі творіння людського генія тільки тому, що вони з'явилися в антагоністичних формаціях, заперечували професіональне мистецтво, агітуючи лише за творчість робітників, які працюють в цеху, біля верстата. Інтереси селянства, інтелігенції просто не бралися до уваги. Лєнін, розвінчуючи ідеологію Пролеткульту, зазначав, що їй властива демагогія, нігілізм, сектантство, прожектерство, здатне нанести шкоду народові і державі.

В проекті резолюції «Про пролетарську культуру» він вказував, що необхідно централізувати керівництво культурним будівництвом в нашій країні, а культурні заклади повинні розглядати свої завдання «як частину завдань пролетарської диктатури» [8, 279]. Вся постановка справи освіти, вважав В. І. Лєнін, має бути пройнята духом класової боротьби пролетаріату, ідейною основою якої є світогляд марксизму.

Марксизм завоював собі своє всесвітньоісторичне значення як ідеологія революційного пролетаріату тим, що він аж ніяк не відкинув найцінніших завоювань попередніх епох, а, навпаки, засвоїв і переробив усе, що було цінного у попередніх епох і формацій.

В. І. Лєнін завжди надавав великого значення питанню ставлення пролетаріату і його партії до культурної спадщини. Він неодноразово вказував, що пролетаріат тільки тоді виконає свою роль авангарду в боротьбі за демократію і соціалізм, коли буде у своїй революційній боротьбі спиратися на прогресивні завоювання світової культури. Адже російська культура, наголошував Ілліч, прийшла до марксизму шляхом довгих шукань кращих умів Росії, в результаті невтомної і важкої боротьби за прогрес і демократію, за соціалізм, а більшовизм, як теорія суспільної думки і політична партія, виник на базі найпередовішої теорії сучасності — теорії марксизму.

Прогресивні елементи класичної культури пролетаріат не відкидає, а бере їх на своє озброєння для створення соціалістичної культури. Трудящі маси дбайливо зберігають успадковані скарби і використовують їх у своїх інтересах. В. І. Лєнін говорив, що нам треба взяти всю культуру, яку капіталізм залишив, і з неї побудувати соціалізм [6, 51]. Ця робота вимагала чимало зусиль. В. І. Лєнін, розвиваючи план будівництва нової соціалістичної культури на основі критичної переробки і творчого засвоєння

успадкованих скарбів всіх народів і епох, вказував, що ми не можемо відкидати завоювань науки, техніки, мистецтва, освіти тільки на тій підставі, що вони були здобуті в класово-антагоністичному суспільстві. Завдання полягає в тому, щоб всебічно використати все культурне багатство, нагромаджене людством у боротьбі з природою і в класовій боротьбі. Людство завжди спиралось у своєму житті на досвід своїх попередників, а той, хто відкидає історичну наступність, той мислить антидіалектично і пропагує суспільний регрес.

«Без ясного розуміння того, що тільки точним знанням культури, створеної всім розвитком людства, тільки переробленням її можна будувати пролетарську культуру — без такого розуміння нам цього завдання не розв'язати», — говорив Ленін на III-му з'їзді комсомолу, і справжнім «комуністом можна стати тільки тоді, коли збагатиш свою пам'ять знанням всіх тих багатств, які виробило людство» [8, 251]. Марксисты — найбільші новатори щодо революційної перебудови суспільства — не бояться збереження «старого» в соціалістичному суспільстві, якщо воно породжує передові й близькі трудящим масам ідеї. Будучи законним спадкоємцем класичної спадщини, пролетаріат рішуче виступає проти рабського схилення перед буржуазною культурою, розуміючи її класовий характер, її виродження і загнивання в умовах імперіалізму.

Після перемоги соціалістичної революції пролетаріат одержує в спадщину не лише цінності матеріальної і духовної культури, а й її носіїв — стару буржуазну інтелігенцію.

Слід сказати, що більшість старої інтелігенції вороже зустріла революцію. Одні з них вважали революцію тріумфом темних, некультурних сил, інші, більш реакційні, «пророкували» розвал культури, знищення мистецтва, науки і філософії. Були й такі, що емігрували за кордон і там ганьбили нашу революцію.

В. І. Ленін розвінчав цих буржуазних інтелігентів, викрив їх справжню суть, як слуг капіталу. «Корисливість брудна, зловна, шалена корисливість грошового мішка, заляканість і холопство його прислужників — ось справжня соціальна основа сучасного виття інтелігентів» [3, 359]. Частина старої інтелігенції просто не зрозуміла соціально-історичних причин і культурного значення революції. «Не вміють зрозуміти історичної перспективи ті, — писав Ленін, — хто придавлений рутинною капіталізмом, оглушений могутнім крахом старого...» [3, 357].

В. І. Ленін завжди відстоював думку про якнайширше залучення старих спеціалістів до соціалістичного будівництва. «...Їх знання, їх досвід і праця нам потрібні, без них неможливо на ділі взяти ту культуру, яка створена старими суспільними відносинами і лишилась як матеріальний базис соціалізму» [4, 263]. Ми не можемо, вказував Ілліч, будувати владу, якщо така спадщина капіталістичної культури, як інтелігенція, не буде викори-



стана [5, 191]. «Нам треба використати всіх тих буржуазних спеціалістів, які, набувши свої знання в минулому, повинні розплачуватися цими знаннями тепер» [7, 376].

Радянська держава, зберігаючи за собою ідейне, політичне і організаційне керівництво інтелігенцією, турбувалась за неї, створювала їй необхідні умови для творчої праці.

Відстоюючи інтернаціональний характер пролетарської культури, марксизм-ленінізм не відкидає її національних форм, а роз'яснює, що в умовах класово-антагоністичного суспільства культура має класовий характер. Пролетаріат бере з кожної національної культури лише її демократичні і соціалістичні елементи. В. І. Ленін писав, що «є дві національні культури в кожній національній культурі. Є великоруська культура Пуришкевичів, Гучкових і Струве,— але є також великоруська культура, яка характеризується іменами Чернишевського і Плеханова» [2, 15].

Розгортаючи культурне будівництво, Радянська держава повинна була сприяти розвитку національних культур, оскільки в царській Росії розвиток культури національних меншостей всіляко гальмувався, багато народів взагалі не мали своєї писемності. Такі нації з багатовіковою культурою, як українська, грузинська, вірменська, таджицька та ін. мали незначний прошарок своєї інтелігенції, а в ряді народів вона обчислювалася кількома десятками.

В «Декларації прав народів Росії» від 2 (15) листопада 1917 року Радянський уряд проголосив нові взаємовідносини між народами на основі повного рівноправ'я, закликав їх до братнього довір'я і дружби, до творчої діяльності в галузі державного, господарського і культурного будівництва. Радянська влада надала раніше пригнобленим народам всі умови для розвитку національних культур. Програмою партії забезпечувалося право населення рідною мовою навчатися і обмінюватися думками на зборах, в державних закладах тощо.

Згідно з рішенням Раднаркому від 16 листопада і ВЦВК від 24 листопада 1918 року було передано українському народові з державних сховищ Петрограда його національні реліквії (знамена, бунчуки, грамоти і т. д.), відібрані ще при Катерині II, які мали для України значну культурно-історичну цінність [11, 55].

Радянська влада принесла також справжнє визволення і жінці-трудівниці.

В. І. Ленін зазначав, що «ні одна держава і ні одно демократичне законодавство не зробило для жінки і половини того, що зробила Радянська влада в перші ж місяці свого існування» [7, 23—24].

Якщо буржуазним країнам для неповної ліквідації залишків феодалізму потрібні були десятки і сотні років, то Радянська

держава ліквідувала їх за кілька місяців, вивела трудящих нашої країни на широкий історичний шлях будівництва нового суспільства. Радянський народ став не лише дбайливим зберігачем скарбів минулого, але й творцем нової культури.

Культурна революція, в ході якої здійснюються вирішальні культурні перетворення, можлива тільки після соціалістичної перебудови суспільства. Якщо соціалістична революція, результатом якої є встановлення диктатури пролетаріату, відбувається за короткий відрізок часу, іноді блискавично, то для проведення культурних зрушень потрібен більш тривалий час, або й ціла історична доба. Культурна революція в СРСР, як вказував Ленін, займає цілу смугу культурного розвитку трудящих і здійснюється під керівництвом Комуністичної партії і Радянської держави.

В СРСР за роки радянської влади створено міцний економічний фундамент, на основі якого виросла і зміцніла національна форма і соціалістична змістом радянська культура. Дальший розвиток соціалістичної культури відбувається шляхом взаємозбагачення і зближення національних культур та становлення єдиної багатонаціональної культури. Національні культури тепер все більше поповнюються творами інтернаціонального значення.

Внаслідок проведених партією і урядом великих культурних заходів радянська соціалістична культура займає тепер найпочесніше місце у світовій культурі. Складовою частиною багатонаціональної радянської культури є і українська соціалістична культура, що зросла на ґрунті завоювань Великого Жовтня та небачених в історії звершень радянського народу в процесі будівництва соціалізму і комунізму. Культура талановитого українського народу досягла такого рівня завдяки розквіту його творчих сил та братньому єднанню міжнародних культур народів СРСР, країн соціалістичного табору, прогресивних культур народів усього світу.

Радянській культурі притаманні висока комуністична ідейність, гуманізм, глибока народність та безмежна життєдайність. Політика КПРС в галузі культури стоїть на сторожі інтересів трудящих. Партія веде непримиренну боротьбу з проявами безідейності, аполітизму і відірваності діячів культури від життя народних мас, вона скеровує всі зусилля на розквіт матеріального і духовного життя трудящих, на розквіт їх здібностей і талантів. Наша радянська культура на світовій арені відстоює ідеали миру, демократії і соціалізму, перебуває у вирі боротьби за волю і світле майбутнє.

Соціалістична культура — якісно новий, вищий щабель у розвитку світової культури. Виникнувши у надрах капіталізму, вона набрала сили і насадила з перемогою соціалізму і тепер активно впливає на поступ світової культури, на суспільний прогрес в цілому.

Культурний розвиток в період розгорнутого будівництва комунізму буде завершальним етапом справді великої культурної революції в нашій країні. У Програмі КПРС накреслено чіткі заходи щодо здійснення цих величних завдань, про які мріяв засновник нашої партії і держави В. І. Ленін. В найближче десятиліття стане практично можливим одержання всіма громадянами СРСР не тільки середньої, а й вищої освіти. Намічено широкий розвиток книговидавничої та бібліотечної справи, будівництво нових театрів, палаців і будинків культури, клубів, кінотеатрів, створення народних університетів і лекторіїв, завершення радіофікації на селі, будівництво нових телецентрів, створення масових наукових і технічних лабораторій, художніх майстерень, кіностудій тощо для задоволення бажань і розвитку здібностей найширших мас трудящих. Радянська література, музика, живопис, кінематографія, театр — всі галузі мистецтва досягнуть нових висот у розвитку ідейного змісту і художньої форми. Високе зростання культурної зрілості населення значно сприятиме піднесенню продуктивних сил і виробничих відносин, прогресу техніки і організації виробництва в країні, громадській активності трудящих, комуністичній перебудові родинно-побутових відносин та комуністичного самоврядування [13, 107—115].

Краткое содержание

В борьбе за новую культуру наша партия и народ всегда опираются на теорию марксизма-ленинизма. В. И. Ленин был величайшим теоретиком и практиком советской социалистической культуры. В статье рассказывается, что ленинское учение о культурной революции является составной частью общего плана построения социализма в нашей стране.

В острой классовой борьбе на культурном фронте партия, советский народ, руководствуясь ленинскими положениями, заложили фундамент новой социалистической культуры. Советская многонациональная культура развивается и обогащается новым содержанием и формами, является образцом для всех братских социалистических культур.

ЛІТЕРАТУРА

1. В. І. Ленін, Твори, т. 19.
2. В. І. Ленін, Твори, т. 20.
3. В. І. Ленін, Твори, т. 26.
4. В. І. Ленін, Твори, т. 27.
5. В. І. Ленін, Твори, т. 28.
6. В. І. Ленін, Твори, т. 29.
7. В. І. Ленін, Твори, т. 30.
8. В. І. Ленін, Твори, т. 31.
9. В. І. Ленін, Твори, т. 33.
10. К. Цеткин, Воспоминания о Ленине, М., 1955.
11. «Вопросы философии», № 8, 1965.
12. А. В. Луначарский, 10 лет культурного строительства в стране рабочих и крестьян, М.—Л., 1927.
13. Програма Комуністичної партії Радянського Союзу, К., 1962.

В. І. ЛЕНІН І СОЦІАЛІСТИЧНА ДУМКА УКРАЇНИ 70—80-Х РР. ХІХ СТ. (деякі питання методології) *

Ідеї соціалізму і комунізму уже давно перестали бути лише привабливим абстрактно-теоретичним, або поетичним зображенням далекого майбутнього ідеалу, чи то «примарою комунізму», що грізно бродить по Європі. З перемогою Великої Жовтневої соціалістичної революції в СРСР і виникненням світової соціалістичної системи вони злилися з практикою суспільного життя багатьох народів світу, стали найактуальнішим гаслом сьогоднішньої боротьби тих народів, які, звільнившись від колоніального рабства, стали на шлях некапіталістичного розвитку. Отже, період, коли соціалістичний ідеал вважали лише тільки за провідну зірку, що визначає напрям, дороговказ,— відійшов у минуле.

Практика комуністичного будівництва в СРСР і соціалізму в країнах народної демократії, національно-визвольної боротьби в країнах Азії, Африки та Латинської Америки висувають щоденно все нові практичні завдання, які штовхають вперед розвиток соціалістичної теорії марксизму-ленінізму. КПРС завжди приділяла велику увагу розвитку і пропаганді ідей наукового комунізму — складовій частині марксизму-ленінізму. А оскільки у цієї частини є своє теоретичне джерело — утопічний соціалізм, то розгляд його, вивчення і висвітлення є одним з найважливіших засобів вірного розуміння не тільки ставлення марксизму до попередніх соціалістичних вчень, а й з'ясування суті революційного перевороту, здійсненого Марксом та Енгельсом в теорії соціалізму, в перетворенні його з утопії в науку. До того ж, вивчення утопічних теорій соціалізму ХІХ ст., розкриття його суті та історичних обмеженостей дозволяє глибше зрозуміти ті своєрідні різновидності сучасного утопічного соціалізму, які виникли в ході національно-визвольної боротьби в ряді країн Азії та Африки [11, 144].

Наукове дослідження, вивчення, розуміння та висвітлення складного процесу розвитку утопічного соціалізму, а також роз-

* Стаття друкується в порядку обговорення.— Ред.

криття його відношення до наукового, пролетарського соціалізму неможливе поза марксистсько-ленінською методологією.

У численних працях В. І. Леніна, присвячених аналізу визвольного руху та суспільної думки в Росії та на Україні, ми знаходимо, перш за все, методологічну основу для з'ясування виключно важливої проблеми про самобутність та спадкоємність у розвитку соціалістичних ідей у другій половині XIX ст. та проблеми впливу ідеології марксизму на розвиток революційно-демократичної ідеології в Росії і на Україні.

Розкриваючи суть революційного перевороту, здійсненого К. Марксом та Ф. Енгельсом у філософії, політекономії та теорії соціалізму, В. І. Ленін підкреслював, що марксизм завоював собі своє всесвітнє значення як ідеології революційного пролетаріату тим, що марксизм зовсім не відкинув цінніших завоювань буржуазної доби, а, навпаки, засвоїв і переробив все, що було цінного в більш ніж в двохтисячолітньому розвитку людської думки і культури, «переробив критично, ні одного пункту не лишивши без уваги» [8, 250].

В. І. Ленін зазначав, що пролетаріат в процесі творення нової соціалістичної культури повинен взяти як цінну спадщину з кожної національної культури тільки і безумовно її демократичні та соціалістичні елементи.

Для створення наукової історії соціалістичних вчень в Росії та на Україні виключно важливе методологічне значення має ленінське положення про спадкоємність у розвитку визвольного руху в Росії. В. І. Ленін вважав «загальнодемократичний», або буржуазно-демократичний, «різночинський» період (1861—1895) визвольного руху в Росії, а, отже, і на Україні, підготовчим періодом для розвитку пролетарського руху. «Ніде в світі,— зазначав при цьому В. І. Ленін,— пролетарський рух не народжувався і не міг народитися «відразу», в чистому класовому вигляді, з'явитися на світ готовим, як Мінерва з голови Юпітера» [6, 225].

В світлі цих ленінських вказівок важливо розібратися в складному і суперечливому лабіринті соціалістичних ідей «загальнодемократичного» періоду, щоб з'ясувати, наскільки ці ідеї передували науковому соціалізму. Щоб розкрити зв'язок соціалістичних вчень «загальнодемократичного» періоду з ідеями наукового пролетарського соціалізму недосить їх зовнішнього зіставлення, або їх викладу в хронологічному порядку. Для рішення цього завдання потрібно розкрити основні закономірності, особливості і тенденції розвитку ідей утопічного соціалізму. А це справа нелегка, особливо по відношенню до Росії та України, де в силу багатьох історичних, економічних та політичних обставин в «загальнодемократичний» період визвольної боротьби спостерігалась поява великої кількості напрочуд суперечливих форм буржуазної та дрібнобуржуазної ідеології. З цього приводу

Ф. Енгельс в одному з листів до Г. В. Плеханова писав: «У такій країні, як ваша, де сучасну велику промисловість прищеплено до первісної селянської общини і де одночасно представлені всі проміжні стадії цивілізації, в країні, до того ж оточеній більш або менш міцною інтелектуальною китайською стіною, зведеною деспотизмом, не доводиться дивуватися виникненню найнеймовірніших і найхімерніших сполучень ідей». [1, 466].

Українська, як і російська, прогресивна інтелігенція шукала в другій половині XIX ст. таку «правильну революційну теорію», яка була б придатна для Росії та України. При цьому вона помилялась, вагалась, розчаровувалася, кидалася від розпачу в різні сторони. Окремі її представники часто потрапляли в тентети реакції і знищували все те, що вчора з великим ентузіазмом та енергією створювали. Все це призвело до великої кількості «найбільш неймовірних і химерних сполучень ідей».

Велика строкатість, різноманітність течій, напрямків і тенденцій — ця характерна риса ідеологічної боротьби в Росії і на Україні в другий період визвольного руху — ускладнює завдання дослідника історії соціалістичних вчень. Воно ускладнюється ще й тим, що процес розвитку ідей утопічного соціалізму на Україні в 70—80-х роках XIX ст. здійснювався уже під благотворним впливом марксистської ідеології. Зрозуміло, що відмежування, розрізнення утопічного соціалізму від наукового в соціалістичних теоріях цього періоду утруднює їх дослідження.

Проблема впливу марксизму на розвиток соціалістичних ідей на Україні та в Росії була і, на жаль, є ще сьогодні тим порогом, через який неодноразово спотикалась думка її дослідників. І тут нам велику допомогу подають праці В. І. Леніна. В. І. Ленін підкреслював, що «марксизм, як єдино правильну революційну теорію, Росія справді *вистраждала* піввіковою історією нечуваних мук і жертв, небаченого революційного героїзму, неймовірної енергії і беззавітності шукань, навчання, випробування на практиці, розчарувань, перевірки, зіставлення досвіду Європи» [8, 9]. Цей досвід блукань і шукань, помилок і розчарувань В. І. Ленін відносить до 40—90-х років XIX ст. 70—80 роки XIX ст. в Росії і на Україні є чи не найвиразнішим періодом в цьому відношенні. Саме наприкінці цього періоду, точніше з 1883 р., розпочинається процес пропаганди і розвитку марксизму в Росії.

В радянській історичній науці міцно утвердилася ленінська концепція в питанні про зародження і розвиток марксизму в Росії, в тому числі й на Україні. Як відомо, В. І. Ленін засновниками марксизму і соціал-демократії в Росії вважав організаторів групи «Визволення праці», що виникла у 1883 р. «Літературні твори цієї групи, — писав В. І. Ленін, — що друкувалися без цензури за кордоном, стали вперше викладати систематично і з усіма практичними висновками ідеї марксизму, що, як показав дос-

від усього світу, одні тільки виражають правильно суть робітничого руху і його завдання». [6, 221].

Це, звичайно, не виключає того, що окремі представники суспільної думки в Росії й на Україні знайомилися з марксизмом ще раніше, до виникнення групи «Визволення праці», засвоювали й поширювали деякі його положення й ідеї. Але то було засвоєння і поширення лише окремих положень чи ідей марксизму не на ґрунті третього, пролетарського етапу визвольної боротьби в Росії і на Україні, а на ґрунті різночинського, або дрібнобуржуазного. Тому, коли мова йдеться про революційних демократів 70—80-х років XIX ст., які сприймали і поширювали окремі ідеї та положення марксизму, то слід розглядати їх не як пропагандистів марксизму, а як популяризаторів його окремих ідей та сторін. Поняття «пропагандист», на нашу думку, доцільно вживати лише по відношенню до таких громадських діячів, які міцно стоять на ґрунті тієї чи іншої теорії, концепції тощо. Пропагандистом марксизму може вважатися лише той, хто визнає суть марксизму, а не його букву, хто міцно стоїть на класових позиціях пролетаріату і захищає його інтереси.

В нашій філософській літературі останнім часом намітилась концепція, згідно з якою ідеологія революційного демократизму в Росії та на Україні під впливом ідей марксизму вступає в другий етап свого розвитку уже починаючи з середини 70-х років XIX ст.

Другий етап в розвитку революційно-демократичної ідеології, згідно з цією концепцією, відбувається в країнах, де утвердився капіталізм, в умовах переростання капіталізму в імперіалізм, коли з'явилась «така масова сила, як промисловий пролетаріат, розпочався пролетарський революційний рух» і т. п. Як ідейна течія, цей революційний демократизм являє собою «перехідну ідеологію, що прагне відбити інтереси трудового селянства та пролетаріату [10, 128—130].

Ця концепція, якщо вона й застосовна до революційного демократизму кінця XIX—початку XX ст., непридатна для характеристики цієї ж ідеології 70-х—початку 80-х років XIX ст. А між тим в нашій літературі уже з'явилась спроба її застосування до революціонера-демократа 70-х років XIX ст. С. А. Подолинського, яка виявилась досить невдалою і піддана різкій критиці на сторінках нашої періодичної преси [12, 91—96; 13, 121—122]. Незастосовність цієї концепції для характеристики революційно-демократичної ідеології 70-х—початку 80-х років XIX ст. зумовлена відсутністю в цей час тих історичних умов, які покладені авторами вищезгаданої концепції в основу характеристики революційно-демократичної ідеології другого етапу.

При аналізі «неймовірного і химерного сполучення ідей», про яке згадує Ф. Енгельс, незаміниму допомогу надає нам марксистський принцип партійності історії філософії з його вимогою

конкретно-історичного підходу до тих чи інших суспільних явищ, тих чи інших ідейних течій. Адже історія розвитку соціалістичних ідей взагалі і на Україні зокрема — це історія розвитку суспільної самосвідомості, яка є істотною стороною розвитку суспільства. Тому наукова оцінка тих чи інших ідей або течій соціалізму можлива лише на ґрунті вивчення конкретної соціальної історії та суспільних рухів. «Весь дух марксизму,— говорить В. І. Ленін,— вся його система вимагає, щоб кожне положення розглядати тільки (а) історично; (б) тільки в зв'язку з іншими; (γ) тільки в зв'язку з конкретним досвідом історії». [9, 200].

Тільки такий підхід дозволяє уникнути абстрактних, однобічних, формалістичних оцінок тих чи інших соціалістичних ідей чи теорій.

В даній статті мова йде лише про історію соціалістичних вчень 70 — початку 80-х років XIX ст. Саме в цей період відбувається уже не проникнення соціалістичних ідей Сен-Сімона, Ш. Фур'є, Р. Оуена на Україну, як це було у 40—60-і роки XIX ст., а спостерігається самостійний розвиток основних напрямків утопічного соціалізму: революційно-демократичного, революційно-народницького, ліберально-народницького та федералістського. В цей період розвитку соціологічної думки на Україні соціалістичні ідеї займають уже значне місце, починають перетворюватись в центральну суспільну проблему. В цю історичну добу в боротьбі навколо соціалістичних ідей вперше відбувається чітка поляризація класових сил на Україні, з'являються перші соціалістичні програми і як державно-деспотична реакція царизму та цісаризму — перші соціалістичні процеси як у Західній, так і в Східній Україні. Період 70—80-х років особливо цікавий і тим, що він пов'язаний з проникненням і поширенням марксизму на Україні, з появою перших марксистських робітничих гуртків.

Але потрібно не забувати того, що в 70 — першій половині 80-х років XIX ст. панівне місце в ідеологічній боротьбі в Росії та на Україні займало ще народництво. В цей період в революційно-демократичній ідеології ще зливалися воедино соціалізм і демократизм, а пролетарсько-демократичний струмінь ще не став самостійною і тим більш визначальною, провідною силою. «...В загальному потоці народництва,— писав В. І. Ленін,— пролетарсько-демократичний струмінь не міг виділитись. Виділення його стало можливе лише після того, як ідейно визначився напрям російського марксизму (група «Визволення праці», 1883 р.) і почався безперервний робітничий рух у зв'язку з соціал-демократією (петербурзькі страйки 1895—1896 років)». [6, 220].

У 70—80-х роках XIX ст. в зв'язку з інтенсивним розвитком капіталізму в Росії та на Україні намітився процес розшарування суспільних рухів, але цей процес завершився розколом у революційно-демократичному русі лише у 90-х рр. XIX ст.

Коли у 80—90-х роках ХІХ ст. під впливом розвитку капіталізму селянство розкололося на протилежні соціальні групи (сільську буржуазію та сільський пролетаріат, до якого приєднувалась маса дрібнотоварного селянства), то з розколом села, говорить В. І. Ленін, «розколовся і старий російський селянський соціалізм, поступившись місцем, з одного боку, робітничому соціалізму, з другого — виродившись у вульгарний міщанський радикалізм» [2, 235], тобто у ліберальне народництво.

Утопічна ідеологія революційної демократії зазнає розколу, за В. І. Леніном, саме у 90-х роках ХІХ ст., а відповідно до цього і починається новий, другий етап її розвитку. Про цей період В. І. Ленін пише: «Росли сили демократії і соціалізму — які спочатку були змішані воедино в утопічній ідеології і в інтелігентській боротьбі народовольців та революційних народників, а з 90-х років минулого століття почали розходитися в міру переходу від революційної боротьби терористів і одиночок-пропагандистів до боротьби самих революційних класів». [5, 92].

Таким чином, конкретний історичний розвиток Росії та України другої половини ХІХ ст. та ленінська методологія визнають початок другого етапу в розвитку ідеології революційної демократії не у останній чверті ХІХ ст., а у 90-і роки ХІХ ст.

Все це не заперечує факту благотворного впливу ідей марксизму на революційно-демократичну ідеологію 70-80-х років ХІХ ст. «Як би не здавалось парадоксальним,— писав в свій час О. Ярославський,— першими поширювачами марксизму в Росії були саме революційні народники, ідеї яких були дуже далекі від марксизму». [14, 46]. Можна було б навести безліч фактів благотворного впливу ідей марксизму, особливо економічного вчення Маркса, на видатних представників суспільної думки Росії та України цього періоду. Проте цей вплив не супроводжувався сприйняттям суті марксизму і не змінював суті їх революційно-демократичного світогляду. При розгляді складної проблеми впливу марксизму на ідеологію революційної демократії слід уникати шаблонно-догматичного підходу. Такий підхід до складної проблеми впливу тієї чи іншої системи, концепції на того чи іншого мислителя, політичного діяча зв'язаний з недооцінкою або ігноруванням внутрішньої спрямованості їх світогляду. Цей підхід залишає поза увагою факт, що той чи інший мислитель, вчений, громадський діяч має свої власні певні переконання в силу багатьох причин (соціально-економічних, ідеологічних, традиційних) і в зв'язку з цим, знайомлячись з тією чи іншою теорією, концепцією, бере з неї лише те, що імпонує його власним поглядам, переконанням, внутрішній спрямованості його світогляду. Шаблонно-догматичний підхід часто штовхає дослідників до поверхового встановлення зовнішніх зв'язків, до пошуків зовнішніх фактів впливу більш прогресивної системи поглядів на світогляд того чи іншого мислителя.

Цей підхід, як правило, веде до ігнорування виключно важливої марксистсько-ленінської методологічної вимоги — конкретно-історичного підходу до аналізу світогляду того чи іншого мислителя минулого, до його модернізації.

Слід підкреслити, що як переоцінка впливу більш прогресивної ідеології на менш прогресивну, так і недооцінка цього впливу одинаково шкідливі, бо не дають можливості не тільки вірно визначити місце і роль того чи іншого мислителя, школи, напрямку в ідеологічній боротьбі тієї чи іншої епохи, а й ведуть до викривлення проблеми самобутності та спадкоємності в їх розвитку. Ці ж помилки призводять до затушкування переривів поступовості, революцій, які відбуваються і в розвитку ідеологічних процесів. Вони часто використовуються сучасними буржуазними та буржуазно-націоналістичними «дослідниками» для всіляких фальсифікацій історії філософії в своїх класових інтересах.

Можливо на ґрунті складності вирішення проблеми впливу марксизму на ідеологію революційної демократії з'явилась в нашій літературі спроба визначити останню як перехідну форму ідеології, тобто як таку, що в певних умовах переростає в пролетарську ідеологію, бо виражає ніби «уже не тільки інтереси трудящих мас селянства, але й інтереси визвольної боротьби робітничого класу» [10, 127, 130]. Складність вирішення проблеми про співвідношення між соціалізмом революційної демократії та науковим пролетарським соціалізмом в умовах поширення марксизму та визвольної боротьби пролетаріату штовхає деяких дослідників до висновку про те, що «революційний демократизм необхідно пов'язаний з соціалізмом, який має тенденцію до перетворення у пролетарський, науковий соціалізм» [10, 127—128]. Не заперечуючи в цілому проти використання терміну «перехідна ідеологія», зауважимо, що він вимагає дуже великої обережності при його витлумаченні і застосуванні. Цей термін корисний для розкриття ідейно-теоретичної спадкоємності, наступності в розвитку прогресивної ідеології, для з'ясування зв'язків більш прогресивної ідеології з її попередниками. Але термін «перехідна ідеологія» може привести до затушкування принципової відмінності наступної, більш прогресивної ідеології від попередньої, до зглажування переривів поступовості, до ігнорування революцій, які відбуваються і в розвитку ідеології.

Незважаючи на близькість революційно-демократичної ідеології до наукової, пролетарської, між ними існує якісна відмінність. Революційно-демократична ідеологія за своєю класовою природою — це, зрештою, за В. І. Леніним, дрібнобуржуазна ідеологія, і як така вона може за певних умов виражати інтереси визвольної боротьби робітничого класу лише частково, оскільки вона включає «всю демократичну програму соціал-демократії». [4, 158].

Борючись за чистоту марксистської, пролетарської ідеології, В. І. Ленін заперечує можливість існування перехідних форм ідеології між буржуазною та пролетарською ідеологіями. «...Питання, — говорить він, — стоїть тільки так: буржуазна або соціалістична ідеологія. Середини тут нема (бо ніякої «третьої» ідеології не виробило людство, та й взагалі в суспільстві, що його роздирають класові суперечності, і не може бути ніколи позакласової або надкласової ідеології)». [3, 344].

В творах класиків марксизму-ленінізму ніде не сказано жодного слова про *переростання* революційно-демократичної ідеології в пролетарську, утопічного соціалізму — в науковий. І, навпаки, в них завжди мова йде про розкол в таборі демократів та визвольному русі на пролетарський, з одного боку, та буржуазний з різними його відтінками, — з другого [2, 235, 244—247]. В. І. Ленін, торкаючись проблеми про співвідношення між революційно-демократичною та пролетарською ідеологією, завжди користується терміном «перехід», а не «переростання». Так, розглядаючи еволюцію поглядів К. Маркса на початку 40-х років XIX ст., В. І. Ленін відзначає, що в 1842 р. в період роботи К. Маркса у «Рейнській газеті» у нього «намічається перехід від ідеалізму до матеріалізму і від революційного демократизму до комунізму», а у 1844 р.: «зазначений вище перехід відбувається остаточно» [7, 59]. Загальновідомо, що цей перехід К. Маркса від нижчої форми ідеології до вищої був пов'язаний, перш за все, з переходом його на позиції нового класу — пролетаріату. І це було революцією в розвитку самосвідомості основоположників марксизму. Нічого подібного не трапилось, наприклад, в розвитку самосвідомості українських революційних демократів кінця XIX — початку XX ст. Вони фактично прагнули піднятися вище протилежності між дрібнобуржуазною та пролетарською ідеологією, а це на практиці призводило їх до постійних хитань між дрібнобуржуазним радикалізмом та пролетарським соціалізмом. Не випадково, що, наприклад, найвидатніший представник української революційної демократії І. Франко, який познайомився з марксизмом ще в 70-х рр. XIX ст., не зміг стати на його позиції на протязі всієї своєї сорокалітньої суспільно-політичної діяльності. Проте зауважимо, якщо *переростання* його революційно-демократичної ідеології в пролетарську було неможливим, то *перехід* І. Франка на позиції цієї ідеології був цілком можливим, підготовленим всім ходом розвитку його самосвідомості. Отже, термінами «перехідна ідеологія», «переростання» та «перехід» слід користуватися дуже обережно.

Зрозуміло, що розкриття впливу марксизму на розвиток революційно-демократичної ідеології і в зв'язку з цим висвітлення ролі української соціалістичної думки як прояву волелюбних ідеалів і революційних настроїв широких мас трудящих, розкриття її боротьби з реакційною ідеологією та експлуатор-

ським ладом, її успіхів у розвитку суспільної свідомості, її збуджуючого впливу на соціальний і національно-визвольний рух українського народу є одним з складних, але невідкладних завдань українських істориків філософії.

І це завдання може бути успішно виконане тільки при неухильному додержанні радянськими дослідниками марксистсько-ленінської методології, спрямованої на відновлення та захист історичної правди при оцінці ідейної спадщини минулого.

Краткое содержание

В статье рассматриваются некоторые методологические проблемы исследования и освещения процесса развития социалистических идей на Украине в 70-х — начале 80-х годов XIX в., проблема самобытности и преемственности, а также проблема влияния идей марксизма на революционно-демократическую идеологию рассматриваемого периода. В статье затронуты полемические вопросы о начале второго периода в развитии революционно-демократической идеологии на Украине и понятие «переходная форма» идеологии. Автор статьи, ссылаясь на анализ исторических фактов и работы В. И. Ленина, доказывает, что датировать начало второго этапа в развитии революционно-демократической идеологии на Украине следует не с середины 70-х, а с середины 80-х годов XIX в., а понятие «переходная форма» идеологии требует тщательного уточнения его содержания.

ЛІТЕРАТУРА

1. К. Маркс, Ф. Енгельс. Вибрані листи, К., 1949.
2. В. І. Ленін. Твори, т. 1.
3. В. І. Ленін. Твори, т. 5.
4. В. І. Ленін. Твори, т. 8.
5. В. І. Ленін. Твори, т. 17.
6. В. І. Ленін. Твори, т. 20.
7. В. І. Ленін. Твори, т. 21.
8. В. І. Ленін. Твори, т. 31.
9. В. І. Ленін. Твори, т. 35.
10. «Вопросы философии», № 4, 1965.
11. «Вопросы философии», № 8, 1965.
12. «Комуніст України», № 8, 1965.
13. «Український історичний журнал», № 7, 1966.
14. О. Ярославський. Марксизм и революционное народничество, «Историк-марксист», № 1, 1933.

МЕТОДОЛОГІЧНІ ОСНОВИ ЛЕНІНСЬКОЇ КРИТИКИ ІДЕАЛІЗМУ

Із загостренням суперечностей антагоністичного суспільства, суперечностей між таборами соціалізму й імперіалізму неухильно зростає кількість течій філософського ідеалізму, метафізики, ревізіонізму. Всі вони є витонченою формою реакції на світосгляд трудящих — діалектичний та історичний матеріалізм, на науковий та суспільний прогрес.

Не володіючи науковою методологією, важко збагнути їх реакційну суть, а ще важче критикувати теорії, які часто прикриваються новими відкриттями природознавства, матеріалізмом, навіть — марксизмом. Ідеологи імперіалізму не зупиняються ні перед чим у досягненні своєї мети. Це дуже добре показали в свій час емпіріокритики. Тому В. І. Ленін, перш ніж викрити реакційну суть емпіріокритицизму, розробив методологічні основи критики його. За допомогою їх він успішно розгромив махізм, захистив марксизм від нових форм ревізіонізму, заклав наукові основи для критики всіх інших течій філософського ідеалізму. Розроблені у роботі «Матеріалізм і емпіріокритицизм» методологічні положення критики ідеалістичних теорій В. І. Ленін провів через усі інші свої філософські праці. Суть їх така.

По-перше, у визначенні характеру тієї чи іншої філософської течії, в якій би галузі знання вона не проявлялась, В. І. Ленін радить застосовувати порівняльний метод. Такий метод зобов'язує при аналізі теоретичних основ тієї або іншої ідеалістичної течії керуватись перш за все визначенням її ідейного зв'язку з попередніми ідеалістичними школами, а потім порівнювати їх вчення з гносеологією діалектичного та історичного матеріалізму. «Таке порівняння, — пише Ленін відносно критики махізму, — показує *по всій лінії* гносеологічних питань *суцільну реакційність* емпіріокритицизму, який прикриває новими вивертками, слівцями і хитросплетіннями старі помилки *ідеалізму і агностицизму*» [1, 328].

Саме з цього почав В. І. Ленін книгу «Матеріалізм і емпіріокритицизм». Перш ніж критикувати махізм, він розкриває класові та гносеологічні корені його, проводить паралель між махізмом і суб'єктивним ідеалізмом XVIII ст. Виявивши їх ідейну

спорідненість у вирішенні основних питань філософії, порівнює теоретичні основи емпіріокритицизму з діалектичним матеріалізмом. На тлі положень діалектичного матеріалізму і його теорії пізнання як у дзеркалі відображалась вся необґрунтованість, плутанина, помилковість філософії Маха, Авенаріуса та їх послідовників. Порівняння негативного з позитивним — це свого роду критерій істини теоретичного аналізу. Ніяка інша критика, лайка в адресу реакційної філософії не дають такого ефекту, як протиставлення їй наукової філософії.

Після 1917 року у філософії, природознавстві, соціології виникло багато ідеалістичних течій. Усі вони прикриваються новою термінологією, як-от: реалізм, інструменталізм, персоналізм, прагматизм, неокантіанство, неогегельянство,— маскуються під науку, називаючи себе «семантизмом», «біхевіоризмом», «кондиціоналізмом» та іншими, а суть їх залишається ідеалістичною. Наприклад, прагматизм, інструменталізм, неореалізм, семантизм врастають своїм корінням у філософію суб'єктивного ідеалізму та позитивізму. Персоналізм, екзистенціалізм, неотомізм є мішаниною об'єктивного ідеалізму Платона — Гегеля з фідеїзмом Фоми Аквінського. Тому Ватикан і буржуазні християнсько-монархічні партії взяли ці теорії на своє ідейне озброєння.

З'ясувавши ідейні джерела цих філософських течій, що ведуть по стопах Платона, Фоми Аквінського, Берклі, Конта, Гегеля, Канта, Маха,— зовсім легко встановити форму ідеалізму, до якої вони відносяться. Потім, порівнюючи розв'язання представниками цих філософських вчень найважливіших питань філософії з діалектико-матеріалістичним,— одержуємо можливість виявити необґрунтованість, реакційність їх теорій.

Користуючись таким методом, критики сучасних філософських течій, марксисти всіх країн досягають позитивних результатів. Так, наприклад, викриваючи прагматизм як ідейну основу буржуазної «теорії успіху», а персоналізм і неотомізм — як спробу відвести свідомість трудящих від реальних проблем сучасності в сторону потойбічного, американський філософ Г. Селзам протиставив їм марксистсько-ленінське рішення складних проблем життя: Англійський філософ-марксист Моріс Корнфорт у книзі «Наука проти ідеалізму» протиставив агностицизму неопозитивістів теорію відображення діалектичного матеріалізму. Французькі теоретики-комуністи ведуть боротьбу проти всіх течій, які маскуються під науку і матеріалізм. А. Мужен у своїй праці «Література могильників» з позиції теорії пізнання діалектичного матеріалізму викрив реакційну суть вчення екзистенціалізму, а в книзі «Екзистенціалізм — ворог гуманізму» Ж. Канапа пише: «Справжній гуманізм просто стверджує, що загибель капіталізму неминуча, що «звідси можна вийти». Екзистенціалізм, навпаки, прагне довести з філософським пафосом, що «звідси не можна вийти» [5, 201].

Таким чином, протиставляючи одне значення іншому, прогресивну філософію — реакційній, марксистсько-ленінській капіталістичних країн допомагають трудящим розібратися в реакційній суті пануючих там ідеалістичних течій.

По-друге, викриваючи теорії філософського ідеалізму, В. І. Ленін вважав за потрібне визначити місце даної філософської теорії або течії поміж інших філософських шкіл сучасності, особливо — відношення її до існуючих у філософії напрямів — матеріалізму та ідеалізму. Необхідність визначення місця течії, яка підлягає критиці, серед інших течій зумовлюється маскуванням філософського ідеалізму. Тому В. І. Ленін вважав за потрібне обов'язково з'ясувати ставлення філософа чи представника даної філософської течії до вирішення основного питання філософії. Якщо вони вважають за первинне матерію, визнають об'єктивний характер і пізнаваність закономірностей Всесвіту, то їх учення, безперечно, відноситься до матеріалістичного напрямку. Якщо дане філософське вчення або течія вважає за основу всього існуючого — відчуття, досвід, психіку, свідомість, то його слід безпомилково віднести до того чи іншого різновиду суб'єктивного ідеалізму. Якщо філософ зводить все до абсолютного духу, ідеї, надприродного, то він належить до якогось із різновидів об'єктивного ідеалізму та фідейзму. Коли ж філософ чи філософська течія плутає розв'язання основного питання філософії, значить ми маємо справу з якоюсь еклектичною формою ідеалізму.

Такий підхід до визначення суті найновіших течій у філософії є єдино науковим, єдино правильним. Саме таким способом К. Маркс та Ф. Енгельс аналізували всі попередні філософські теорії. Продовжуючи і розвиваючи вчення Маркса і Енгельса, Ленін дав класичний аналіз філософії емпіріокритицизму. Звертаючись до махістів, він писав, що якщо вони визнають матерію, називаючи її «фізичним», то вони тим самим стають на позиції матеріалізму. Якщо вони заперечують це і за первинне вважають досвід чи просто «психічне», то вони неминуче приймають до табору суб'єктивного ідеалізму. І ніякі тут заяви про односторонність матеріалізму чи ідеалізму їм не допоможуть. Так, узявши за основу вирішення основного питання філософії, В. І. Ленін викрив реакційну суть емпіріокритицизму, який прикриваючись природознавством твердив, що ніби він піднявся вище від матеріалізму та ідеалізму, став над ними [див. 1, 41].

Ленінський метод критики ворожих марксизму-ленінізму течій дуже простий і ефективний. В. І. Ленін брав основне питання філософії, не розсіюючи уваги на інші, і вимагав на нього прямої відповіді. Цим самим він завжди бив у ціль і наносив смертельний удар своєму противникові. Його метод тепер наслідують усі прогресивні філософи і вчені зарубіжних країн у критиці

найновіших течій ідеалізму і фідеїзму, досягаючи бажаного успіху.

По-третє, для успішної критики сучасного ідеалізму В. І. Ленін пропонував урахувати зв'язок його з певними галузями природознавства. Необхідність урахування такого зв'язку диктується декількома факторами.

По-перше, — тим, що однією з гносеологічних причин сучасних різновидів ідеалізму є паразитування на труднощах у пізнанні відкритих явищ мікроскопічного світу. Для справжнього вченого такі труднощі не будуть перешкодою в пізнанні цих явищ, а для ідеалістів вони стають вигідним засобом вимислення нових теорій для захисту ідеалізму і релігії. На цій основі виникли в свій час «фізіологічний», «морфологічний», «фізичний» ідеалізм, віталізм, біхевіоризм та інші ідеалістичні теорії в природознавстві. Пізніше з'явилися такі різновиди «фізичного» ідеалізму, як неоенергетизм, індетермінізм у квантовій фізиці, конвенціоналізм, операціоналізм, логічний позитивізм — у фізико-математичних науках, фрейдизм, кондиціоналізм, монокаузалізм — у медицині, семантизм у мовознавстві. Ніби передбачаючи виникнення цих течій, В. І. Ленін писав: «Досить згадати величезну більшість модних філософських напрямів, які так часто виникають у європейських країнах, починаючи, хоча б з тих, які були пов'язані з відкриттям радіо, і кінчаючи тими, які тепер прагнуть вчепитися за Ейнштейна, — щоб уявити собі зв'язок між класовими інтересами і класовою позицією буржуазії, підтримкою нею всяких форм релігій і ідейним змістом модних філософських напрямів» [3, 193].

По-друге, кожна течія, що виникла, прагне надати своїм теоріям наукоподібний характер, маскуватись під природознавство. В досягненні такої мети ідеалізм і фідеїзм пролазить у ще не пізнані галузі науки, що збиває з вірного шляху деяких учених. Особливо це стосується сучасних релігійно-ідеалістичних течій, якими є неотомізм, персоналізм, екзистенціалізм.

По-третє, необхідно пам'ятати, що більшість представників ідеалістичних течій були і є видатними вченими певної галузі природознавства чи суспільних наук, як наприклад, Фрейд, представники Віденського гуртка, Копенгагенської школи та ін. В. І. Ленін наводить ряд прикладів, коли, догоджаючи експлуаторським класам, окремі вчені протягують у науку ідеалізм та релігію. Так, Лейбніц писав, що вся природа наповнена душами, «бо мікроскоп дає можливість переконатися, що є безліч живих істот, недоступних окові, і що існує більше душ, ніж піщинок і атомів» [4, 366, 367]. Історик Р. В. Віппер у книжці «Виникнення християнства» не воює з релігійними забобонами, він прагне піднятися вище від ідеалістичного і матеріалістичного напрямів у філософії. Артур Древіс у книзі «Міф про Христа», добре спростовуючи релігійні забобони, в кінці книги

«висловлюється за релігію, тільки підновлену, підчищену, хитро-мудру, здатну протистояти «натуралістичному потокові, що кожного дня все більше і більше посилюється». «Це,— робить висновок В. І. Ленін,— реакціонер прямий, свідомий, який відкрито допомагає експлуататорам замінити старі і прогнилі релігійні забобони новенькими, ще більш гидкими і підлими забобонами» [3, 196].

Отже, прагнення сучасного ідеалізму маскуватися під науку, використовуючи помилки деяких учених, вимагає від філософів-марксистів глибокого розуміння суті новітніх відкриттів науки, уміння своєчасно, раніше від ідеалістів, давати діалектико-матеріалістичне узагальнення цих відкриттів. Усе це зобов'язує нас неухильно боротися за зміцнення союзу марксистсько-ленінської філософії з природничими науками, за систематичне залучення учених-природодослідників до розв'язання філософських питань природознавства і завжди пам'ятати, що сучасний ідеалізм — це ідейна течія, що має свої гносеологічні та соціальні корені. В праці «Про значення войовничого матеріалізму» В. І. Ленін писав: «...Наш безумовний обов'язок залучати до спільної роботи всіх прихильників послідовного і войовничого матеріалізму в боротьбі з філософською реакцією і з філософськими передсудами так званого «освіченого громадянства» [3, 193].

Ленінськими методологічними принципами керуються не лише радянські філософи й вчені, а також марксистичні зарубіжних країн, ряди яких з кожним роком поповнюються представниками природознавства. Так, у США фізіолог Г. Уеллс виступив з ґрунтовною критикою фрейдизму, назвавши його «шлагбаумом на шляху розвитку науки». Відомий учений неврології Д. Фурст протиставив фрейдизму свою оригінальну теорію виникнення неврозів. Видатний англійський учений в галузі фізики, біохімії, кристалографії Джон Бернал, який давно став прибічником діалектичного матеріалізму, дав глибоку, аргументовану критику теорії «чистої науки» і тих учених, які намагаються з ідеалістичних позицій узгальнювати наукові відкриття. Всесвітньо відомі вчені Поль Ланжевєн, Фредерік Жоліо Кюрі та інші аналізували усі наукові відкриття з позицій діалектичного матеріалізму, вели успішну боротьбу проти екзистенціалізму, неототизму, неомальтузіанства та логічного позитивізму. Австралійський професор Вальтер Холлічер у своїй роботі «Природа в науковій картині світу» викладає історію природознавства в боротьбі двох напрямів у філософії. Він показує торжество діалектичного матеріалізму, значення марксистської філософії для дальшого розвитку природознавства і на конкретних прикладах доводить несумісність змісту природничих наук з філософським ідеалізмом. Японський філософ Кендзюро Янагіда в працях «Еволюція мого світогляду», «Філософія свободи», «Десять років по шляху матеріалізму» відстоює ленінську ідею

союзу природничих наук з марксистсько-ленінською філософією у боротьбі проти сучасних різновидів ідеалізму.

Так, ленінська ідея союзу науки з передовою філософією, його настанова розглядати теорії філософських течій у зв'язку з певними школами природознавства набувають усе більшого значення в критиці ідеалізму.

По-четверте, в критиці філософських теорій, де б вони не проявлялися — в науці, мистецтві, соціології, філософії, — необхідно завжди пам'ятати про їх партійну і класову обумовленість. В. І. Ленін підкреслював, що за гносеологічною схоластикою кожної течії завжди приховується боротьба партій у філософії. А тому для остаточного викриття реакційної суті теорій сучасного ідеалізму, ревізіонізму, необхідно ставити питання: з позицій якого класу, партії вони вирішують теоретичні проблеми, кому служать, чию ідеологію відображають.

З'ясування усіх цих питань дає змогу остаточно визначити суть тієї чи іншої течії. Партійний підхід до розв'язання усіх гносеологічних проблем виявляє їх політичну та ідеологічну спрямованість, а це те, що більш за все цікавить трудящих. Отже, критика філософських учень, шкіл, напрямів повинна обумовлюватись метою, найпередовішого класу і його партії, суб'єктивні інтереси яких відповідають об'єктивній історичній закономірності. Така критика завжди буде об'єктивною і вірною.

По-п'яте, як саме пізнання, так і критика ідеалістичних теорій повинні опиратися на об'єктивний критерій. Таким критерієм і є життєстверджуюча, революційно-перетворююча діяльність людей, класів, партій. Саме така критика, що знаходить своє підтвердження в практиці суспільного життя, реалізується як прогресивне, стає достовірною. Навпаки, та критика, що спростовується науковим і суспільним прогресом, має надуманий, суб'єктивний характер, — не може бути дійсною. Так, усі теорії антикомунізму, в яких критикуються основні положення діалектичного та історичного матеріалізму, політика КПРС, спростовуються життям, історичним прогресом. Критика ж класиками марксизму-ленізму різних ворожих марксизму теорій, у яких заперечується авангардна роль робітничого класу в соціалістичній революції, диктатура пролетаріату й соціалістична держава в будівництві соціалізму та ін. — підтверджена практикою будівництва соціалізму в ряді країн і насамперед практикою будівництва соціалізму і комунізму в СРСР.

Викриваючи ідеалізм, захищаючи і пропагуючи марксистську філософію, В. І. Ленін не догматизував теоретичну спадщину Маркса-Енгельса, а творчо розвивав її. «Марксизм, — учив вождь пролетарської революції, — не мертва догма, не якесь закінчене, готове, незмінне вчення, а живе керівництво до дії» [2, 22]. Творчий розвиток Ленінінм марксистської філософії був пов'язаний із застосуванням її великим продовжувачем справи

Маркса і Енгельса до нових умов, з урахуванням нових досягнень науки і практики.

Ленінська критика всіх форм ідеалізму, його боротьба із усіма ворожими теоріями, захист і творчий розвиток марксизму мали і продовжують мати величезне значення для завоювання марксизмом, зокрема його філософією — діалектичним та історичним матеріалізмом,— усе нових і нових прибічників. Багато вчених, письменників, художників під впливом ідей Леніна і його дієвої критики ідеалізму перейшли на позиції марксистської філософії, стали активними будівниками соціалістичного ладу в СРСР та інших країнах, учасниками світового комуністичного руху.

Історичне значення ленінської критики ворожих теорій полягає ще й у тому, що вона є зразком ведення ідеологічної боротьби з ідейними противниками, в якій би галузі суспільного життя вони не виступали. До ленінської теоретичної спадщини, як до невичерпного джерела, завжди звертаються комуністичні і робітничі партії, прогресивні вчені. В ній вони знаходять ідейну силу для боротьби із усіма ворогами трудящих і марксистсько-ленінської філософії, з відвертою і прихованою агентурою імперіалізму, з різного роду проявами філософського ідеалізму, ревізіонізму та догматизму.

Краткое содержание

В статье освещаются методологические принципы ленинской критики идеализма и их значение в борьбе против современной идеалистической философии.

Рассмотрев эти принципы, автор показывает, что ленинская критика враждебных марксизму-ленинизму идеалистических течений является образцом того, как надо вести борьбу не только против идеализма, но и вообще против всех идейных противников марксизма-ленинизма.

ЛІТЕРАТУРА

1. В. І. Ленін, Твори, т. 14.
2. В. І. Ленін, Твори, т. 17.
3. В. І. Ленін, Твори, т. 33.
4. В. І. Ленін, Твори, т. 38.
5. Сб. «Французские коммунисты в борьбе за прогрессивную идеологию», И Л, 1953.

КРИТИКА В. І. ЛЕНІНИМ ГЕГЕЛІВСЬКОЇ ПЕРІОДИЗАЦІЇ ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

У «Філософських зошитах» В. І. Ленін зупиняється на характеристиці періодизації історії філософії, запропонованої Гегелем. Він детально опрацював «Лекції з філософії історії». У «Філософських зошитах» дається глибока оцінка гегелівської філософії історії.

У новій філософській літературі існувала певна недооцінка періодизації історії філософії, запропонованої Гегелем. Відомо, що філософія історії Гегеля є теоретичною основою його періодизації історії філософії. Історичні погляди Гегеля були найбільш консервативними і реакційними. Звідси робився висновок про реакційність його періодизації історії філософії. При цьому, по-перше, не враховувався той факт, що до Гегеля питання про періодизацію історії філософії взагалі не ставилось і одна лише постановка цієї проблеми є великою заслугою німецького мислителя; по-друге, забували, що діалектичний метод був застосований Гегелем для дослідження історичного процесу.

Безумовно, що в історичній концепції Гегеля, яка в цілому мала ідеалістичний характер, були і позитивні риси. Великою заслугою Гегеля є те, що при створенні своєї історичної концепції він проводить ідею про об'єктивну закономірність суспільного розвитку від нижчого до вищого. До Гегеля у розумінні явищ суспільного життя панував суб'єктивізм. Буржуазна соціологія розглядала історію як результат раніше запланованих подій.

Гегель уперше протиставляє суб'єктивістській точці зору ідею про об'єктивний розвиток історії, про те, що історичні процеси не залежать від свідомості людей.

Визначним досягненням учення Гегеля є спроба дати періодизацію історії філософії як науки. В буржуазній історико-філософській думці другої половини ХІХ і першої половини ХХ століть гегелівське розв'язання цього питання, як і ряду інших, не має собі рівних. Проте потрібно відмітити, що дійсно наукове трактування цієї важливої методологічної проблеми можливе лише з позицій марксистсько-ленінської філософії.

Гегель розрізняє три форми всесвітньої історії: 1) деспотія; 2) демократія і аристократія; 3) монархія. В першій формі всесвітньої історії людство усвідомило, що один індивід вільний — цар, деспот. Це була східна деспотія. В наступній формі всесвітньої історії люди прийшли до думки, що в суспільстві окремі індивіди вільні. Це був античний світ. І нарешті настає третя, остання форма всесвітньої історії. Вона почалась з падіння рабства і завершилась створенням пруської монархії. В цю епоху все людство усвідомлює, що воно вільне.

Хоча на історичній концепції Гегеля лежить відбиток діалектичного методу в розумінні історичного процесу, Гегель в цілому виступає як консерватор і реакціонер. «В цілому, філософія історії дає дуже і дуже мало — це зрозуміло, саме тут, саме в цій галузі, в цій науці Маркс і Енгельс зробили найбільший крок вперед» [1, 229].

З найбільшою силою вплив діалектичного методу Гегеля проявився у вступі до філософії історії, де, як указував Ленін, «багато чудового в постановці питання». Необхідно відмітити, що при вирішенні Гегелем і цієї проблеми проявилось протиріччя між діалектичним методом і його консервативною системою. Виходячи з принципів своєї системи, Гегель твердить, що періоди в розвитку абсолютної ідеї визначають і періоди в розвитку історії філософії.

В. І. Ленін дає таку характеристику гегелівської періодизації: «Поділ: східний світ — грецький, римський, німецький світ. Фразерство пустісіньке про моральність etc, etc» [1, 294].

Гегель ділить історію філософії на такі періоди: період грецької філософії, період середньовічної філософії і період філософії нового часу.

«Перший період,— пише Гегель,— охоплює приблизно тисячоліття, кінець якого співпадає з переселенням народів і падінням Римської імперії.

Другий період: середні віки. Це — епоха схоластів: історично потрібно згадати про арабів і євреїв, але переважно ця філософія розвивається всередині християнської церкви.

Третій період: філософія нового часу виступила вперше самостійно лише починаючи з епохи Тридцятилітньої війни і її творцем є Бекон, Декарт» [2, 98].

При розгляді проблеми періодизації у Гегеля проявився необ'єктивний підхід. Він фактично заперечує вклад східних народів, особливо слов'янських, у розвиток філософської думки.

Обмеженість гегелівської періодизації історії філософії була в тому, що за основу періодизації філософ бере не реальні матеріальні джерела, а духовні, ідеальні мотиви.

Важливим питанням, яке Гегель ставить у своїх лекціях, є питання про початок філософії та її історії. Даючи на нього відповідь, Гегель виходить із невірних методологічних положень.

Він пише, що філософія розпочинається там, де виступає мислення про мислення.

Філософ визнає, що на Сході також існують право і мораль. Але, за Гегелем, вони там мають природний, патріархальний характер, а не характер суб'єктивної свободи. Твердячи, що моральні принципи, правові ідеї не були усвідомлені східними народами, Гегель робить висновок, що і філософське пізнання там відсутнє. У вступі до «Лекцій з історії філософії» він прямо говорив: «Філософія у власному розумінні розпочинається на Заході. Лише на Заході сходять ця свобода самосвідомості; природня свідомість зникає всередину себе, і тим самим дух поглиблюється в себе» [2, 32].

Отже, за Гегелем, на Сході немає філософії, тому що там відсутня свобода, — розквіт дійсної свободи він бачить лише в Греції, але і тут, відмічає Гегель, свобода обмежена, тому що існують раби і держава, заснована на рабстві. «Свободу на Сході, в Греції, в німецькому світі ми можемо поки що поверхово визначити в таких абстракціях: на Сході лише один вільний, вільний лише деспот; в Греції деякі вільні; в німецькому житті має силу положення, що всі вільні, тобто, що людина вільна в ролі людини» [2, 93].

Історико-філософська концепція, створена Гегелем, твердить, що лише в Німеччині всі вільні, що ідеалом демократії є Пруська держава і тут створені всі умови для розквіту філософської думки.

Такі погляди Гегеля на значення і роль різних народів у розвитку філософської думки минулого. Необхідно зупинитися ще на одному важливому аспекті характеристики Гегелем східної філософської думки. Гегель ототожнює філософію східних народів з релігією і говорить про те, що мислення народів Сходу мало релігійний характер. «Те, що ми називаємо східною філософією, представляє собою взагалі і в більшій мірі релігійний спосіб уявлення і релігійний світогляд східних народів, який дуже легко можна прийняти за філософію» [2, 108].

Цей бік гегелівської характеристики специфічності мислення східних народів як релігійного взяли на озброєння сучасні буржуазні історики філософії.

На наш погляд, у деяких працях, присвячених дослідженням у галузі історії філософії, склалась однобічна оцінка європоцентристської точки зору Гегеля. В них твердиться, що Гегель у своїй «історії філософії» ігнорує філософську думку народів Сходу, виключає її з свого розгляду.

У дійсності, європоцентризм Гегеля — явище складне і суперечливе. Його протиріччя полягає в тому, що, з одного боку, виходячи з ідеалістичних методологічних принципів, Гегель у вступі до «Лекцій з історії філософії» приходять до висновку, що в силу важливих, з його точки зору, причин народи Сходу

не змогли розвивати філософію і що філософська думка розпочинається на Заході.

З другого боку, Гегель змушений був рахуватися з реальними історичними фактами, визнати наявність філософської думки у народів Сходу. Теоретично обгрутовуючи у вступі до «Лекцій з історії філософії» нездатність східних народів до філософського мислення, Гегель на практиці включає аналіз східної філософії в свою «Історію філософії».

Розглядаючи китайську філософію, він зупиняється на характеристичі школи Конфуція, вчення Лао-цзи, а також дає характеристику філософських шкіл стародавньої Індії.

Таким чином, неправомірно безапеляційно звинувачувати Гегеля в європоцентризмі, запереченні ним філософії в країнах Сходу. Природно, що будучи ідеалістом, він необ'єктивно підійшов до оцінки філософських учень східних народів, але для цього були причини не залежні від Гегеля.

Знаменні такі слова Гегеля: «Лише недавно ми одержали певні дані про індійську філософію. Під останньою розуміли раніше релігійні уявлення, але в новий час ми познайомились з дійсно філософськими творами» * (2, 116).

У багатьох підручниках з історії філософії, написаних буржуазними істориками філософії після смерті Гегеля, філософська думка народів Сходу взагалі виключена. На цьому факті позначився вплив ідеалізму Гегеля. Але Гегель із своєї історії філософії не зовсім виключав розгляд східної філософії. У зв'язку з цим виникає питання — як переосмислювався гегелівський європоцентризм буржуазними істориками філософії?

Типовою в цьому відношенні є «Історія філософії» Ібервега. Він у своїй книзі дотримується ідеалістичної концепції історії філософії. Ібервег висвітлює в основному ідеалістичні школи, замовчуючи або фальсифікуючи матеріалізм. Даючи оцінку історико-філософській роботі Ібервега, В. І. Ленін писав: «Ф. Ібервег. «Нарис історії філософії», книга має трохи чудний характер: коротенькі §§ з парюю слів про зміст учень і довгезелзні дрібним шрифтом набрані пояснення, на $\frac{3}{4}$ повні імен і назв книжок (до того старе: бібліографія до 60—70 років). Щось нелегке для читання і історія імен і книжок» [1, 35].

Ігноруючи філософську думку східних народів, Ібервег іде далі Гегеля.

Взявши на озброєння тезу Гегеля про те, що філософськими народами в історії були лише греки та пімці, Ібервег із своєї «Історії філософії» повністю виключає розгляд східної філософії. На його думку, філософія як наука не могла зародитись ні у північних народів, які, на його думку, мають силу і мужність, але позбавлені культури, ні у східних народів; східні народи,

* Виділено мною.— Г. П.

продовжує Ібервег, хоча і здатні виробити елементи вищої культури, але зберігають ці здобуті елементи пасивно, дуже мало розвиваючи свою розумову діяльність; таким чином, філософія могла зародитись тільки у греків.

Фальсифікуючи історію філософії східних народів, ігноруючи наявність у ній матеріалістичної течії, Ібервег у своїй книзі проводить думку про те, що нібито східна філософія розвивалась лише в релігійній сфері, спрямовувалась релігією. Так, він пише: «Порівнюючи грецьку філософію з стародавніми східними спогляданнями, ми помічаємо, що останні завжди були підвладні жерцям, що в цілому своєму обсязі вони розвивались із релігії і спрямовувались нею, що вони ніколи не досягли строго наукової методи і норми, а залишились частиною при зовнішньому граматичному і логічному схематизмі, частково втілювались у афоризми або в поетичні описи фантазії. Греки ж раніше за всіх виробили в собі свободу мислення, вони звернулись не до релігійних вірувань, а до самих речей; у дослідженні природи речей вони шукали істини: тому тільки в них зробились можливими строго наукові засоби і знання і свої закономірності» [3, 78].

Ібервег не враховує того факту, що в філософії східних народів існували філософські течії з атеїстичною направленістю, критикою основних догматів релігії. За приклад можуть правити чудовий пам'ятник стародавнього Єгипту «Пісня арфіста», філософська школа черваків у стародавній Індії, даосизм у стародавньому Китаї.

У зв'язку з критикою європоцентристської точки зору виникає питання про взаємозв'язок і взаємовплив грецької філософії і філософії Сходу. Деякі історики філософії вирішують це питання метафізично.

Виходячи з європоцентристської точки зору, Ібервег заперечує який би то не був вплив східної філософії на формування філософської думки в стародавній Греції. Він заперечує наявність на Сході не тільки філософії, але й науки. А між тим, добре відомо, яких великих успіхів досягли в Єгипті, Індії, Китаї астрономія, математика, медицина.

За Ібервегом, наукове і філософське мислення греків формувалось незалежно від наукових досягнень інших народів. Ця точка зору неправильна.

На нашу думку, не зовсім вірні також погляди деяких сучасних дослідників у галузі історії філософії, які говорять лише про вплив східної філософії і культури на грецьку філософську думку і мовчать про зворотний вплив грецької науки і філософії на філософську думку Сходу.

Така позиція містить у собі небезпеку переоцінки філософії стародавнього Сходу, що, як показала практика, призводить до виникнення націоналістичних поглядів на роль і значення схід-

ної філософії в історії людського суспільства. Прикладом цього може бути поширена останнім часом у деяких країнах Азії азіо-центристська концепція історії філософії. Між стародавнім Сходом і Грецією існували культурні та економічні зв'язки. Природно, що в процесі контактів проходив обмін науковою інформацією; грецькі вчені сприймали все цінне, що було створено на Сході. В свою чергу східні мислителі також були знайомі з досягненнями науки і філософії стародавньої Греції.

Сучасні буржуазні історики філософії намагаються всіляко принизити роль східних народів в історії людського суспільства. Твердити про неповноцінність східних народів, про відсталість їх мислення вони не наслідуються і ведуть мову про нібито специфічний характер мислення східних народів.

На думку буржуазних філософів, ця специфіка полягає в тому, що мислення народів Сходу має нібито релігійно-містичний характер.

У подібних твердженнях вони не оригінальні. Тут, по суті, повторюється ідеалістична теза Гегеля про містично-релігійний характер східного мислення. Так, В. Шелдон, Ч. Мур, російські біломігранти Бердяєв, Лоський твердять про існування східної і західної цивілізації, які завжди протистояли одна одній. Наголошується на тому, що природничі науки були породжені Заходом, а народи Сходу нездатні до розвитку природничих наук. Специфічною особливістю східних народів є нібито ірраціоналізм, а західних — раціоналізм.

На Заході все більш поширеною стає ідея про необхідність «синтезу західного і східного мислення». Суть її полягає в тому, щоб з'єднати релігійно-філософські вчення стародавнього Сходу з ірраціоналістичними вченнями сучасного Заходу. Прибічники цієї концепції приписують мисленню народів Сходу самоспоглядання і пасивність.

Лише Маркс, Енгельс і Ленін уперше дали наукову оцінку філософській і суспільно-політичній спадщині різних народів, показали їх роль у створенні цивілізації.

Краткое содержание

В статье приводится оценка гегелевской «Философии истории», данная В. И. Лениным в «Философских тетрадах», показан ленинский анализ взглядов Гегеля по вопросу о периодизации историко-философской мысли. В статье отмечается заслуга Гегеля в постановке этой важной методологической проблемы истории философии. Вместе с тем подчеркивается, что полностью научное решение этого вопроса возможно лишь с позиций марксистско-ленинской философии. В статье подвергается критике европоцентристская точка зрения Гегеля, показывается, что после смерти Гегеля буржуазные историки философии пошли дальше последнего по пути фальсификации историко-философской мысли в духе национализма.

В статье отмечается, что неправильное решение проблемы взаимоотношения философии Востока и Запада ведет к возникновению азиоцентристской концепции. Автор проводит мысль о взаимовлиянии философии, науки и культуры Востока и Запада.

ЛІТЕРАТУРА

1. В. І. Л е н і н, Твори, т. 38.
2. Г е г е л ь, Сочинения, т. IX.
3. Ф. И б е р в е г, История философии.

БОРІТЬБА ЗАХІДНОУКРАЇНСЬКОЇ ПРОГРЕСИВНОЇ ІНТЕЛІГЕНЦІЇ ПРОТИ ЗАПЕРЕЧЕННЯ НАЦІОНАЛІСТАМИ РОЛІ НАРОДНИХ МАС В ІСТОРІЇ (20—30-ті роки ХХ ст.)

У 20—30-х роках, коли Радянська Україна зростала, міцніла як суверенна держава, розвивала соціалістичну економіку, трудящі західноукраїнських земель, відданих українськими буржуазними націоналістами на поталу буржуазно-поміщицькій Польщі, зазнавали нечуваного економічного, соціального, національного і духовного гноблення як з боку польських окупантів, так і «своїх» поміщиків і капіталістів. Але разом з тим — це були роки величезного піднесення революційно-визвольної боротьби народних мас, які під керівництвом Комуністичної партії йшли на штурм буржуазно-поміщицьких порядків за встановлення Радянської влади та возз'єднання Західної України з Радянською.

В ці роки однією з найсерйозніших перешкод на шляху розгортання революційної боротьби на західноукраїнських землях була буржуазно-націоналістична контрреволюція. Ідеологи буржуазії, особливо — української, всіма силами і засобами намагались зупинити поступ філософії марксизму-ленінізму і тим самим обеззброїти революційний рух. Перед представниками передової суспільно-політичної і філософської думки стояло першочергове завдання — захистити теоретичну зброю трудящих і популяризувати її серед широких трудящих верств. Разом з тим потрібно було розгромити ідеологію українського буржуазного націоналізму, в якій була сконцентрована вся сила класової ненависті до комунізму та його марксистсько-ленінської теорії. Цьому присвятили свою політичну, філософсько-наукову та літературно-публіцистичну діяльність такі славні сини українського народу, як комуністи Р. Кузьма, С. Вікул, С. Тудор, Я. Галан, В. Бобинський, О. Гаврилюк та інші, а також представники прогресивно-демократичної інтелігенції — А. Крушельницький, В. Левинський, Ю. Бачинський та інші.

У «теоретичних» положеннях українських буржуазних націоналістів цього періоду багато місця відводилося теоретичному обґрунтуванню заперечення ролі народних мас в історії, фетишизації ролі окремих осіб, доведенню хибного положення, що

вся історія людства — історія героїв, «еліти», інтелігенції. Це пояснюється страхом українських буржуазних націоналістів перед зростаючим революційним рухом широких народних мас.

Народні маси, згідно з твердженням буржуазних націоналістів, — це «дикий звір», на якого треба надіти намордник. Маса — це первісний твір — це звір. Що кожна творча і сильна ідеологія маси і провідників є їх вірою, це факт. Але це не прикмета мас. Це прикмета одиниць сильної і творчої раси. Коли таких людей немає, немає нічого творчого. Маса, коли нею не керує інтелігентна група, є звіряча і анархічна.

Погляд на народні маси як на щось пасивне, нездатне без «героїв» що-небудь зробити, був спрямований проти вчення марксистсько-ленінської філософії про народ як творця історії.

В основі заперечення націоналістами ролі народних мас в історії лежить також їх ідеалістичний, метафізичний підхід до розуміння нації як якоїсь незмінної, вічної спільності, ототожнення нації з панівним класом. Націоналістичне трактування ролі особи в історії випливає з ідеалістичного світорозуміння. Визнання свідомості, волі людини первинними, а матерії, буття вторинними, поширення цього погляду на історію, де діють люди, наділені свідомістю і волею, створює ілюзію, ніби свідомість людини, її ідеї є головною рушійною силою історичного розвитку. Моторами історії, які здвгають і валять народи, є одиниці, за якими тягнуться маси... Еліта є мотором, який впроваджує в рух машину, вона дає мету і енергію масі...

Уся ідеологія українських буржуазних націоналістів 20—30-х років ХХ ст. побудована на протиставленні «надлюдини» «пасивній масі», яку вони цинічно називають «юрбою», «стадом». Такий погляд на роль народних мас і особи в історії був запозичений українськими націоналістами з філософії Ф. Ніцше — світогляду імперіалістичної буржуазії в ХХ столітті. Боячись розгортання революційного руху трудящих мас, національна буржуазія остаточно пориває з буржуазною демократією і звертається до терористичних методів керівництва, сподіваючись придушити революційні виступи трудящих і цим самим продовжити своє існування.

Філософія Ніцше якраз і обґрунтовувала такий волюнтаристський підхід до дійсності; ігноруючи об'єктивні закони суспільного розвитку, вона пропагувала політичний авантюризм, насаджувала культ сильної особи. Ніцшеанське вчення про історію людства як історію вічної боротьби двох рас — «сильної» (панів) і «слабкої» (рабів), його ненависть до трудящих мас — носіїв соціалістичних ідеалів, його загравання з буржуазною інтелігенцією, — все це було теоретичною основою для українських буржуазних націоналістів у їх поглядах на роль народних мас та особи в історії. «Філософія Ніцше, — писав В. Левинський, — є філософією того індивідуума, умовою якого є великий капі-

талізм, з його золотими горами багатства і безоднею нужди. Ніцше пропагує волю «надлюдини», безоглядну, жорстоку волю до сили, до влади, до панування над життям, над людьми, світом. Хто ж цей ніцшеанський «*Übermensch*»? Це нова людина, розумна, сильна, самовпевнена, відважна, горда й безсмертна, що дає волю своїм інстинктам, геній і герой, бог бездушною, глупою і підлою товпи рабів. Етика його надлюдини є етика панів, етика капіталістичної аристократії. Хай живе ця капіталістична каналія, ця надлюдина, що має тільки один фізичний і моральний батіг для стада рабів, для пролетаріату!» [5, 23].

Характерною рисою соціології українського буржуазного націоналізму був расизм. Перекручуючи і фальсифікуючи наукові дані, націоналісти прагнули довести, що весь світ поділений на нижчі й вищі раси, і цей поділ залежить не від матеріальних умов життя, а є вічним, він закладений в людство з самого його виникнення і залежить ще й від розуміння суті самого життя людиною, тобто від процесу пізнання. «Невід'ємним атрибутом людей пануючих і людей здібних до панування є почуття внутрішньої вольності. Він не від кого не залежить, а весь світ залежить від нього самого. Той, що уроджений бути рабом, думає й почуває інакше. Свое положення у світі він розуміє тільки так, що йому мають те чи інше дати, зоорганізувати, повести, наказати й забезпечити. Він не може вести, а тільки слідувати, з почуття свого положення, він може бути тільки в опозиції, бо його природною життєвою поставою є не починавість і активність, але передусім спротив: спротив проти цього, як і скільки йому дають, як і куди його ведуть, як і чим його забезпечують. Він сам не є паном своєї долі і тому усе складає на інших».

Таке пояснення проблеми ролі народних мас в історії, згідно з яким одні від народження повинні бути панамі, а інші — рабами, а також пропаганда виключності української нації були спрямовані на те, щоб викликати в українського народу ненависть до інших народів, особливо до братнього народу російського. Українські буржуазні націоналісти, фальсифікуючи історичні факти, намагались довести, що український народ як за своїм походженням, так і за своїм історичним розвитком відноситься до «вищих» народів Заходу і не має нічого спільного з «відсталими» народами Сходу. «Купальські обряди еднають нас з Середземним морем і Геленами... промовляють до нас римські, варяжські елементи нашої культури... Ми є клин південної раси між Балтією і Уралом, клин раси, опертої на широкій підставі, на Понтиді, на Руській, на Чорнім морю, що від кількох тисяч років має власний характер, своє власне призначення і традиції».

За націоналістичними теоріями російський народ відноситься до «відсталих азійських народів», отже, і його культура, його світогляд — марксистська філософія — стоять на нижчому рівні,

ніж культура і світогляд української нації, і тому вони «не можуть» мати впливу на українську націю.

Проти такого брудного наклепу на російський народ рішуче виступили прогресивні сили Західної України. Вся прогресивна преса, література висвітлювала і на історичних фактах доводила нерозривну єдність українського народу з іншими слов'янськими народами. Київська Русь не була українською державою, як твердили українські націоналісти,— вона була колискою трьох братніх народів — російського, українського і білоруського. Українському народу в його визвольній боротьбі завжди допомагав російський народ. Українська культура розвивалася під впливом передових, прогресивних ідей російської культури. Історія російського народу, як і історія усіх народів світу є підтвердженням марксистського положення про те, що не окремі особи роблять історію, а народ завжди був і є творцем історії.

Поет і публіцист В. Бобинський, критикуючи націоналістичну ідеологію за безсоромну фальсифікацію історії російського народу, писав: «...Про нарід, який видав цілі тисячі одиниць, що йшли на смерть, правда без позерського задавання, що за те з тим більш гідним подиву спокоєм — говорить пан Донцов — що цей народ — раса кволих, народ слабкий, який ненавидить усе сильне, усіх сильних.

Про народ, який не тільки вирвав кігтями й зубами волю з лабет білогвардійщини і дійшов у своїх планах повної свідомості на майбутнє під проводом меткого, безстрашного, непохитного й випробуваного авангарду революції — пролетаріату, знову виданого з свого нутра — говорить пан Донцов, що це чернь, яка тільки знає «страх перед життям» [1, 4].

Роблять історію, рухають її вперед не окремі особи, а народні маси. Ця думка проходить через усю літературну творчість західноукраїнських пролетарських письменників. У своїх творах вони з позицій марксистсько-ленінського світогляду висвітлювали становище народних мас у антагоністичному суспільстві, неодноразово підкреслюючи, що оскільки історія суспільства є насамперед історією зміни один одного способів виробництва, то вона є історією не «героїв», царів або полководців, а історією виробників матеріальних благ — історією трудящих мас. Праця народних мас була і є основою існування і життєдіяльності суспільства; тому прогрес і його розвиток залежить не від окремих осіб, якими б видатними вони не були, а від виробничої діяльності народних мас, які є творцями не лише матеріальної культури, але й духовних цінностей людства. Народні маси знищують віджилий реакційний лад, що гальмує дальший розвиток виробництва. Отже, тільки революційна діяльність народних мас веде до здійснення соціальних революцій, лише на чолі з пролетаріатом маси пригноблених можуть здобути перемогу.

Розкриваючи експлуататорський характер капіталістичного суспільства, С. Тудор показує, що лише народні маси, очолювані пролетаріатом, здатні знищити експлуататорський лад і побудувати новий, соціалістичний лад — лад трудящих мас, робітників і селян.

Так, у філософських віршах «Оруддя антитези» (1925) і «Діалектичне чергування» (1929) поет славить трудовий народ і його керівника — пролетаріат, здатного повести за собою всіх трудящих і перетворити світ. Тудор тут підкреслює, що революційна енергія трудящих Західної України народжується під могутнім впливом ідей Великого Жовтня, і висловлює непохитну віру в перемогу трудящих над своїми експлуататорами.

Яка жахлива явиться краса!
Який то тріск розітне небеса!
Спіраллю рине вгору, мов бурун,
І кине в світ буйне зерно комун! [7, 37].

Через усі ранні оповідання й повісті письменника («Червоний усміх», «Куди йти», «Марія» та ін.) проходить думка, що трудящі маси під керівництвом робітничого класу шляхом революційної боротьби визволяться із того соціального, національного та духовного рабства, в яке вони були ввергнуті польськими окупантами. Боротьба народу, утвердження соціалістичних ідей на західноукраїнських землях становлять головну ідею повісті Тудора «Марія».

У 1939 р. О. Гаврилюк написав поему «Львів», у якій показав, що, незважаючи на утиски, знущання, народ знищить ненависний експлуататорський устрій і побудує нове, безкласове суспільство.

І тріснув чорних псів обруч,
Немов нікчемне павутиння,
Смерч людських тіл і смерч каміння
Пішов крізь площу. Перед ним
Здмухнувся панський блиск, як дим,
Устав народ. Хто горе сіє,
Страшний збирати буде гнів,
І за наругу з тисячів
Його зітруть колись, як змія.
Проснувся Лев! [2, 37].

В образі Лева О. Гаврилюк зображує революційні народні маси, що сміливо йдуть на штурм капіталістичного світу.

Висвітлюючи роль народних мас в історії, прогресивні діячі Західної України підкреслювали роль пролетаріату як авангарду всіх трудящих мас. Лише робітничий клас здатний знищити всі

форми гніту і експлуатації людини людиною і побудувати нове суспільство без усякої експлуатації. Класові інтереси пролетаріату непримиримі з інтересами експлуататорів, тому робітничий клас і є природним вождем і організатором народних мас у їх боротьбі за звільнення. В особі робітничого класу трудові верстви народу — селяни, ремісники, інтелігенція — мають ту могутню суспільну силу, яка здатна організувати їх і повести на боротьбу за знищення експлуаторського суспільства. «Цей клас (пролетаріат.— А. П.),— писав О. Гаврилюк,— стає найбільш революційною частиною трудящих мас, її вождем. Це походить з самого становища робітника в суспільстві: він найяскравіше визискуваний, бо продає за нужденний прожиток самого себе, свої руки, свою силу і створює нею розкішне життя капіталістові. Перебуваючи найчастіше у масі за спільною працею — на фабриці, він найлегше привчається до організованих виступів та розуміє їх силу і не має нічого втрачати, крім своїх кайданів... Це вже не є боротьба лише селянська з найближчою метою селянської демократії. Це вже вийшов на історичну арену організований і свідомий свого завдання робітничий клас, який у тісному союзі з трудовим селянством боровся за своє остаточне звільнення» [3, 216].

До питання про роль народних мас і особи в історії звертається також і В. Левинський, який показує, що історія суспільства — не історія окремих осіб або якоїсь метафізичної сили, а це — історія широких народних мас, їх життя і боротьби. «Люди роблять історію. Історія — це продукт людини, а не будь-якої метафізичної сили, що може існувати тільки в голові людини. На історію складається сума дій історичної людини та суспільних груп» [6, 90].

В. Левинський виступає проти фальсифікації марксизму буржуазними ідеологами, які, доводячи, що історичний матеріалізм взагалі заперечує роль людей в історії, приписували йому фаталізм. З цією метою Левинський наводить слова Ф. Енгельса: «Цей факт, що розвиток суспільства dokonується закономірно, послужив до того, що дехто став інтерпретувати історичний матеріалізм, як механічний детермінізм, або просто, як суспільний фаталізм. Розуміється, що це цілком невірно, що одна й друга інтерпретація не має нічого спільного з історичним матеріалізмом. Люди роблять історію, ніхто інший. А люди — це ніякі автомати й не безвільні раби, ніякого фатум. Проте люди роблять історію не з довільних шматків, не в умовах, що їх вони самі собі вибирають, а безпосередньо з даних, їм переданих» [6, 92].

Марксистсько-ленінська філософія, визначаючи народні маси творцями історії, разом з тим не заперечує і значення в суспільному житті діяльності окремих осіб. Видатні особи можуть вплинути на розвиток історії, але тільки в тому випадку, коли вони

так чи інше виступають виразниками інтересів народних мас.

Діяльність окремої особи детермінована історичною необхідністю, що не існує поза діяльністю людей, а є закономірним зв'язком цієї діяльності і здійснюється в сукупному процесі життя. Чим глибше зрозуміла видатна особа цю історичну необхідність, тобто пізнала закони розвитку суспільства, тим успішніша її діяльність. Особи, які намагаються йти наперекір історичному розвитку, проти передових класів та їх інтересів, завжди терплять поразку разом з тими класами, на які спираються й інтереси яких захищають. «Тому воля історичного діяча і політика, — писав В. Левинський, — є детермінована суспільними відносинами. Проте сила цієї детермінованої волі не завжди однакова. Вона більша або менша в залежності від сили нашого знання про реальні і об'єктивні умови здійснення наших цілей. Чим більше це знання, тим прозоріші наші політичні цілі й плани, тим інтенсивніша наша воля в напрямі їх здійснення» [9, 93].

В. Левинський, виступаючи проти авантюристичної політики ідеологів українського буржуазного націоналізму, які доводили, що все в світі залежить від самої людини, від її «хочу», показував, що для того, щоб правильно будувати політику, мало самого бажання, необхідно ще знати закони історичного розвитку і лише на основі такого знання особа чи партія може будувати свою політику, яка повинна відповідати життєвим інтересам народних мас. «Політика — це не тільки свідоме хотіння, але й свідоме дія на базі історії, тобто знання причинних зв'язків історичного процесу в інтересі здійснення цілей, що впливають з життєвого процесу людей» [6, 93].

Прогресивні сили Західної України, керуючись марксистсько-ленінським ученням про роль народних мас в історії, вели послідовну боротьбу проти спроб націоналістів зобразити народ як щось пасивне, як «стадо». На конкретних фактах історії, особливо з життя Радянського Союзу, прогресивні діячі показували народним масам Західної України, що перемога Жовтневої революції — не «випадковість», яка повністю залежала від тієї або іншої видатної особи, що перемога була завойована на основі марксизму-ленізму — науки про загальні закони розвитку суспільства, про соціальну революцію, науки про закони побудови нового суспільного ладу — соціалізму.

Але для перемоги революції ще не досить наукової теорії про революцію. Необхідно, щоб на чолі революційного пролетаріату стояв загартований авангард — Комуністична партія, яка б внесла цю передову теорію в пролетарські і селянські маси, перетворивши цим самим теорію в матеріальну силу соціалістичної революції.

Уперше в історії людства, підкреслювали прогресивні діячі Західної України, виконувати цю історичну роль випало Кому-

ністичній партії Радянського Союзу, яка зуміла не лише організувати революційну енергію широких народних мас, але й довести цю революційну боротьбу пригноблених мас до цілковитої перемоги.

Краткое содержание

В статье рассматривается борьба прогрессивных сил Западной Украины (20—30-е годы XX в.) против националистической клеветы на роль народных масс в истории.

КП Западной Украины, ее лучшие представители — Р. Кузьма, С. Видул, А. Гаврилюк, В. Бобинский, а также представители прогрессивно-демократической интеллигенции А. Крушельницкий, В. Левинский и др., несмотря на жестокий фашистско-полицейский террор,несли в широкие народные массы правдивое слово идей марксизма-ленинизма, в том числе и марксистско-ленинское учение о подлинном творце истории — народе, и тем самым нанесли удар по националистическим идеям, утверждающим, что народ — это «стадо», «чернь», которая только умеет одно — разрушать и что всю историю делают «сильные личности».

ЛІТЕРАТУРА

1. В. Бобинський, Ланцетом в чиряк, «Вікна», 1929, № 2.
2. О. Гаврилюк, Поема «Львів», Вибране, вид-во «Радянський Львів», 1949.
3. О. Гаврилюк, Пани і паничі над Кобзарем, Вибране, 1949.
4. В. Кучабський, Первині нинішньої національно-політичної структури, «Шлях нації», 1935, № 3—4.
5. В. Левинський, Етика і соціалізм, Прага, 1922.
6. В. Левинський, Матеріалістичне розуміння історії, «Нові шляхи», 1931, № 4.
7. С. Тудор, Твори, Держполітвидав України, К., 1959.

УКРАЇНСЬКА РЕВОЛЮЦІЙНО-ДЕМОКРАТИЧНА ЕСТЕТИКА НА ШЛЯХУ ДО НОВОГО ТВОРЧОГО МЕТОДУ — МЕТОДУ СОЦІАЛІСТИЧНОГО РЕАЛІЗМУ

У літературно-критичних статтях, листах і художніх творах засновника української революційно-демократичної естетики Тараса Шевченка, російських революційних демократів В. Г. Бєлінського, О. Г. Герцена, М. Г. Чернишевського та М. О. Добролюбова були вичерпно висвітлені основні принципи критичного реалізму, історія його виникнення і поширення в Росії та інших країнах світу, показано його перевагу над реакційним романтизмом, класицизмом, сентименталізмом.

Революційно-демократична естетика цього періоду відіграла виключну роль у розвитку критичного реалізму, у збагаченні скарбниці нашого демократичного мистецтва видатними художніми творами.

Проте в кінці XIX ст. в умовах загострення антагоністичних суперечностей капіталізму, зародження революційного робітничого і національно-визвольного руху метод критичного реалізму вже не міг бути надійним компасом у художній творчості.

В літературно-критичних працях і художніх творах українських революціонерів-демократів цього періоду показано, що вже у 90-тих роках минулого століття виявилася обмеженість, однобічність цього методу. Зупинитися в художній творчості лише на правдивому відображенні темних сторін суспільного життя було недосить.

Завдання передового митця, на думку революційних демократів, полягало в тому, щоб натхненно оспівати ті соціальні сили, які здатні змінити світ до кращого, які глибоко вірять в світле майбутнє свого народу і очолюють боротьбу за це величне майбутнє.

У власній художній творчості революціонери-демократи України кінця XIX — початку XX століть рішуче подолали однобічність, певну обмеженість критичного реалізму. В їх творах дедалі більше зустрічаються елементи *соціалістичного реалізму*.

Звичайно, не можна зробити категоричного висновку про те, що в особі революційних демократів ми маємо яскравих представників цього методу на Україні в роки, що передували соціалістичній революції. Але була б небезпечною в ідейно-політич-

ному відношенні й інша крайність — ігнорування принципово нових рис у творчому методі цих письменників. Адже вирішальний вплив марксизму, творів Леніна, зустрічі М. Коцюбинського з Леніним, його дружба з Максимом Горьким, дружба Лесі Українки, Павла Грабовського з відомими діячами російської і зарубіжної соціал-демократії, революційний рух робітничого класу не могли не вплинути на пошуки українськими демократами нових творчих принципів, нових шляхів в художньому відображенні правди життя.

Ці титанічні постаті в історії української реалістичної літератури нагадують могутні коріння величного дерева демократичної культури, без яких не буяла б зелень, не розквітали чудові квіти нового соціалістичного мистецтва.

В чому ж саме розкриваються якісно нові риси творчого методу українських революціонерів-демократів, риси, що свідчать про подолання цими письменниками однобічності і певної обмеженості критичного реалізму?

Українські революціонери-демократи в період творчої зрілості в своїх найкращих художніх творах не лише критикували соціальну несправедливість і національне гноблення в Росії. Якщо їх попередники, керуючись принципами критичного реалізму, викриваючи старий експлуататорський лад, не бачили сил, які б могли його зруйнувати, то українські революціонери-демократи побачили таку силу в особі революційних народних мас.

Використовуючи найрізноманітніші художньо-виражальні засоби, звертаючись до різних літературних жанрів, вони принципово по-новому вирішують тему народу, його роль у суспільному житті.

В творах українських революціонерів-демократів народ — це не темна, малокультурна, голодна юрба, а могутня політична сила, рушій світової історії, творець матеріальної і духовної культури.

Новаторство революціонерів-демократів України в кінці XIX — на початку XX ст. як в ідейно-політичному, так і в художньо-естетичному плані при змалюванні народу виявилось, насамперед, в тому, що вони показали різні стани народу, їх психологію, політичні погляди і моральні принципи, їх думи і настрої не як пасивної суспільно-політичної сили, а сили активної, дійової, революційно-цілеспрямованої. Так, у «*Fata morana*» М. Коцюбинського збори в хаті у Прокопа, сходка в лісі, конфіскація економії, розгром гуральні, страйки і політичні демонстрації свідчать про активність, революційну цілеспрямованість селянської бідноти.

В багатьох художніх творах українських революціонерів-демократів маса відображена як сила, що відчуває близькі суспільно-політичні зміни і здатна їх звершити.

Важливо підкреслити, що на порозі цих змін революціонери-демократи показують пробудження революційної свідомості народних мас, зародження у них високих суспільних ідеалів, віру в світле майбутнє країни. Разом з цим революціонери-демократи відобразили відхід у минуле політичної індеферентності, інертності, нерухомості народу.

Новий підхід до теми народу, до зображення маси був пов'язаний в українських революціонерів-демократів з новим поглядом на завдання мистецтва у відображенні людини.

Революціонерів-демократів приваблювало в людині людське, суспільне, свідоме, активне начало. Вони відображають у своїх творах людину праці, яка переборює темні сили реакції, яка сильніша в своїх прекрасних земних діяннях за всевладну смерть, людина, ім'я якої гордо звучить на планеті.

Великою заслугою революціонерів-демократів перед новою пролетарською українською літературою є те, що вони яскраво зобразили пролетаря-борця, у житті і праці якого найбільш повно розкриваються риси передової людини.

М. Коцюбинський в рефераті «Іван Франко», розкриваючи принципово нові риси реалізму письменника, зазначав, що в творах цього письменника вперше в українській літературі змальовано образ робітника, «боротьба капіталу з працею і її обстановка; ...пробудження людського чувства у людей, які здаються зовсім пропащими» [3, 57].

Леся Українка, Павло Грабовський, М. Коцюбинський, П. Мирний разом з І. Франком докладають чимало зусиль до того, щоб натхненно оспівати образ робітника, його працю і життя, його боротьбу за соціальне і національне визволення. Людям праці, борцям проти соціального гноблення присвячують свої твори Леся Українка і Павло Грабовський.

В поезіях «Робітникові», «Швачка», «З життя», «Сон», «Омана» П. Грабовського, «Дим», «Досвітні вогні», «Угорі так яро сяють зорі», у циклі пісень про волю Лесі Українки робітник показаний в житті і боротьбі, зображені його прагнення до щасливого соціалістичного майбутнього.

П. Грабовський в поезії «Мало нас, та се — дарма» висловлює глибоку віру революційних борців в те, що, незважаючи на їх нечисленність, «тричі проклята тюрма пануватиме не завжди».

Людей, що здатні змінити світ, Леся Українка в поезії «Досвітні вогні» закликає до праці, до світла, до революційного діяння [6, 87—88], а в поезії «Дим» вона звертається до робітників всього світу об'єднатися у спільній боротьбі проти світового капіталу, дим якого застилає чисте небо, «краде людям сонечко веселе, п'є кров з лица і гасить людський погляд, обличчя білить і чорнить одержу».

Поетеса в заключних рядках вірша складає урочистий гімн безсмертним ідеям пролетарського інтернаціоналізму:

Той дим проник мені у саме серце,
і стиснулось воно, і зааніміло,
і вже не говорило: «чужина» [6, 236].

У повісті «Fata morqana» М. Коцюбинський показав революційну боротьбу трудящих селян, очолюваних робітником Марком Гушею.

Характерно, що зображенню революціонізації трудящих М. Коцюбинський підпорядкував весь багатий художній арсенал, виражальні можливості української мови. Так, в оповіданні «Він іде» письменник блискуче використав з багатой мовної палітри насичені тривогою і передгрозям червоні кольори. В цьому та в інших оповіданнях, таких як «Persona qrata», «Невідомий», «В дорозі» Михайло Коцюбинський знаходить саме такі мовні засоби, що з найбільшою повнотою і виразністю передають мужність, силу і відвагу борців-революціонерів, які піднялися на бій проти того, за ким курились села, за ким люди, як цьковані «звірі стікали кров'ю».

Підходячи з принципово нових позицій до відображення в художніх творах життя і праці, боротьби за свободу робітничого класу, трудящих селян, революціонери-демократи України палко вітали тих письменників, які прагнули у своїй творчості до робітничої тематики.

Так, Леся Українка схвально оцінювала драму Б'єрнстєр-на «Выше сил», в якій широким планом зображується страйкова боротьба, успіхи і невдачі цієї боротьби і навіть загибель робітників заради перемоги. Письменниця шкодувала, що надто схематичним вийшов у драматурга образ жінки-мучениці, «сознательной крайне фантастической мученицы из рабочей среды, которая уморила себя и детей, чтобы избавить комитет стачечников от лишних забот и чтобы смертью своей подать товарищам сигнал к более деятельной борьбе» [7, 231].

Гаряче підтримуючи тих письменників, які робітничу тему зробили центральною у своїй творчості, українські революціонери-демократи наголошували на тому, що реалістична література повинна пильніше приглядатися до робітника, його ролі в суспільно-політичному житті.

Характерним у цьому відношенні є лист М. Коцюбинського до П. Мирного з Чернігова від 16 липня 1903 року. М. Коцюбинський не погоджувався з П. Мирним в тому, що завданням реалістичної літератури і далі повинно бути виключно селянське життя. Він вказував, що треба уважно вивчати життя «фабричних робітників» [4, 353] і відобразити його в художніх творах. Про це йшлося також в листі до Ольги Кобилянської від 11 липня цього ж року, де М. Коцюбинський писав: «Задумавши видати альманах, в якому нічого не було б з життя селян, ми мали на меті не тільки дати імпульс нашим письмен-

никам оброблювати теми з життя інших верств суспільності, але й видати нові, не друківані праці [4, 351—352].

М. Коцюбинський разом з М. Чернявським у листі-зверненні від 10 лютого 1903 року до видатних українських письменників, запрошуючи їх взяти участь в альманасі «З потоку життя» (вийшов у світ в Херсоні 1905 року), різко критикували ті художні твори української літератури, які «жилились переважно селом, сільським побутом, етнографією». «Таке обмеження сфери творчості,— вказувалося в листі,— не раз підкреслювалося не тільки критикою, але й інтелігентним читачем, який, до слова кажучи, в останні часи значно виріс» [4, 338].

М. Коцюбинський закликав письменників-реалістів до «ширшого поля обсервації, вірного малюнку різних сторін життя усіх, а не одної якої верстви суспільності...» [4, 338].

Навіть ці згадки з історії листування українських революціонерів-демократів свідчать про те, що не тільки у власній художній творчості, але й у критичних працях, в оглядах стану справ в українській літературі вони сміливо ставлять питання про нового літературного героя-робітника.

Але тільки цим не можна обмежувати аналіз елементів соціалістичного реалізму, захисту цих елементів у художній і літературно-критичній творчості революціонерів-демократів.

Питання полягає в тому, як саме відображено у творчості українських революціонерів-демократів образ пролетаря. У найкращих своїх творах Леся Українка, П. Грабовський, М. Коцюбинський рішуче наблизились до марксистського розуміння історичної місії пролетаріату як могильника капіталістичного ладу.

В таких творах, як «Осіння казка» Лесі Українки, «Fata morgana» М. Коцюбинського та багатьох інших робітники зображені вождями, керівниками селянських мас у боротьбі за світле майбутнє.

Робітник в інтерпретації українських революціонерів-демократів — це носій всього передового в суспільному житті, свідомий своєї благородної місії і великої мети, активний сяч всього розумного, доброго, вічного. Герої з робітничого середовища в художніх творах революціонерів-демократів сповнені соціалістичними ідеалами, глибокою вірою в перемогу. Вони змальовані в революційній роботі, в агітації і пропаганді серед народних мас.

Найбільш яскраво ці риси проявив революційний робітничий клас у час складних випробувань, в ході класових битв і народної революції.

В зв'язку з цим не випадковим є величезний інтерес революціонерів-демократів до ролі пролетаріату в революції, зокрема в революції 1905—1907 рр.

Захоплено зустрівши 1905 рік, революціонери-демократи на-

тхненно оспівали подвиг народних мас на чолі з робітничим класом в роки революції.

Відомо, наприклад, що січневі події 1905 року в Росії наштовхнули Лесю Українку на створення «Осіньної казки». Головні герої твору — робітники на чолі з Будівничим, який є опоетизованим образом революційного керівника повсталих трудящих мас.

Важливо відзначити, що в «Осіньній казці» робітники змальовані як свідомо, політично зріла і організована суспільна сила. Драма пройнята закликком до боротьби, до революції. Типовими в цьому відношенні є такі натхненні слова Будівничого:

Моя порада ось яка: рубаймо
в горі шаблі, щоб нам стояти твердо
і щоб дістатися на гору. Браття,
орли не дарма гнізда в'ють на горах [8, 209].

Галерею образів революціонерів-борців створив і Михайло Коцюбинський. У «Fata morgana» змальовується образ керівника повсталих селян-робітників Марка Гуші. В оповіданні «В дорозі» показаний революціонер Кирил.

М. Коцюбинський створює образ жінки-революціонерки, який став символом святості революційного подвигу і вірності революції. Цей образ проходить, наприклад, через такі твори, як «Persona grata», «Сон», «Подарунок на іменини».

М. Коцюбинського глибоко хвилювало питання про те, які якості повинні мати робітники, щоб бути на чолі мас в революційній боротьбі, щоб очолити їх в грізні революційні епохи.

Морально-політична краса і духовна велич борця за народне щастя, говорив Коцюбинський, проявляється в стійкості, непохитності, витримці і волі (оповідання «Persona grata», «Подарунок на іменини», «Невідомий» тощо), у героїзмі і самовідданості у боротьбі (оповідання «Невідомий»), в безмежній любові до рідного краю і свого поневоленого трудящого люду.

В оповіданні «В дорозі», наче підсумовуючи свої міркування про морально-політичне обличчя революційного пролетаря-борця, М. Коцюбинський приходить до висновку, що у безмежній вірності народній революції розкривається духовна велич і краса трудящої людини.

Ми цілком погоджуємось з Л. Д. Івановим, який в статті «М. Коцюбинський і світова література кінця XIX — початку XX ст.» (зб. «Міжслов'янські літературні взаємини», вип. 3) на основі порівняльного аналізу творів Горького «Враги», «Мать» і повісті М. Коцюбинського «Fata morgana» зробив висновок, що «саме в цих творах видатні письменники значно випередили тодішню зарубіжну літературу по глибині відображення найістотніших конфліктів доби імперіалізму» [5, 158].

В багатьох літературно-критичних працях, листах Лесі

Українки зустрічається термін «новоромантизм». В них поетеса розкриває принципову різницю між старим, консервативним, реакційним романтизмом і романтизмом новим, революційним. Свої позиції Леся Українка (про це вона повідомляла брата в листі з Відня в березні 1891 року) відстоювала в боротьбі проти буржуазно-націоналістичних письменників, проти Романчука і його партії, які визнавали лише реакційну романтику, під прапором якої вони активно пропагували свої ідеї, містику і релігійні передсуду [9, 39].

На думку Лесі Українки, старий романтизм звільняв виключну людину від суспільства, ставив її як особливу активну силу над темною юрбою, нездатною до творчості, новий же романтизм стверджує свободу особи на основі її активної участі в загальній справі, в боротьбі колективу за соціальний прогрес.

У статті «Новая общественная драма» Леся Українка писала «...Новоромантизм стремится освободить личность в самой толпе, расширить ее права, дать ей возможность находить себе подобных или, если она исключительно в том активна, дать ей случай возвышаться к своему уровню других, а не понижаться до их уровня, не быть в альтернативе вечного нравственного одиночества или нравственной казармы» [10, 402].

Новоромантизм має багаті можливості для того, щоб художник яскраво, індивідуально неповторно висловив протест особи проти того оточення, яке поневолює і принижує цю особу.

У статті «Винниченко» Леся Українка підкреслювала: «Новоромантик противопоставляющий толпе не героя или избранную личность, а общество сознательных личностей, в которых она, эта толпа, растворилась бы без осадка»... [7, 254]. Новоромантик, вказувала поетеса, переконаний в тому, що «ни в природе, ни в жизни нет ничего, что было бы само по себе, так сказать, по праву рождения, второстепенным, что каждая личность суверенна, что каждый человек, каков бы он ни был, есть герой для самого себя и часть среды по отношению к другим...» [7, 253].

На відміну від старого романтизму романтизм новий пов'язаний з правдивим зображенням маси, як і окремих видатних осіб, кличе не в потойбічний світ, не в далекі закутки мороку і містики, а в омріяний поетами край земного щастя.

Отже, революціонери-демократи прийшли до цілком вірного висновку, що на відміну від старого романтизму, який звертається до далекого минулого, ідеалізує це минуле, новий романтизм — це мрія про майбутнє, про вільний народ, про його нагнаний працю в ім'я суспільного прогресу.

Такий вид романтизму, що возвеличує людину, яка віддає своє життя в ім'я світлого майбутнього, в ідейно-естетичному відношенні надзвичайно близький до нового реалізму і виконує разом з ним почесну історичну місію — перетворює мистецтво в могутню ідейну зброю народу у його революційній боротьбі.

Як показали революціонери-демократи України кінця минулого — початку ХХ ст., реалізм повинен змалювати людину в процесі праці, в революційній боротьбі, в боротьбі за вільне і щасливе життя, надихати народ глибокою вірою в перемогу. Це завдання реалізм може виконати лише тоді, коли він об'єднається в величній і прекрасній творчій гармонії з революційною романтикою, яка дасть йому наснагу натхненно оспівати героїку революційної боротьби.

Цією думкою пронизані такі статті Лесі Українки, як «Утопия в беллетристическом смысле», «Новейшая общественная драма» та ін., а також численні листи до рідних і друзів. В статті «Утопия в беллетристическом смысле» Леся Українка підкреслювала, що справжній письменник-реаліст не може обійтися без романтизму у відображенні народного життя, «не может не любить мечту человечества; он непременно раскроет в своем творчестве тот прекрасный идеал будущего, за осуществление которого люди мужественно борются, испытывая тяжелые мучения, а часто идут на героическое самопожертвование». [11, 23].

Важливе місце в багатьох критичних виступах українських революціонерів-демократів займає питання відносно характеру і джерел мрії про майбутнє, властивої новому романтизму.

Мрія про майбутнє не повинна бути відірваною від реального життя (це знову доводить, що між реалізмом і романтизмом немає безодні), від ходу і спрямованості соціально-політичної боротьби. Своім корінням вона глибоко вросла в цей реальний ґрунт.

Леся Українка доводила: якщо письменник ділиться з читачем своїми мріями про майбутнє, він має «примусити читача... повірити в можливість картини прийдешнього життя», повинен показати «...крок за кроком її повстання з сучасної читачеві форми людського існування... примусити його відірватись від свого часу і жити в прийдешньому не тільки думкою (до цього міг примусити і вчений), але й почуттям!» [7, 59].

В історичних умовах кінця минулого століття, коли хвилі революційного протесту владні були затопити темне царство соціальної несправедливості і національного гноблення, мрії про світле царство соціалізму на рідній землі не були утопією. Саме тому українські революціонери-демократи вважали, що властиві новій формі романтизму мрії про майбутнє є мріями про вільний соціалістичний світ.

Високо оцінюючи російську літературу, яка вперше почала популяризувати соціалістичний ідеал [7, 63], Леся Українка вказувала, що письменник, який стоїть на ґрунті реалізму і новоромантизму, повинен «створити видиво прийдешнього життя, а не вмирання людськості» [7, 84].

Якщо, як вказувала Леся Українка у статті «Малорусские

писатели на Буковине», рішучий протест особи проти інертного середовища, її поривання ius Blau завжди викликали піднесення художньої творчості, то поривання непереборних революційних народних мас до соціалізму викликають сталій могутній розквіт передового мистецтва.

Нова реалістична література, сповнена революційного романтизму, героїки боротьби, не виключає, зазначали українські революціонери-демократи, символізму, символічного стилю і образів. Леся Українка підкреслювала, що письменнику-реалісту «символическая форма не мешает вполне реальному изображению поступков и чувств» [10, 319].

У статті «Два направления в новейшей итальянской литературе» Леся Українка вказувала, що символічний стиль має місце в художньому творі, коли «под простыми, обыденными фразами скрывается постоянно высший смысл» [10, 322].

Символічні образи, якщо в основі їх лежать реальні історичні події, допомагають митцю романтично-піднесено розповісти про особливо важливе в житті народу.

Такі образи-символи, як червона троянда, яскрава блискавка, полум'я символізують у Лесі Українки непереборні революційні сили, а сонячна весна є привабливим образом-символом нового світу.

Романтизм, символізм завжди були характерними рисами української народної пісні, демократичної літератури і мистецтва.

Українські революціонери-демократи, залишаючись вірними лірико-драматичній основі демократичної української літератури, чимало зробили для того, щоб зміцнити цю основу, розширити обрії і можливості рідної літератури на шляхах, які вели до соціалістичного реалізму.

Героїчний, романтичний стиль багатьох творів українських революціонерів-демократів, романтично-піднесена розповідь про борців за народне щастя, їх заповітні мрії про вільний соціалістичний світ, які, мов провідна зоря, освітлюють їх життя та працю — все це також яскраво і переконливо свідчить про рішуче наближення українських революціонерів-демократів до нового методу в мистецтві, про поступове переростання в їх творчості елементів соціалістичного реалізму в могутню силу, яка перетворила цих письменників у непереборних глашатаїв нового суспільства.

Піднесено-романтичний характер поезій Лесі Українки, її симпатії до романтичного стилю в творчості інших письменників сприяв тому, що її твори сприяли формуванню високих моральних якостей: героїзму, відваги, мужності, стійкості, патріотизму у простих трудівників.

Новаторство Лесі Українки, яка поєднала у своїй творчості революційний романтизм і реалізм, викликало захоплення чи-

тачів. Сама Леся Українка була приємно вражена тим, що аудиторія, вихована на канонах старого реалізму, так радо зустріла її нові твори, пройняті піднесено-романтичним духом.

В листі до сестри від 16 грудня 1911 року поетеса вказувала, що для неї був несподіваним успіх її героїко-романтичних і фантастичних поезій і драм «серед аудиторії старшої родини — людей, вихованих в традиціях реалізму...» [9, 608].

В іншому листі до сестри (лист від 5 жовтня 1912 року) поетеса повідомляла, що романтичний за своїм характером твір «Лісова пісня» був віднесений до шедеврів української літератури [9, 631].

Революційно-героїчний, романтично-піднесений тон оповіді був також властивий багатьом оповіданням і новелам Михайла Коцюбинського, поезіям Павла Грабовського.

Максим Горький вважав М. Коцюбинського романтиком за глибокими переконаннями, за характером його творів [1, 146]. Горький вказував на те, що Михайло Коцюбинський був настроєний на «героїчний лад», а його повість «Fata morgana» яскраво свідчить про вміння в самому житті, в праці і боротьбі робітників і селян побачити паростки нового, реальність їх мрії про майбутнє, показати романтичний характер революційних виступів трудящих на захист своїх прав, в ім'я свободи і торжества соціалістичного ідеалу.

На противагу старому реалізму настроєність «на героїчний лад» виявилася у Коцюбинського в тому, що він не протиставляв героїв масі, певному соціальному середовищу, а розкривав їх високі морально-політичні якості у взаємодії з масою, у боротьбі за щастя народу.

М. Коцюбинський переконливо показав, що життя і боротьба народних мас проти самодержавства, капіталістичного ладу висунула чимало героїчних керівників з народу, які над усе ставлять захист інтересів всього трудящегося люду.

Варто відзначити, що в таких оповіданнях, як «Дорогою ціною» герої ще ведуть боротьбу за вдоволення своїх власних потреб, виключно за свої особисті інтереси, але, скажімо, Марко Гуца («Fata morgana»), Кирил («В дорозі»), революціонерка («Сон») вже ведуть боротьбу за інтереси всього народу, за соціалістичні ідеали.

Ця згадка наводить нас на думку, що революційний романтизм Михайла Коцюбинського був надзвичайно близьким до романтизму, властивого пролетарським письменникам-зачинателям літератури соціалістичного реалізму.

Розширення ідейно-тематичних горизонтів, звернення до робітничої тематики, до нового образу позитивного героя — борця проти самодержавства і капіталізму, героїчно-піднесений тон оповіді про життя і боротьбу цього героя за соціалістичне майбутнє рідної країни — ці та інші творчі здобутки революціоне-

рів-демократів України кінця ХІХ — початку ХХ століть доводять, що вони впевнено крокували історичними шляхами, які вели до мистецтва соціалістичного реалізму.

Краткое содержание

Украинские революционеры-демократы впервые в истории дореволюционного демократического искусства и литературы на Украине создали образ борца-пролетария, профессионального революционера.

Они доказали, что свою высокую идейно-эстетическую миссию литература сможет выполнить только тогда, когда одним из важнейших требований ее творческого метода станет требование гармонии в творчестве художника нового реализма и революционного романтизма.

Все художественное и литературно-критическое наследие П. Грабовского, Леси Украинки и М. Коцюбинского убеждает в том, что они уверенно шли путями освоения нового творческого метода в искусстве — метода социалистического реализма.

ЛІТЕРАТУРА

1. М. Горький, О литературе, М. 1955.
2. П. Грабовський, Твори в 3-х томах, т. 1.
3. М. Коцюбинський, Твори в шести томах, т. IV.
4. М. Коцюбинський, Твори в шести томах, т. V.
5. «Міжслов'янські літературні взаємини», К., Вид-во АН УРСР, 1963, вип. 3.
6. Леся Українка, Твори в п'яти томах, т. I.
7. Леся Українка, Твори, т. XII, К., 1930.
8. Леся Українка, Твори в п'яти томах, т. II.
9. Леся Українка, Твори в п'яти томах, т. V.
10. Леся Українка, Твори в п'яти томах, т. IV.

ПРОБЛЕМА ПРЕКРАСНОГО У ТВОРЧОСТІ УКРАЇНСЬКИХ РЕВОЛЮЦІЙНИХ ДЕМОКРАТІВ КІНЦЯ ХІХ — ПОЧАТКУ ХХ СТ.

Естетичні погляди П. Мирного, І. Франка, М. Коцюбинського, П. Грабовського і Л. Українки є складовою частиною їх революційно-демократичного світогляду. Виходячи, як і революційні демократи 40-х і 60-х років, з матеріалістичного розв'язання питання про відношення мистецтва до дійсності, вони дали більш чітке визначення ролі і завдань мистецтва, ролі і місця художника в суспільстві. Їм належить величезна заслуга в боротьбі проти формалізму, у відстоюванні принципів класовості, на- народності, ідейності і тенденційності в мистецтві.

Своє розуміння прекрасного українські революційні демократи утверджували в умовах загострення боротьби між матеріалізмом і ідеалізмом в естетиці, що пояснювалось загальним посиленням ідейної боротьби в кінці ХІХ — на початку ХХ ст.

Панівним напрямком був ідеалізм. Ідеалістичні уявлення про прекрасне були основою естетичних поглядів українських декадентів. Представники «чистого мистецтва», пропагуючи від- рив від життя, мотивували свою позицію тим, що життя не дає мистецтву дійсно прекрасного і що красу слід шукати у сфері власних переживань або в потойбічному містичному світі. У своїх творах вони писали про прекрасне як про щось «незвісне», «та- ємне», «невмируще» і «незміниме» (Б. Лепкий), як про «велику і безсмертну ідею Краси», котрій ніби служить мистецтво (О. Луцький) [5, 3].

Ідеалістичні уявлення про прекрасне критикували, насампе- ред, марксисти. Велика заслуга в цьому належить таким видат- ним представникам марксистської літературно-естетичної думки в Росії, як Г. В. Плеханов, М. С. Ольмінський, В. В. Воровський, С. Г. Шаумян, А. В. Луначарський, рішучі виступи яких проти теорії «чистої краси» мали значний вплив на ідейну боротьбу в українському мистецтві. У своїх літературно-критичних статтях вони утверджували матеріалістичне розуміння прекрасного в ми- стецтві, пов'язуючи його з принципами класовості і народності, ідейності і тенденційності.

Великий вклад у справу боротьби з ідеалізмом в естетиці зробив В. І. Ленін, який розвинув, поглибив і збагатив естетичну

теорію Маркса і Енгельса. В книзі «Матеріалізм і емпіріокритицизм» В. І. Ленін показав, що всі форми людської свідомості (отже, і категорія прекрасного.— В. Б.) мають об'єктивний зміст,— вони суть відображення існуючої незалежно від людини дійсності. Ленінська теорія відображення стала методологічною основою наукової критики будь-яких спроб протягування ідеалізму в естетику, взагалі і в категорію прекрасного, зокрема.

Яке ж місце в боротьбі навколо проблеми прекрасного належить П. Мирному, І. Франку, М. Коцюбинському, П. Грабовському і Л. Українці? Українські революційні демократи, за винятком І. Франка, не займалися спеціальними дослідженнями, в яких би ставили питання про специфіку чи суть прекрасного*, але, виходячи з окремих зауважень і думок, висловлених ними в літературно-критичних статтях і художніх творах, можна зробити висновок, що вони стояли на позиціях матеріалістичної естетики М. Г. Чернишевського, згідно з якою прекрасне є життя. Прекрасним вони вважали також усе те, в чому в найбільшій, на їх думку, мірі виявляється життя — рух, зміни, різноманітність у природі чи суспільстві, праця і революційна боротьба.

Думки про прекрасне як рух і життя найсильніше виражені Коцюбинським. У його розумінні прекрасне протистоїть усьому нерухомому і вороже йому, воно перебуває у стані безперервної боротьби з ним і в цій боротьбі кінець-кінцем стає переможцем.

В оповіданні «Сон» і в робочих записках, використаних потім у ряді творів, письменник говорить про море, небо і сонце, що наступають на нерухомі, «бездушні скелі» і перемагають їх. Море, небо і сонце — це втілення краси і життя; скелі — уособлення смерті. Між живим і мертвим іде боротьба. «Живе покоряло мертві бездушні скелі,— писав Коцюбинський,— і вічно точилась тиха й велична перемога живого над мертвим, мудрого й... різнобарвного над одноманітним» [3, 312].

Різнманітність і різнобарвність — це одна з ознак краси і природи, і життя суспільства; одноманітність, навпаки, протилежна красі рйса.

Цю думку, висловлену у свій час ще М. Г. Чернишевським [13, 212], Коцюбинський повторює і в одному з листів до О. І. Аплаксіної, де він пише, що в «чередованні света и теней — красота жизни» [1, 29].

П. Мирний у статті «Про мову» писав: «Мені здається, що тим і наш світ красний, що він не однаковий, тим і земля наша хороша, що вона порита то горами високими, то долинами глибокими, то рослиною усякою. Зробіть так, щоб усе рівно було,

* Проблему прекрасного І. Франко розглядає в статті «Із секретів поетичної творчості».

як на долоні, щоб однакова рослина вкривала всю землю — і пропала її краса! Ви занудитесь від тієї рівнини та однаковості!» [6, 373].

Л. Українка у статті «Утопія в белетристиці» також пов'язує красу життя з різноманітністю, рухом і зміною подій. Вона піддає гострій критиці книгу В. Морріса «Звістки нізвідки», в якій автор, бажаючи показати красу майбутнього життя, так змалював його, що залишив «вражіння повної нерухомості, мертвої тиші на гладенькій, вирівняній поверхні колись бурхливого життєвого моря» [8, 98].

Наведені висловлювання дають підставу для висновку, що українські революційні демократи виходили з визнання об'єктивного існування краси в дійсності, в тому числі — в природі. Думку про красу природи («красу світову») вони наводять у багатьох творах, зокрема П. Мирний в оповіданні «Серед степів». Л. Українка у вірші «Поет під час облоги» і в оповіданні «Над морем». М. Коцюбинський відмічав, що навіть у тих явищах природи, які, здається, перебувають у хаотичному стані, «є певна гармонія ліній і є свій ритм» [3, 316].

Природа невичерпна, вона була, є і завжди буде живлющим джерелом прекрасного. Вона, за словами М. Коцюбинського, «чаша, з якої мільйони людей п'ють, пили і будуть пити красу і ніколи випити не зможуть» [3, 392].

Прекрасне в природі, на думку революційних демократів, є одним із джерел прекрасного в людських відносинах, як у розумінні «безпосередньої дії на психічний стан, під впливом якої люди шукають красу один у одного» [3, 127], так і в розумінні пробудження в них більш глибоких думок і бажань, аж до пристрасних прагнень до перебудови несправедливих суспільних порядків [2, 30].

Автор монографії «Українська революційно-демократична естетика» В. Ф. Передерій цілком вірно відмічає: «Якщо уважно перечитати листи Лесі Українки до матері і сестри, до друзів у період роботи над «Лісовою піснею», то напрошується думка про шире визнання Лесею Українкою величезного впливу природи на естетичні почуття людини, більш тонке розуміння нею прекрасного в об'єктивній дійсності» [7, 156—157].

Визнаючи реальне існування краси в явищах природи, революційні демократи не могли не визнавати прекрасне в суспільному житті. Адже людина — це «найніжніше, найліпше», найкраще досягнення, шедевр, «архітвір» природи [9, 169—170]. Тому в людині слід шукати красу, «гармонію і вічність, і безмежність, і всі рожеві блиски ідеалу» [9, 172].

Отже, носіями краси виступає і природа, і людина.

Таке трактування об'єктивної основи прекрасного було характерне і для естетичних поглядів великого українського революціонера-демократа Т. Г. Шевченка. Визнаючи існування

«красоты, бесконечности, симметрии и гармонии в природе» [16, 128], Т. Г. Шевченко звертав увагу і на людину. Він вбачав у ній «создание прекрасного и разумного» [14, 352], любив чи, за його власними словами, обожнював усе прекрасне як у самій людині, так і в усьому, що створене її розумом і руками [15, 184]. Вершиною краси він вважав людину, осяяну щастям: «Много, неисчислимо много прекрасного в божественной, бессмертной природе, но торжество и венец бессмертной красоты — это оживленное счастьем лицо человека. Возвышеннее, прекраснее в природе я ничего не знаю» [15, 143—144].

У суспільному житті українські революційні демократи кінця ХІХ — початку ХХ ст. шукали прекрасне насамперед у сфері трудової діяльності і революційної боротьби. Вони помічали, що найкращі якості людини пов'язані з її трудовою діяльністю. Тому питання про роль праці, її значення в житті людини, про її вплив на характер, на естетичні відчуття людини, на формування краси суспільних відносин займає в їх поглядах значне місце.

Людина праці є головний герой художньої творчості І. Франка, М. Коцюбинського та інших революційних письменників Іван Гердер («Основи суспільності») Франка, Хома та Хима («П'ятизлотник»), Семен Ворон («Ціпов'яз»), Маланка («Fata morgana») Коцюбинського, Дарка («Приязнь») Л. Українки та інші, — ось приклади образів, що увібрали в себе кращі риси труду людини.

Вище уже згадувалось, що з поняттям прекрасного українські революційні демократи пов'язували також революційну діяльність. У відповідності з цим вони створили образи самовідданих борців за соціальне визволення: безстрашні герої з вірша Франка «Каменярі»; невідомий («Невідомий»), дівчина-революціонерка («Persona grata»), Кирило («В дорозі») з оповідань Коцюбинського; Галя з оповідання Л. Українки «Помилка». Борці «за будуче Русі... сяють нам у чарівній красі», — писав Грабовський у вірші «Справжні герої».

І. Франко, М. Коцюбинський і Л. Українка першими в українській літературі створили прекрасні образи героїв-борців з робітничого класу. Такими є образи Бенедя Синиці («Борислав сміється») Франка, Марка Гуші («Fata morgana») Коцюбинського, Будівничого («Осіння казка») Л. Українки.

Створюючи образи самовідданих революціонерів-борців, творців прекрасного майбутнього, письменники-демократи все ж вважали, що головним носієм і творцем прекрасного є не окремі особи чи герої, а трудящі маси. Народ — творець історії, в тому числі — і творець естетичних цінностей. Ця думка особливо яскраво виражена Л. Українкою у вірші «Напис в руїні».

Визнаючи об'єктивне існування прекрасного в дійсності, українські революційні демократи кінця ХІХ — початку ХХ ст.

все ж головну увагу звертали на красу в мистецтві. Художня краса привертала їхню увагу перш за все тому, що мистецтво було їх основною сферою діяльності. Крім того, слід врахувати, що мистецтво було також головним полем битви матеріалізму з ідеалізмом у питанні про суть прекрасного, тому що деякі ідеалісти не визнавали краси в дійсності, в той час як художня краса визнавалась майже всіма представниками обох напрямів, хоч суть її трактувалась діаметрально протилежно.

Погляди П. Мирного, М. Коцюбинського, П. Грабовського і Л. Українки на мистецьку красу знайшли свій вираз у художній творчості, в зауваженнях, листах та літературно-критичних статтях. І. Франко зробив спробу філософського осмислення «артистичної краси» у своїй статті «Із секретів поетичної творчості».

У цій статті письменник відкидає ідеалістичне положення, згідно з яким метою художнього зображення є «ідеал краси», виступає проти схоластичних суперечок про красу, проти абстрактної постановки питання про суть прекрасного. Наукова естетика, на думку Франка, «мусить прийняти за вихідну точку не поняття краси, а чуття естетичного уподобання, мусить при допомозі психології аналізувати те чуття і далі мусить в обсягу кожної поодинокі штуки розбором її технічних способів і її взірцевих творів доходити до розуміння того, якими способами кожна штука в своїм обсягу викликає в нашій душі чуття естетичного уподобання [11, 291].

Ці методологічні настанови І. Франко застосовує, аналізуючи творчість Т. Г. Шевченка. Цей аналіз не втратив свого значення і тепер. Але слід мати на увазі, що метод психологічного аналізу Франка явно недостатній, оскільки він не враховує соціально-історичної сторони художньої творчості. Саме через це в статті «Із секретів поетичної творчості» Франко перебільшує роль форми і недооцінює роль змісту у створенні художньої краси. На його думку, «секрет артистичної краси» полягає «не в тім, які речі, явища, ідеї бере поет чи артист, як матеріал для свого твору, а в тім, як він використає і представить їх, яке враження він викличе при їх допомозі в нашій душі...» [11, 296]. «Артист,— пише він,— може всякий зміст обробити артистично гарно» [11, 296].

У цій трактовці І. Франком суті художньої краси є і раціональна думка. Краса справжнього твору мистецтва полягає не в дагеротипному відбитті дійсності, а в її творчій обробці, в процесі якої створюється нова якість. Франко не вважає мистецтво лише сурогатом дійсності, як про нього іноді висловлювався М. Г. Чернишевський, а, навпаки, підкреслює, що в певному відношенні мистецтво підноситься над буденною дійсністю, над «вдодворотом дійсного життя». Великий український мислитель вважає правильним «вислів Гегелевої думки, що артист,

перетворюючи по-своєму явища дійсного світу, надаючи їм артистичну форму, тим самим убагороднює їх, підносить їх «в перл создания» [11, 296].

У даному питанні І. Франко, скоріше, був прибічником і спадкоємцем Т. Г. Шевченка, який в однаковій мірі захоплювався як красою мистецтва, так і красою природи, не надаючи переваги ні першій, ні другій. «В истинно художественном произведении,— писав Шевченко в повісті «Художник»,— есть что-то обаятельное, прекраснее самой природы,— это возвышенная душа художника, это божественное творчество. Зато бывают и в природе такие чудные явления, перед которыми поэт-художник падает ниц и только благодарит творца за сладкие, душу чарующие мгновения» [15, 118].

Які ж твори мистецтва мають право на назву прекрасних? Численні висловлювання І. Франка, Л. Українки та їх однодумців свідчать, що вони поняття про прекрасне в мистецтві не обмежували якою-небудь однією або кількома суттєвими рисами, а трактували його широко, як гармонійну єдність необмеженої кількості важливих компонентів. Серед них найголовніші — соціальна значимість, ідейність і тенденційність, народність, правдивість, досконалість змісту і форми.

Ось, наприклад, якого значення ідейності твору надавав І. Франко. «Поетична краса,— писав він у статті «Леся Українка»,— се не є сама краса поетичної форми, ані нагромадження якихсь нібито естетичних і гарних образів, ані комбінація гучних слів. Усі ті складники тільки тоді творять дійсну красу, коли являються частинами вищої цілості — духовної краси, ідейної гармонії» [12, 255].

Те, що українські революційні демократи пов'язували красу твору з принципами народності, ідейності і тенденційності, свідчить про глибоке розуміння ними природи прекрасного в мистецтві. Однак у конкретних дослідженнях літературних явищ у них іноді виявлялася істотна хиба — неправильне визначення характеру тенденції твору: прогресивна вона чи регресивна, відповідає вона розвитку суспільства чи суперечить йому*.

Такі помилки в оцінці окремих творів були у значній мірі зумовлені тим, що І. Франко, Л. Українка та їх однодумці не були марксистами. Вони не мали чіткого уявлення про шляхи і методи боротьби трудящих мас за своє визволення, про керівну роль пролетаріату в революції, про майбутнє соціалістичне суспільство та інші питання наукового соціалізму. Це накладало відбиток на їх ідейні прагнення, на авторську оцінку зображу-

* Наприклад, неправильна оцінка Франком патріотичної тенденції роману Л. Толстого «Війна і мир», недооцінка Л. Українкою роману М. Г. Чернишевського «Що робити?».

ваних подій, на зміст їх творів і характери створюваних ними героїв. Тому «духовна краса, ідейна гармонія» творів українських революційних демократів кінця ХІХ — початку ХХ ст. мала не марксистський, а революційно-демократичний зміст.

Погляди П. Мирного, І. Франка, М. Коцюбинського, П. Грабовського і Л. Українки на прекрасне справили величезний вплив на розвиток української літератури, відбившись перш за все, у творчості їх сучасників. Гуманізм, яскравість образів, пластичність зображення, жвавість і простота мови, багатство фарб і форм, колоритність почуттів, досконалість техніки художньої спадщини революційних демократів позначились і на творах українських радянських письменників: А. Головка, П. Панча, А. Копиленка, І. Ле, П. Тичини, М. Рильського, В. Сосюри, М. Бажана, М. Стельмаха, Н. Рибак, О. Корнійчука та ін.

Прекрасні художні образи, створені П. Мирним, І. Франком, М. Коцюбинським, П. Грабовським і Л. Українкою, вийшли за межі літературного жанру і широко відбилися у музиці (М. Лисенко), живопису (Ю. Панкевич, І. Труш), скульптурі (М. Бринський, С. Литвиненко, Є. Блох, Г. Пивоваров, І. Севера). Разом з образами Великого Кобзаря вони наклали незгладиму печать на всю культуру українського народу, стали невід'ємною частиною його духовного розвитку.

Краткое содержание

В статье освещаются взгляды П. Мирного, И. Франко, М. Коцюбинского, П. Грабовского и Л. Украинки на прекрасное в действительности и в искусстве.

Украинские революционные демократы конца ХІХ — начала ХХ ст. в трактовке категории прекрасного выступили как продолжатели взглядов революционных демократов 40-х и 60-х годов. Исходя из признания прекрасного в действительности, они свое понятие о прекрасном в искусстве связывали с отражением жизни и борьбы широких народных масс.

Революционно-демократическая трактовка прекрасного созвучна понятию прекрасного в марксистско-ленинской эстетике.

ЛІТЕРАТУРА

1. М. Коцюбинський, Листи М. М. Коцюбинського до О. І. Аплаксіної, Вид-во АН УРСР, К., 1938.
2. М. Коцюбинський, Твори в 6-ти томах, т. 2, Вид-во АН УРСР, К., 1961.
3. М. Коцюбинський, Твори в 6-ти томах, т. 3.
4. Б. Лепкий, «Світ», ч. 7, Львів, 1906.
5. О. Луцький, Альманах «За красою», Чернівці, 1905.
6. П. Мирний, Твори в 5-ти томах, т. 5, К., Держлітвидав УРСР, 1960.
7. В. Ф., Передерій, Українська революційно-демократична естетика, Вид-во КДУ, 1964.

8. Л. Українка, Публікації, статті, дослідження, т. 2, К., Вид-во АН УРСР, 1956.

9. І. Франко, Тори в 20-ти томах, т. I, К., Держлітвидав УРСР, 1952.

10. І. Франко, т. 14.

11. І. Франко, т. 16.

12. І. Франко, т. 17.

13. М. Г. Чернишевський, Вибрані філософські твори, т. I, Держполітвидав УРСР, 1950.

14. Т. Г. Шевченко, Повне зібрання творів в 10-ти томах, т. 3, К., Вид-во АН УРСР, 1949.

15. Т. Г. Шевченко, т. 4.

16. Т. Г. Шевченко, т. 6.

ПИТАННЯ ЛОГІКИ У ТВОРАХ Т. Г. ШЕВЧЕНКА

Творчості Т. Г. Шевченка, як видатного українського поета-мислителя, властива не тільки революційність поглядів, а й всебічна обізнаність з досягненнями передової науки та культури свого часу.

Найчастіше в творах Шевченка як письменника висвітлюються питання, що стосуються філософії та філософських наук — етики, естетики, логіки, а також проблем соціально-політичних.

За своїми філософськими поглядами Шевченко — матеріаліст. Доказом цього є, зокрема, негативне ставлення письменника до польського філософа-ідеаліста К. Лібельта, коли він питання естетики тлумачить у дусі німецького ідеалізму, і підтримка Лібельта, коли він твердить, що духовне залежить від матерії і не може виявлятися незалежно від матеріального, коли Лібельт є «людиною з тілом, а не безплідним німцем».

Доказом матеріалізму Шевченка є і те, що вирішуючи теоретичні питання, він шукає пояснень різних явищ у матеріальній дійсності, фактах суспільного оточення, що творчість людини вважає залежною від оточення, від природи і зумовлену її законами, від яких неможливо відступати.

У творах Шевченка є багато тверджень, що свідчать про визнання ним діалектики як методу пізнання та розуміння явищ дійсності як процесу розвитку, коли одне живе, інше умирає, одне цвіте, інше зів'яло, і цей процес нескінченний.

У поглядах на матеріалізм і діалектику Шевченко стояв на рівні найпередовішої філософії домарксистського часу.

Велике значення Шевченко надавав досвідному пізнанню. Досвід є кращим учителем людини. Пізнання, що не ґрунтується на досвіді, Шевченко називав голослівним, «голим».

У своїх творах поет порушує майже всі питання, що їх висвітлює наука логіка. Він скрупульозно дотримується закону тотожності, що обумовлює в мисленні точний зміст понять, і заперечує можливість підміняти одні поняття іншими. Шевченко дбає про те, щоб поняттям надавався їх суттєвий зміст. Він

заперечує проти застосування поняття «несчастный» до тих мерзотників дворянських синків, які за розпусту та розбещеність віддані у солдати. У повісті «Художник» Шевченко розкриває зміст поняття «красуна» і т. п.

За своєю структурою людське мислення повинно бути не лише точним, а й послідовним. У вірші «Тризна» поет засуджує невизначеність та розкиданість думок «Кто мыслит без конца о мыслях Канта, Галилея». Такі судження є «полуидеи, полу-вздор». Думки треба будувати так, щоб «за думою дума роєм вилітала», — писав Шевченко до Гоголя. Послідовність — це властивість не тільки істинного мислення. Вона — загальнолюдська, як і уся наука логіка. У тих випадках, коли думка не відповідає дійсності, послідовність висловлена так, що «одна ложь ведет за собой другую». [1, 185].

Протиріччя мають місце не тільки у мисленні. Шевченко звертає увагу і на протиріччя між мисленням та дійсністю, зокрема між релігійними ідеями та виявом цих ідей у релігійних обрядах. Звернувши увагу в церкві на обставини, подібні до театральних, Шевченко записує в «Дневнике»: «И в этой кукольной комедии читается евангелие. Самое подлое противоречие» [1, 222].

У повісті «Художник» письменник висвітлює своє тлумачення логічного закону виключеного середнього (третього). Як діалектик Шевченко не заперечує середнього в об'єктивній дійсності. Більше того, він вважає, що «вообще, в жизни средняя дорога есть лучшая дорога» [2, 235].

В об'єктивному світі найважливішим законом розвитку є закон єдності та боротьби протилежностей, що стверджує існування цих протилежностей в діалектичній єдності їх, у чомусь середньому, третьому, в одночасному визнанні позитивного та негативного, старого і нового і т. ін.

Так стоїть справа в об'єктивній діалектиці. Інакше тлумачиться поняття середнього в логіці у сфері мислення, де думка може бути або негативною або позитивною, або старою або новою, де середнє виключається, щоб не допустити непослідовності в мисленні. Визнання в один і той же час і того і другого — є логічне протиріччя, якого не повинно бути в правильно побудованому мисленні. Шевченко добре розуміє закономірності мислення і абсолютно правильно вважає, що: «в умственной деятельности средняя дорога ни к чему, кроме безыменной могилы, не приведет» [2, 235].

Відомо, що різниці між поняттям «середнього» в діалектиці та поняттям «середнього» в логіці не розумів навіть такий дипломований філософ, як Гегель; він, як прибічник діалектики, прийшов до того, що логічний закон виключеного середнього вважав протилежним діалектиці, таким, що заперечує діалектику, а тому шкідливим.

Шевченко жив в епоху панування гегельянства, і треба було

мати високу філософську ерудицію, щоб розібратись у цьому складному питанні.

Багато уваги Шевченко приділяє обґрунтуванню своїх думок та висновків. Важливу роль відводить доведенню фактами.

Жахливі умови свого життя починаючи з дитячих років Шевченко малює у своїй «Автобіографії», намагаючись «в коротких словах» висловити «фактический ход своей жизни». Письменник робить загальний висновок, що цей фактичний матеріал є історією життя не тільки його одного, а й багатьох подібних йому і навіть історією всієї поневоленої кріпацької України.

Так описавши життя однієї особи, Шевченко робить узагальнення, що характеризує весь тогочасний суспільний лад. Думка в даному разі іде від окремого до загального і за логічним методом є індуктивною.

Індуктивним по методу утворенням є і висновок про те, що майбутнє людського суспільства залежить від прогресивного розвитку промисловості та індустрії. Цей загальний висновок Шевченко робить із того факту, що він побачив на Волзі пароплав. Думку про майбутнє індустрії як індуктивний висновок Шевченко підкріплює тим, що підводить її під загальне положення про велике значення індустрії, висвітлене в працях французьких енциклопедистів.

Так у творах Шевченка поєднуються як одне ціле, нерозривне — метод індукції з методом дедуктивним.

У працях Шевченка є багато прикладів застосування як індуктивних висновків, так і висновків силогістичних, але особливо велике місце посідає така логічна форма побудови мислення, як скорочений силогізм, або ентимема. В багатьох випадках можна зустріти ентимему всіх трьох видів, але найбільше — з опущеним більшим засновком.

У повісті «Наймичка» письменник показує причину легковажного ставлення деяких українських дівчат до своєї жіночої честі. Цю причину він бачить у релігійності і в фатальній вірі в те, що коли людина божиться, то вона не скривдить. Про героїню, що потім стала наймичкою, Шевченко із співчуттям пише: «Она была простое, натуральное, умное и прекрасное дитя природы. Она полюбила всей чистотой своего сердца уланского офицера за красоту его и ласковые речи. И когда он, ею наигравшись, бросил, как ребенок игрушку, то она, неразумная, только заплакала и долго, и до сих пор не может себе растолковать, как может человек божиться и после соврать. Для ее девственной души это было неудовразумительно» [3, 25].

Думка дівчини, що коли офіцер божиться, то він не обманює, є ентимемою з опущеним більшим засновком: «Усякий хто божиться — не обманює».

Шевченко розуміє значення логічних зв'язків у процесі пізнання, але вважає, що не всякий зв'язок може бути логічним.

З приводу одного з прикладів такого зв'язку, коли йому при-
снилося таке, що в дійсності зовсім не могло трапитись, Шев-
ченко зауважує: «Каприз нашей нравственной природы, и совсем
никакой логической связи» [1, 55].

Є в творах Шевченка і така форма мислення, як гіпотеза.
Шевченко називає її «предположением». У «Дневнике» він пи-
сав: «...Я не могу отказать себе в удовольствии сочинять предпо-
ложения».

Гіпотезу як форму наукового передбачення треба відрізнити
від усяких пустих фантазій. Шевченко негативно ставився до
прожектерства.

У статті наведено й теоретичні положення Шевченка, що
співпадають з висновками логіки як науки, і на творах письмен-
ника показано практичне застосування їх у процесі побудови
висновків та узагальнень, що є важливим доказом наявності
логічної культури у Шевченка.

Краткое содержание

В статье в краткой форме излагаются взгляды Т. Г. Шевченко на позна-
вательное значение законов и форм правильного мышления, на необходимость
соблюдения правил формальной логики в процессе мышления как на важней-
шее условие его точности, непротиворечивости и обоснованности. Как филе-
соф-материалист Шевченко не только соблюдал правила логики в практич-
ном построении своих мыслей, но и делал некоторые теоретические обобщения
и замечания в соответствии с этими правилами.

Логическая стройность мыслей в произведениях Шевченко свидетельствует
о том, что он стоял на уровне своей эпохи не только в вопросах философского
материализма и диалектики, но и в вопросах логики.

ЛІТЕРАТУРА

1. Т. Г. Шевченко, Дневник, Твори, т. V, К., 1939.
2. Т. Г. Шевченко, Твори, т. IV.
3. Т. Г. Шевченко, Твори, т. III.

ДО ПИТАННЯ ПРО ІДЕЙНИЙ РОЗВИТОК ІВАНА ФРАНКА В КІНЦІ ХІХ — НА ПОЧАТКУ ХХ СТ.

Розвиток революційно-демократичного світогляду І. Франка особливо інтенсивно відбувався в роки назрівання і звершення першої буржуазно-демократичної революції в Росії і під її благотворним впливом. Однак висхідний ідейний розвиток І. Франка поєднувався з деякими хибними уявленнями і практичними кроками в окремих питаннях революційно-визвольної боротьби на Україні. В статті «З кінцем року» (1896) він висловив сумнів у доцільності участі Кибальчича і сотень інших українців у загальноросійській боротьбі з царизмом [11, 407]. Йому здавалося, що для України було б краще, якби вони присвятили своє життя виключно українським справам. А через рік, розглядаючи стан і перспективи національно-визвольної боротьби в Галичині, І. Франко схилявся до створення надкласової партії, яка б змогла відстояти національні інтереси українського населення в Австро-Угорщині [12, 3].

Ідею створення надкласової партії І. Франко поширював також на національно-визвольний рух всієї України [13, 335]. У 1889 р. хибні уявлення штовхнули його на перехід з радикальної партії, яка в 90-х роках минулого століття відіграла прогресивну роль у Галичині, в національно-демократичну партію.

Національно-демократична партія, організована М. Грушевським, Ю. Романчуком та іншими буржуазними націоналістами, була об'єднанням української буржуазно-націоналістичної інтелігенції Галичини. Враховуючи великий авторитет І. Франка серед народних мас, М. Грушевський намагався використати його в своїх інтересах. З цією метою він заявив про повну згоду з ідеями радикальної партії. Демагогія М. Грушевського до деякої міри засліпила І. Франка. Виступаючи на IX з'їзді радикальної партії, він говорив, що практичне поєднання в революційно-визвольному русі боротьби проти соціального гніту з боротьбою проти національного гніту, можливо, краще буде здійснене в національно-демократичній партії, ніж це робилося до цього часу в радикальній [5, 27].

Помилки І. Франка гостро критикували і допомагали їх по-збутися такі видатні революційно-демократичні діячі, як Леся

З приводу одного з прикладів такого зв'язку, коли йому при-
снилося таке, що в дійсності зовсім не могло трапитись, Шев-
ченко зауважує: «Каприз нашей нравственной природы, и совсем
никакой логической связи» [1, 55].

Є в творах Шевченка і така форма мислення, як гіпотеза.
Шевченко називає її «предположением». У «Дневнике» він пи-
сав: «...Я не могу отказать себе в удовольствии сочинять предпо-
ложения».

Гіпотезу як форму наукового передбачення треба відрізнити
від усяких пустих фантазій. Шевченко негативно ставився до
прожектерства.

У статті наведено й теоретичні положення Шевченка, що
співпадають з висновками логіки як науки, і на творах письмен-
ника показано практичне застосування їх у процесі побудови
висновків та узагальнень, що є важливим доказом наявності
логічної культури у Шевченка.

Краткое содержание

В статье в краткой форме излагаются взгляды Т. Г. Шевченко на позна-
вательное значение законов и форм правильного мышления, на необходимость
соблюдения правил формальной логики в процессе мышления как на важней-
шее условие его точности, непротиворечивости и обоснованности. Как фило-
соф-материалист Шевченко не только соблюдал правила логики в практике
построения своих мыслей, но и делал некоторые теоретические обобщения
и замечания в соответствии с этими правилами.

Логическая стройность мыслей в произведениях Шевченко свидетельствует
о том, что он стоял на уровне своей эпохи не только в вопросах философского
материализма и диалектики, но и в вопросах логики.

ЛІТЕРАТУРА

1. Т. Г. Шевченко, Дневник, Твори, т. V, К., 1939.
2. Т. Г. Шевченко, Твори, т. IV.
3. Т. Г. Шевченко, Твори, т. III.

ДО ПИТАННЯ ПРО ІДЕЙНИЙ РОЗВИТОК ІВАНА ФРАНКА В КІНЦІ ХІХ — НА ПОЧАТКУ ХХ СТ.

Розвиток революційно-демократичного світогляду І. Франка особливо інтенсивно відбувався в роки назрівання і звершення першої буржуазно-демократичної революції в Росії і під її благотворним впливом. Однак висхідний ідейний розвиток І. Франка поєднувався з деякими хибними уявленнями і практичними кроками в окремих питаннях революційно-визвольної боротьби на Україні. В статті «З кінцем року» (1896) він висловив сумнів у доцільності участі Кибальчича і сотень інших українців у загальноросійській боротьбі з царизмом [11, 407]. Йому здавалося, що для України було б краще, якби вони присвятили своє життя виключно українським справам. А через рік, розглядаючи стан і перспективи національно-визвольної боротьби в Галичині, І. Франко схилився до створення надкласової партії, яка б змогла відстояти національні інтереси українського населення в Австро-Угорщині [12, 3].

Ідею створення надкласової партії І. Франко поширював також на національно-визвольний рух всієї України [13, 335]. У 1889 р. хибні уявлення штовхнули його на перехід з радикальної партії, яка в 90-х роках минулого століття відіграла прогресивну роль у Галичині, в національно-демократичну партію.

Національно-демократична партія, організована М. Грушевським, Ю. Романчуком та іншими буржуазними націоналістами, була об'єднанням української буржуазно-націоналістичної інтелігенції Галичини. Враховуючи великий авторитет І. Франка серед народних мас, М. Грушевський намагався використати його в своїх інтересах. З цією метою він заявив про повну згоду з ідеями радикальної партії. Демагогія М. Грушевського до деякої міри засліпила І. Франка. Виступаючи на IX з'їзді радикальної партії, він говорив, що практичне поєднання в революційно-визвольному русі боротьби проти соціального гніту з боротьбою проти національного гніту, можливо, краще буде здійснене в національно-демократичній партії, ніж це робилося до цього часу в радикальній [5, 27].

Помилки І. Франка гостро критикували і допомагали їх позбутися такі видатні революційно-демократичні діячі, як Леся

Українка, М. Павлик та ін. «Мотання на всі боки,— застерігав М. Павлик,— попросту грозить задушенням» [5, 20]. Засуджував їх В. І. Ленін. Докази І. Франка проти участі Кибальчича та інших українців у загальноросійській боротьбі з царизмом він називав реакційними [2, 11]. Але тут необхідно зробити застереження. В. І. Ленін користувався не оригіналом статті І. Франка, а її викладом у книзі реакціонера Щоголева. Не виключена можливість, що ознайомившись з оригіналом, він би по-іншому оцінив помилку письменника.

У працях радянських франкознавців загалом існують дві оцінки хибних уявлень і хибних практичних кроків І. Франка. Одні називають їх помилками, хитаннями, непослідовністю при розв'язанні національного питання; інші — ухилом у бік буржуазного націоналізму. І перші, і другі відмічають тимчасовий характер помилок мислителя і швидке переборення їх під впливом класової боротьби в Росії і на Україні..

Дослідження ідейного розвитку І. Франка не може вважатися достатнім без вирішення спірного питання. Це потрібно зробити ще й тому, що буржуазія та українські буржуазно-націоналістичні писаки у минулому і сьогодні використовують помилки письменника з метою фальсифікації його світогляду.

Ідейний розвиток І. Франка в кінці ХІХ — на початку ХХ ст. не можна розглядати як механічну суму різних ідей та оцінок тих або інших подій, як завгодно сполучати і роз'єднувати їх, звертати увагу на одні і ігнорувати інші. Потрібно, враховуючи взаємозв'язок і взаємообумовленість усієї сукупності фактів, визначити їхню основну спрямованість і, отже, характер світогляду в цілому.

Принципове значення для характеристики діячів визвольного руху України має оцінка ними діяльності Богдана Хмельницького. По цьому питанню принципово різні погляди революціонерів-демократів і буржуазних націоналістів. У той час, як буржуазні націоналісти засуджували боротьбу Богдана Хмельницького за возз'єднання України з Росією, доходячи навіть до вишукування його особистих недоліків, породжених звичаями епохи, І. Франко бачив у ньому видатного державного і політичного діяча, який зумів виразити і здійснити найбільш важливі життєві потреби і прагнення українського народу. У багатьох питаннях філософ був не згоден з оцінкою Б. Хмельницького М. Грушевським і П. Кулішом. У цілому діяльність Б. Хмельницького І. Франко оцінював як героїчну боротьбу [14, 75].

Другий важливий момент — ставлення до революційного руху Росії і його діячів. І. Франко та його однодумці високо оцінювали діяльність російської революційної демократії, об'єднаної навколо «Современника», і висловлювали ідейну солідарність з нею. Найвидатнішою заслугою «Современника» І. Франко вважав його революційну спрямованість [15, 56]. Мислитель

і його ідейні брати неодноразово свідчили, що на шлях служіння народу вони стали під впливом прогресивної думки Росії, радили молоді вивчати російську мову, були глибоко переконані, що знайомство з демократичною літературою Росії зробило б політичні партії Галичини більше масовими і послідовними [8, 351—352]. І. Франко популяризував російську революційно-демократичну літературу. В кінці XIX — на початку XX ст. він виявляє великий потяг до революційної соціал-демократії Росії. Увагу Франка привертає діяльність В. І. Леніна. На початку XX ст. він регулярно одержує і читає ленінську «Іскру», знайомиться з такими творами В. І. Леніна, як «Що робити?», «Крок уперед, два кроки назад», відмічає вирішальне значення соціал-демократії в боротьбі з царизмом і капіталізмом.

Революційна діяльність І. Франка і його однодумців була пройнята ідеями інтернаціоналізму, органічно поєднувалася з систематичною боротьбою проти буржуазно-націоналістичних концепцій і їх прибічників. Зупинимось на програмних документах журналу «Народ», який до 1894 р. очолювали І. Франко і М. Павлик. У програмі журналу редакція заявила, що в боротьбі за здійснення вимог трудящих буде шукати згоди з іншими народами, насамперед з російським і польським [9, 1]. У тому ж році, конкретизуючи висунутий принцип, редакція висловила побажання і надію на створення серед слов'ян, особливо серед росіян, демократичних партій і підтвердила свою готовність працювати з ними «для загального добра» [8, 353]. А через два роки, у 1892 р., принципові погляди редакції в узагальненому вигляді були викладені на російській мові у спеціальному зверненні, написаному для російських читачів журналу. «Служение делу свободы России,— писала редакція,— мы считаем своей прямой обязанностью как русско-украинских патриотов, так как по нашему глубокому убеждению свобода и успешное развитие нашей русско-украинской нации прямо зависимы и неразрывно связаны со свободой и прогрессом всей остальной России» [10, 37].

Виступаючи самостійно, І. Франко у своїх висновках йшов ще далі. Важливе значення має розуміння І. Франком поняття національної свободи України, широко розповсюджене на Україні серед різних політичних течій під назвою «самостійність» і «політична самостійність», і обґрунтування необхідності дружби російського, українського та інших народів колишньої царської Росії. У цьому зв'язку показовим є ставлення І. Франка до поглядів галицького політичного діяча Ю. Бачинського і стаття «Свобода і автономія» (1907). Бачинський, догматично оперуючи марксистськими висновками, намагався довести, ніби розвиток капіталізму, породжуючи економічні суперечності, неминує веде до необхідності політичного відокремлення України від Росії. Виступаючи проти концепції Бачинського, І. Франко

вказував на її бездоказовість і несумісність з реальними фактами. За його глибоким переконанням, Україну і Росію не роз'єднують, а, навпаки, об'єднують історично виниклі економічні інтереси. «Термін «політична самостійність»,— писав І. Франко у 1895 р.,— не треба розуміти зараз як цілковитий сепаратизм від Росії, як необхідність створення окремої української держави. Політична самостійність можлива і в зв'язку з Росією, при федеральнім її устрою. До такого устрою пруть власне факти економічного життя, от хоч би те, чого не хотів добачити Ю. Бачинський, що промисли різних територій Росії доповнюють себе взаємно» [16, 483]. Стаття «Свобода і автономія», безпосередньо написана як відповідь на шовіністичне гасло чорносотенної газети «Новое время» — «Росія для росіян», за своїм значенням переросла початкову мету. В статті з позицій революційної демократії і під сильним впливом марксизму висновок про необхідність співжиття народів Росії у межах єдиної держави був розвинутий далі на основі обґрунтування соціально-політичних основ дружби народів і визначення шляху боротьби за здійснення цієї мети. Росія, указував І. Франко, дорога всім народам, що її населяють, але в умовах царизму вона стала для них мачухою, в тому числі і для росіян [17, 286]. Кривий інтерес усіх народів полягає в тому, щоб разом з російським народом жити і розвиватися в Росії на основі рівноправних відносин. Відповідаючи чорносотенцям, І. Франко писав: «Що, як ті самі іногородці скажуть: ні, ми не даром працювали над здвиженням Росії, вона потрібна й нам і для нашого розвою, ми не хочемо відставати від неї, хочемо жити в ній, але жити як люди, як рівноправні горожани, а не як раби та наймити» [17, 286].

Революціонер-демократ також рішуче виступив проти буржуазно-націоналістичного гасла боротьби за формально-юридичне право на автономію, здійснення якого означало б розв'язання національного питання в інтересах української буржуазії. Шлях до плідотної співдружності народів, підкреслював він, уже давно показали «кращі уми Росії». Треба боротися не за автономію ради автономії, а насамперед за громадянську і політичну свободу, на основі якої тільки й можливе розв'язання національного питання в інтересах народу. «Покликом нашим в сю пору,— писав він,— не може бути ані автономія *sans phrase*, ані федералізм *sans phrase*, але все і всюди повна політична воля і рівність кожної одиниці, забезпечення її людських прав, а вже на тій основі автономія національності» [17, 292].

В умовах поразки революції, коли чад шовінізму і націоналізму загрожував революційно-визвольному рухові, своєю статтею І. Франко захистив інтернаціоналістичні позиції революційної демократії України і виконав її ідейно-політичне завдання перед революцією. Підпорядковуючи розв'язання національного питання вирішенню соціального питання, І. Франко тут найпов-

ніше виявив близькість своїх поглядів у національному питанні до теорії і практики революційної соціал-демократії і виступив як її найближчий союзник.

Ідея про необхідність нерозривної єдності та інтернаціональної дружби трудящих різних національностей у їх боротьбі проти соціального і національного гніту знаходила своє обґрунтування в загальносоціологічних поглядах І. Франка, серед яких провідне місце займає матеріалістичний висновок про вирішальну творчу роль народних мас в історичному процесі. Особливо тісно зв'язок методологічної позиції І. Франка з практикою революційної боротьби проявився в роки буржуазно-демократичної революції у Росії. В 1905 р., закликаючи молодь Галичини активно боротися за перемогу революції, він указував на необхідність виходити з того, що «всесвітня історія — не історія героїв, а історія масових рухів і перемін» [18, 11].

І. Франко добре розумів буржуазно-націоналістичну спрямованість ідейної і політичної діяльності керівників національно-демократичної партії. На протязі 90-х років минулого століття він вів систематичну боротьбу з Ю. Романчуком — натхненником і організатором політики угоди буржуазних націоналістів з галицькими урядовими колами. Не помилявся І. Франко і відносно М. Грушевського. В листі до М. Драгоманова від 9 серпня 1894 р. він оцінював його як буржуазного націоналіста типу Барвінського. «Про Грушевського,— писав Франко,— я не знаю багато... що до політичних поглядів він, здається, Барвінщанин» [7, 472]. І. Франко не раз зазначав, що його вступ у національно-демократичну партію не означає зраду ідейним переконанням; це — спроба сприяти посиленню національно-визвольного руху українців у Галичині з тим, щоб в разі завоювання автономії, її не могли використати ворожі українському народу політичні течії. Не довіряючи ініціаторам створення національно-демократичної партії, він сподівався ізолювати їх за допомогою демократично настроєних діячів. «Що вийде з тої організації,— писав він Павлику,— ані я, ані Ви не в силі знати, се буде залежати поперед усього від того, хто і як буде робити в ній» [19, 23]. До речі, буржуазно-націоналістичні кола Галичини, прагнучи використати його авторитет, у той же час побоювалися, що він почне пропаганду ідей соціалізму та інтернаціоналізму [6, 11].

Менше ніж через рік, упевнившись у неможливості паралізувати вплив буржуазно-націоналістичних лідерів, перебуваючи з ними в одній партії, І. Франко вийшов з складу національно-демократичної партії. Після 1906 р. він остаточно відкинув думку про надкласову партію національного типу і з кожним роком все точніше і глибше ідейно-політично та організаційно розмежовувався з буржуазно-націоналістичним табором. У 1909 р. у листі до редактора націоналістичного журналу «Будучність» він поставив вимогу не називати його в числі

співробітників журналу [3]. У 1911 р. у рецензії на «Нову історію українського письменства» Сергія Єфремова І. Франко піддав нищівній критиці його буржуазно-націоналістичні погляди, розвінчав «Історію Русов» як ідейне джерело українського буржуазного націоналізму, затаврував брудні прийоми Єфремова, який фальсифікував або замовчував революційно-демократичний напрям в історії літератури і суспільно-політичної думки України [4].

Враховуючи всю сукупність поглядів І. Франка в кінці ХІХ — на початку ХХ ст. на основні питання визвольного руху України і Росії, революційну спрямованість його поглядів, інтернаціоналізм і систематичну рішучу боротьбу з буржуазно-націоналістичними концепціями і діями, можна зробити незаперечний висновок, що окремі помилки письменника-революціонера не можна розглядати як відступи від революційно-демократичної ідеології. І. Франко завжди залишався революційним демократом.

Чим же пояснити помилки І. Франка, як їх оцінювати і яке місце вони займали в його розвитку? На наш погляд, схилення І. Франка в кінці ХІХ — на початку ХХ ст. до думки про створення надкласової партії національного типу пояснюється тим, що він, по-перше, не піднявся до розуміння ідеї гегемонії пролетаріату в буржуазно-демократичній революції у Росії та її переростання в соціалістичну революцію. Він вважав, що революція закінчиться приходом до влади російської буржуазії, яка показала себе таким же ворогом національно-визвольного руху українського народу, як царизм, австрійська буржуазія і цісаризм. Отже, на думку Франка, в питаннях практичної боротьби всім опозиційним течіям потрібно об'єднатися, щоб протистояти шовіністичній політиці буржуазії пануючої нації. Після перемоги революції в Росії, писав він у 1905 р., українцям, як і в Австрії, прийдеться «видержувати хронічну, довгу, але не менше важку боротьбу з російською суспільністю та крок за кроком відвоювати собі у неї право на самостійний розвиток» [20, 87]. Цю ж думку він висловлював і раніше. «Коли українство,— писав І. Франко у 1896 р.,— до того часу не буде готовою силою, то будьте певні, що і найкраща конституція перейде над ним до денного порядку і куватиме на нього нові ярма» [11, 407]. З аналогічної причини він і висунув думку про створення надкласової партії у Галичині. І. Франко боявся захоплення автономних функцій в разі їх завоювання з боку головним чином буржуазно-шляхетських політичних течій. По-друге, ставлення І. Франка до створення надкласової партії національного типу пояснюється недостатньо чіткою класовою розмежованістю його позицій, особливо у виборі організаційних засобів революційно-визвольної боротьби. «А всі такі,— вказував В. І. Ленін,— нерозмежовані, невизначені елементи й утворюють якраз кадри револю-

ційної демократії» [1, 454]. В епоху імперіалізму і робітничого руху революційно-демократична боротьба за національну свободу, хоч як би вона не була героїчною, без тісного зв'язку з пролетарським розумінням і пролетарськими методами боротьби за свободу на кожному етапі цієї боротьби, не може привести до бажаного успіху. Її плодами скористається національна буржуазія та інші ворожі народу політичні групи. Про це свідчить минулий досвід. «Хто стоїть поза партіями,— застерігав В. І. Ленін,— той тим самим, хоч би проти своєї волі і поза своєю свідомістю, служить інтересам пануючої партії» [1, 455]. Про це свідчить сучасний досвід багатьох країн Азії і Африки, в яких результатами національно-колоніальної боротьби скористалась або намагається скористатися національна буржуазія.

По-третє, потрібно також мати на увазі ту обставину, що гострота і крайність окремих висловлювань І. Франка нерідко визначались запалом полеміки, реакцією на тяжкий національний гніт, поспішністю при оцінці деяких історичних фактів. Так, негативне ставлення (стаття «З кінцем року») до участі українців у загальноросійській боротьбі з царизмом до певної міри було зумовлене недооцінкою ролі героїчних народників. Їх боротьбу І. Франко вважав марною для майбутніх поколінь. Існують його поспішні оцінки і деяких інших фактів, і діячів вітчизняної історії. Зрозуміло, що не можна абсолютизувати емоційну сторону помилок І. Франка і деякі поспішні висновки.

Визначення причин хибних уявлень і хибних практичних кроків І. Франка дозволяє підійти до уточнення їхньої оцінки і місця в його ідейному розвитку. Кожна з двох вищенаведених оцінок містить у собі частину істини, але жодну з них не можна прийняти беззастережно. Характеристика помилок І. Франка як хитання, непослідовності при розв'язанні національного питання — занадто широка і в значній мірі невірна. І. Франко добре розумів, що лише соціалізм повністю розв'язує національне питання на користь народу, він був послідовним у теорії національного питання. Його непослідовність стосується методів досягнення певної національної свободи ще до перемоги соціалістичної революції.

Не можна погодитися із оцінкою його помилок як ухилу у бік буржуазного націоналізму. Друга оцінка, як і перша, не визнає меж помилок. Крім того, вона настановляє на думку про схильність І. Франка до буржуазного націоналізму, що суперечить історичній правді. Звичайно, помилки І. Франка об'єктивно були на користь буржуазно-націоналістичному табору. При оцінці тих або інших теорій і висновків марксист повинен виходити не з того, що про них думають їхні творці, а з об'єктивного змісту теорій, який визначається співвідношенням класових сил і інтересів. Однак при оцінці ідейної спадщини тих або інших діячів не можна ігнорувати і їх особистих намірів, свідомо чи ні

вони припустили помилки, в якій мірі помилки позначились на головній спрямованості їх ідей і діяльності, які причини їх викликали, яку класову позицію вони займають. Якраз на основі ототожнення і абсолютизації об'єктивного класового значення деяких хибних кроків і хибних висловлювань діячів з їхніми особистими намірами і їхньою позицією часто ведеться буржуазно-націоналістична фальсифікація суспільно-політичної і філософської думки України.

Враховуючи причини, межі і спрямованість помилок І. Франка, можна зробити висновок, що його помилки стосуються лише окремих питань тактики національно-визвольного руху. Це — деяка непослідовність при виробленні такої тактики визвольної боротьби, яка б змогла забезпечити завоювання певної національної свободи ще до перемоги соціалізму, з торжеством якого письменник-революціонер пов'язував остаточне розв'язання національного питання.

Таким чином, у кінці XIX — на початку XX ст. визначальна риса ідейного розвитку І. Франка полягає в проведенні і дальшому розвитку в боротьбі з буржуазно-націоналістичним табором ідеї про необхідність і закономірність нерозривної єдності російського, українського та інших народів Росії в їх революційній боротьбі проти соціального і національного гніту і обґрунтуванні економічних, політичних та ідеологічних основ дружби народів у єдиній вільній державі. Окремі помилки мислителя не мали якогось значного впливу на його розвиток, бо вони ніколи не заперечували суті його революційно-демократичних переконань і не призводили до примирення з буржуазно-націоналістичною ідеологією і стосувалися лише розуміння деяких питань тактики визвольного руху на етапі буржуазно-демократичної революції. Швидке переборення цих помилок свідчить про наближення І. Франка до сприйняття марксистських методів розв'язання національного питання (стаття «Свобода і автономія»).

Краткое содержание

В статье осуществлена попытка решить спорный вопрос о некоторых колебаниях И. Франко в решении национального вопроса в конце XIX — начале XX ст. На основании анализа большого фактического, в том числе и архивного, материала автор приходит к выводу, что отдельные ошибки И. Франко нельзя рассматривать как отступление от революционно-демократической идеологии, ибо они касались лишь понимания некоторых вопросов тактики освободительного движения на этапе буржуазно-демократической революции.

ЛІТЕРАТУРА

1. В. І. Ленін, Новий революційний робітничий союз, Твори, т. 8, Держполітвидав УРСР, К., 1949.
2. Ленинский сборник, т. XXX.

3. Архів І. Франка, Інститут літератури ім. Т. Г. Шевченка АН УРСР фз., № 2858.
4. Архів І. Франка, Інститут літератури ім. Т. Г. Шевченка АН УРСР, фз., № 2860.
5. «Громадський голос», № 3 і 4, 1900.
6. «Громадський голос», № 1, 1900.
7. Матеріали для культурної й громадської історії Західної України. Листування І. Франка з М. Драгомановим, т. I, К., 1928.
8. «Народ», № 22, 1890.
9. «Народ», № 1, 1890.
10. «Народ», № 2, 1892.
11. І. Франко, З кінцем року, «Житє і слово», т. V, 1896.
12. І. Франко, З новим роком, «Житє і слово», т. VI, 1897.
13. І. Франко, Українська трибуна в Росії, Літературно-науковий вісник, т. XXXV, 1906.
14. І. Франко, Нарис історії українсько-руської літератури до 1890 р., Львів, 1910.
15. І. Франко, Ал. Ник. Пипін, «Світ», № 3, 1881.
16. І. Франко, Ukraina irredenta, «Житє і слово», т. IV, 1895.
17. І. Франко, Свобода і автономія, Літературно-науковий вісник, т. XXXVII, 1907.
18. І. Франко, Отвертий лист до галицько-української молодіжі, Літературно-науковий вісник, т. XXX, 1905.
19. І. Франко, Голос небіжчика, «Громадський голос», №№ 3 і 4, 1900.
20. І. Франко, Сухий пенъ Літературно-науковий вісник, т. XXIX, 1905.

ДІАЛЕКТИКА М. КУЗАНСЬКОГО

М. Кузанський — видатний мислитель епохи Відродження, якому належить важливе місце в історії світової думки. Він відомий як природничо-науковими поглядами, так і видатними дослідженнями в галузі філософії. У природознавстві Кузанський — безпосередній попередник Дж. Бруно і М. Коперника: в новий час він відродив ідею А. Самосського про обертання Землі навколо Сонця. Мислителю належить певне місце в історії розвитку геліоцентричної системи. В філософії Кузанський розробив ряд питань діалектики (теорію максимуму і мінімуму, вчення про тріаду, ідею про «негативний метод»), що знайшли своє завершення у філософії Гегеля і Маркса.

Своє вчення Кузанський виклав у творах: «Про вчене незнання», «Про ум», «Про неінше», «Про буття — можливість» та ін.

Головним стрижнем його філософії є ідея максимуму. «Я називаю максимумом, — говорить Кузанський, — щось таке, більше чого нічого не може бути» [4, 8]. Йому протилежний мінімум — «те, менше від чого не може бути» [4, 11]. Кузанський доводить, що максимум співпадає з мінімумом. Головні аргументи такі:

По-перше, під максимумом філософ розуміє власне Всесвіт (він називає його також богом). Максимум охоплює все. «Абсолютний максимум один, бо він — все, в ньому все є, бо він — вища границя». Це нагадує теореми Б. Спінози з першої частини «Етики», в яких доводиться, що двох субстанцій не може бути, субстанція — одна. «...Оскільки йому (максимуму. — М. Б.) ніщо не протистоїть, то з ним співпадає в той же час мінімум, і максимум тим самим знаходиться в усьому» [4, 9]. Кузанський твердить, що максимум, який уособлює універсальну єдність речей, «не міг би існувати без множинності, в якій перебуває, тому що не існує без обмеження і не може від нього звільнитися» [4, 9].

По-друге, «мінімум є те, менше чого не може бути; і оскільки таким є максимум, то, очевидно, що мінімум співпадає з максимумом» [4, 11]. Максимум не може бути меншим, ніж він є. Ми не можемо зменшити його відніманням, наприклад, якоїсь кінцевої величини. Якщо від безконечності відняти 10 або 1000.

ми все рівно одержимо безконечність. Між останньою і будь-якою кінцевою величиною не існує ніякого кількісного відношення, як це потім довів Гегель в «Логіці» [2, 267—271]. Зменшити максимум неможливо, тому він тотожний з мінімумом.

Сам Кузанський наводить приклад натурального ряду чисел, який, з одного боку, зростає до $+\infty$, з другого — зменшується до $-\infty$, звідки можна було б вивести, що $-\infty$ менше, ніж $+\infty$. Але поняття «більше» чи «менше» стосується лише кількості. А максимум уже не є кількістю. Кузанський пише «Максимальна кількість є максимально велике; мінімальна кількість є максимально мале; звільняючи максимум і мінімум від кількості, мисленно уявляючи велике і мале, тобі стане очевидним, що максимум і мінімум співпадають» [4, 11]. В цьому полягає третій аргумент Кузанського.

Отже, максимум і мінімум тотожні. Міркування Кузанського — тонкі й глибокі, і в цьому відношенні їх можна порівняти лише з гегелівською трактовкою кількості в «Логіці».

«Максимум» — основна категорія філософії Кузанського. Зміст її у тому, що вона поєднує протилежності. «Бог (тобто максимум) обіймає все, навіть протиріччя» [4, 45]. Необхідно, стверджує філософ, дійти до самого простого і абстрактного розуміння, де пряма є трикутник, коло — сфера, єдність — трічність, акциденція — субстанція і т. д. «В теології, — говорить Кузанський, — необхідно, наскільки можливо, разом охопити простим мисленням усі протиріччя, долаючи їх самих» [4, 39].

Єдність протилежностей Кузанський виводить з того, що максимум один, один же він тому, що здійснює універсальну єдність. На його думку, «протилежності існують лише для речей, які допускають перевершене і перевершуюче» [4, 12]. Але немає ніякої протилежності абсолютному максимуму, бо він вище усякої протилежності; він над ствердженням і запереченням. Йому протилежний лише мінімум, але він тотожний з ним.

Кузанський з цього приводу розвиває цілу теорію, що протилежності можливі лише в кінцевих речах і предметах. У протилежних речах, говорить він, ми знаходимо надлишок, наприклад у простому і складному, абстрактному і конкретному, формальному і матеріальному і т. д. «З цього випливає, що ніколи не можна одержати однієї з двох протилежностей у чистому вигляді або предмета, в якому відбувається змагання їх у точній рівності. Всі речі складаються із протилежностей у різних ступенях, мають більше від цього, менше від іншого, виявляючи свою природу з двох контрастів шляхом переваги одного над другим» [4, 60].

Наведене — зародки ідей про головну сторону протиріччя, розвинутих потім К. Марксом (див. «Святе сімейство»), а також про невідповідність протилежностей, які досліджуються деякими нашими філософами [5, 249—251]. Ці думки Кузанського мо-

жуть бути стимулом для дальшої розробки питання про особливості протилежностей і різні форми цих особливостей, бо в працях про діалектику наголос робиться переважно на їх єдності, тотожності, а не на тому, що їх відрізняє.

Нарешті, положення Кузанського цікаве тим, що в ньому виражається одна з головних ідей діалектичної логіки Гегеля: про протилежності для так званого безконечного мислення.

З єдності максимуму, згідно з Кузанським, випливає також єдність протиріччя. Він зазначає: «Протиріччя єдине; нема протиріччя одного для субстанції, другого — для якості, третього — для кількості і т. д., тому що є лише один максимум, з яким співпадає мінімум і в якому суперечлива різноманітність не протилежна тотожності, яка викликає протиріччя» [4, 39].

У Кузанського досить наочно простежується тенденція — звести багатокольоровий світ до універсальної єдності. Він не приділяє належної уваги конкретному, різноманітному, і, зрозуміло, помиляється, що протиріччя діє однаково і в субстанції, і в якості, і в кількості і т. д. Це пояснюється як низьким рівнем знань того часу, слабким знанням конкретного, так і теологічним характером його філософії, що зводить все до одного максимуму — бога.

Але тут є і раціональний зміст. Кузанський піднявся до найвищого узагальнення, протиріччя для нього — не ряд прикладів, не сума емпіричних положень, а загальний принцип буття і пізнання. Кузанський робить крок уперед порівняно з античною діалектикою, яка була переважно мистецтвом диспуту і пізнання, а не внутрішнім ритмом буття. Для Кузанського характерний саме онтологічний, а не гносеологічний підхід до цієї категорії. Протиріччя субстанції, якості і т. д. виступають лише проявами загального космічного протиріччя. Діалектичний матеріалізм теж стоїть на цій точці зору, бо вважає «закон протиріччя або заперечення заперечення» (Енгельс) основним законом діалектики. Основний закон — один, як одне основне питання філософії. Але основним вважається також закон взаємоперетворення кількісних і якісних змін. Проте останній — більш конкретний. За своєю важливістю йому не поступаються закон визначальної ролі змісту відносно форми, закон прояву сутності і явищ і т. д. Взагалі, всі істотні зв'язки між категоріями — закони діалектики. Чому ж до основних потрапив лише закон переходу кількісних змін у якісні?

Тому що він має величезне значення в теорії революції (співвідношення революції і еволюції, боротьба з реформізмом тощо), в теорії соціального прогресу. Соціальна значимість і зробила його одним із основних законів. Його основність має історичний характер. У древніх греків головною була діалектика буття і небуття, у середні віки — номінальне і реальне. Кожна епоха надає вирішального значення тим чи іншим категоріям і законам.

І тільки закон протиріччя завжди основний, бо він діє в усіх категоріальних парах. Ось в цьому відношенні ідея Кузанського дуже важлива і потребує дальшої розробки.

Викладені думки містяться в творі Кузанського «Про вчене незнання», під яким він розуміє знання про незбагненність максимуму. Максимум незбагненний, бо безконечний. А будь-яке визначення можливе лише для кінцевого буття. Адже, як каже Спіноза, «всьяке визначення є заперечення». Щоб визначити предмет, треба перейти його межі, піддати його обмеженню (так, людину ми визначаємо через її заперечення — тварину). Визначення виявляє якість речі, а кожна якість — обмеження, границя предмета. Оскільки ж максимум необмежений, його не можна визначити.

З цього приводу Кузанський посилається на так звану «негативну теологію» Діонісія Ареопігита. Головна ідея останньої полягає в тому, що «максимум незбагненний». Йому більше підходять негативні найменування. Щоб цього досягти, ми повинні заперечити всі якості дійсності: бог є не якість, не кількість, не субстанція, не форма і т. д. до безконечності. Безконечність заперечення, згідно з Кузанським і Ареопігітом, усуває від досконалого те, що недосконале. Безліч зазначених властивостей — «інше», ніж максимум, але що він таке сам по собі, не можна зрозуміти. Визначити його можна лише через негативне відношення до «іншого»: максимум — «неінше». Таке пізнання Кузанський називає пізнанням «негативним шляхом», аналізу якого присвячено трактат «Про неінше».

Кузанський докладно аналізує діалектичний характер неіншого, тотожність і відмінність його з категорією іншого. Цей тонкий і глибокий аналіз можна порівняти лише з дослідженням «одного» в діалозі Платона «Парменід»; він являє собою, користуючись висловом Гегеля, «один з найдосконаліших зразків діалектики».

Зупинимось на деяких моментах, пов'язаних з діалектикою заперечення у Кузанського. «Негативний метод» застосовувався головним чином агностиками, наприклад, Кантом, який створив систему не знання, а скоріше незнання. Його вчення про річ у собі, яка, в логічному плані, є той же максимум, або «неінше» Кузанського є яскравим прикладом такого застосування.

В. Віндельбанд також, розглядаючи «річ і властивість», приходить до висновку про неможливість визначити річ як відмінну від властивостей, бо все, що б ми не приписали речі, буде деяка властивість, а останню ми з речі виключили. Також не можна було б визначити матерію як відмінну від форми і т. д.

Нарешті до необхідності «негативного методу» прийшов сучасний філософ К. Ясперс, виходячи, однак, з міркувань, протилежних міркуванням Кузанського чи Віндельбанда. Перед Ясперсом це питання виникло в зв'язку з аналізом особи. Як

можна виразити абсолютно одиничне, неповторне в тій чи іншій людині? Виявляється, що будь-яке поняття, за допомогою якого розкривається сутність особи, є загальне, властиве, отже, не лише цій особі, а й багатьом іншим. Ясперс пропонує «негативний метод», аналогічний методу Ареопажіта і Кузанського. Доречно зауважити, що Л. Толстой, займаючись вивченням критерію краси в музичних творах, тобто питанням, чому нам подобається той чи інший твір, зробив висновок, що питання це нерозв'язне, бо кожна особливість, яку ми вбачаємо в творі, загальна і властива не тільки йому.

Отже, є багато фактів, прикладів, коли треба застосувати «негативний метод». І не лише прикладів. Коли відкривається якийсь новий факт, то перш за все він осмислюється існуючою системою знань, відомими законами і категоріями. Якщо факт не піддається такому осмисленню, то виявляється, що він — «інше», ніж це знання, встановлюється негативне відношення між фактом і відомими категоріями. Так завжди буває при переході від відомого до невідомого, і тут діє саме «негативний метод» у тій формі, якої йому надав Кузанський. Застосування цього методу — загальна риса пізнання, яка потребує теоретичного усвідомлення і розробки.

Знання і незнання, істина і помилка — це моменти всякого пізнавального процесу. Немає чистої, абсолютної істини і чистої, абсолютної помилковості. В той же час, існує теорія істини, теорія пізнання, але не існує теорії незнання, або теорії помилок у пізнанні, виключаючи, може, теорію Канта і Юма, агностичні системи, які, проте, однобічні і метафізичні. Сучасна гносеологія вирішує проблему, як досягти істини, і майже не займається питанням, як істина приховується. Для цього потрібно було б створити своєрідну теорію «ідолів», теорію помилок. До речі, в математиці подібна теорія існує (це теорія помилок вимірювань). Нам теж необхідно створити подібну теорію, спираючись на відомі факти і теоретичні положення Гегеля, Маркса («товарний фетишизм») і т. д. Зрозуміло, такі теорії теж були б ученням про істину, але наголос падав би на перешкоди, які заважають пізнанню, — подібно до того, як існуюча теорія пізнання вивчає також і помилки та ілюзії, але на перший план висуває саме істину, а не її протилежність.

У філософії Гегеля і діалектичного матеріалізму заперечення нерозривно пов'язане із законом заперечення. У Кузанського теж знаходимо розгорнуте вчення про тріадичну будову світу. Всесвіт, за Кузанським, троїстий, абсолютно не можуть існувати, говорить він, окремо можливість, дійсність та їх зв'язок. Максимум характеризується не лише тим, що він знімає протиріччя. «Максимум є троїста сутність, єдина в дійсності... Як вірно, що є максимум і що він — один, так само вірно, що сам він троїстий, таким чином, що істина троїстості не суперечить безко-

нечно простій єдності, але сама по собі являє єдність». Кузанський категорично стверджує: «максимальна єдність троїста» [4, 22, 38—39].

Ідеї про діалектику єдності і троїстості детально аналізуються в творі «Про вчене незнання», особливо в главах X—XI.

Тріада у Кузанського тяжіє, отже, не до заперечення, а до протиріччя. В працях Гегеля, Маркса та інших вона у формі заперечення заперечення стала самостійним законом, поряд з діалектичним протиріччям.

Зрозуміло, що поштовхом до цих ідей для Кузанського було релігійне вчення про троїцю, але він надав їм цілком логічного характеру. Тому ми можемо не брати до уваги теологічну форму його думок. Зв'язок протиріччя з тріадою є однією з оригінальних сторін філософії Кузанського.

Як відомо, закони діалектики відкривались поступово. Антична філософія знала, по суті, лише один закон протиріччя (Геракліт, Платон та ін.); ще в елліністичну епоху ми спостерігаємо зародки закону заперечення заперечення (Плотін, Прокл, Ямблїх). Нарешті, в новий час у Гегеля, до цих законів приєднався третій — закон переходу кількісних змін у якісні, і, навпаки. Пояснюється це тим, що закон заперечення заперечення є законом розвитку, а концепції розвитку — справа нового часу (Кант, Гегель, Маркс). Це ж стосується якості і кількості. Стан природознавства не давав змоги сформулювати останній закон; стародавній світ, з одного боку, мав головним чином якісні уявлення про природу (фізика, біологія), з другого боку, — кількісні (математика), що розвивались незалежно від природничо-наукових дисциплін. Синтезом кількісних і якісних змін та властивостей стало математичне природознавство, яке, знову-таки, з'явилося лише в новітній час. Математична фізика, теоретична хімія — ось та фактична основа, на якій виник закон взаємоперетворення кількості і якості.

Оригінальність Кузанського — в тому, що в його філософії органічно поєднані протиріччя і тріада. Його твір «Про вчене незнання», написаний у 1440 р., є як теорією протиріччя, так і теорією тріади.

Це пояснюється так: Кузанський порівняно з Платоном, Арістотелем та іншими філософами робить крок уперед у розумінні протиріччя, а саме: для нього протиріччя — не лише єдність протилежностей, але й синтез їх у новій категорії. Так, він говорить, що єдина троїстість виникає з «буття — можливості»: можливість, дійсність, їх зв'язок; без них нічого немає. Кузанський вважає, що в безконечності всі протилежності стають тотожними. В безконечності коло і пряма, трикутник і пряма і т. д. — однакові. Візьмемо, наприклад, коло і пряму лінію. Хай пряма буде дотичною до кола. Очевидно, що чим більше коло, тим щільніше прилягає воно до прямої, а в безконечності вони зливаються.

Далі, трикутник стає прямою лінією, якщо один кут прямує до 180° . Нульова швидкість також дорівнює безконечній. Наприклад, зафіксуємо на колі точку, що рухається з певною швидкістю. Вона повертається у вихідне положення через певний проміжок часу. Чим більша швидкість, тим проміжок менший. При швидкості, що дорівнює ∞ , він дорівнює 0,— тобто, при безконечній швидкості точка перебуває в спокої.

Кузанський висуває навіть загальний принцип, як треба застосовувати математику для пізнання істини, а саме: треба конечні визначення переводити у безконечні. З цього він робить принциповий висновок: «Так, безконечність примушує нас цілком подолати всяку протилежність» [4, 31].

Говорячи про істину, Кузанський має на увазі збіг протилежностей. Він пише: «Так з'єднаємо ж, долаючи, як я сказав, ці речі, що здаються протилежними, і у тебе не буде одного і трьох кутів, або навпаки, але єдинотроїстість або триєдине. І от саме в цьому і полягає абсолютна істина» [4, 40].

Безконечність знімає різницю протилежностей; їх єдність виступає як третє по відношенню до самих протилежностей. Аналізуючи злиття останніх у максимумі, Кузанський пише: «Ні в якому разі не можна буде повністю досягнути єдності як вище, якщо не розуміти його як троїсте. [4, 21]. Кузанський безліч разів говорить, що безконечна лінія — троїчна, що Всесвіт — триєдиний і т. д. Він надає цьому такого великого значення, що робить троїстість навіть принципом буття. Тут він виходить з піфагорейсько-платонівського вчення про геометричні фігури. Платон (див., наприклад, діалог «Тімей») вважав, що геометричні фігури лежать в основі речей. Серед цих фігур найменша, елементарна — трикутник. Усі інші фігури діляться на трикутники, що виступають як головні елементи, з яких будується Всесвіт. Кузанський також дотримується цієї думки. Але, на відміну від Платона і Піфагора, трикутник для нього — символ троїстості взагалі. Він розглядає його в більш філософському плані. Трикутник — міра всіх речей, складених з трьох моментів — буття, можливості, їх зв'язок.

Отже, протиріччя не стоїть у Кузанського поряд з троїстістю. Троїстість, або тріада, набирає у нього характеру фундаментального принципу, який певним чином пов'язує протилежності. В цьому відношенні Кузанський є безпосереднім попередником Гегеля, у якого принцип тріадичності має характер закону.

Важливість даної ідеї Кузанського — очевидна. Адже навіть зараз, після Гегеля і Маркса, закон протиріччя і закон заперечення заперечення часто розглядаються як окремі і не пов'язані між собою, виразом чого є неспроможність деяких філософів пояснити, чому мова йде саме про два заперечення. Якщо ж уявити, що другий закон виражає зв'язки протилежностей, все стане зрозумілим: заперечень два, бо протилежностей дві. Одна

протилежність (наприклад, суспільна власність), розвиваючись, перетворюється в іншу (приватна власність), а розвиток останньої знову потребує переходу до першої протилежності. Це і є той, за висловом Белінського, «розвиток назад», що характеризує суть подвійного заперечення.

Заслуговує на увагу також думка Кузанського, що саме в безконечності протилежності стають тотожними. Насправді, у безконечному розвитку всі можливості, притаманні матерії, стають дійсністю, і все дійсне стає можливим. Безконечна актуальність не виходить, як каже Кузанський, за межі можливості. Тотожними стають також виникнення і знищення, матерія і форми, рух і спокій і т. д. Лише в обмежений час і в обмеженому просторі вони роз'єднуються. Наприклад, свідомість протилежна матерії, бо вона вторинна і виникає на певному етапі розвитку матерії. Але це правильно в кінцевих системах, таких, як Сонячна. Відносно Всесвіту дане положення втрачає свій зміст, бо коли ми визнаємо, що існує безліч систем, на яких є свідомі істоти, то у Всесвіті завжди є свідомість.

Одне з основних положень теорії множин полягає в тому, що в безконечній множині частина дорівнює цілому: якщо з натурального ряду чисел виділити парні, то їх кількість буде не менша, ніж увесь ряд, хоч вони утворюють лише частину останнього.

Або наведемо приклад з філософії Гегеля: в кінцевих тілах матерія і рух розділяються, бо такі тіла взаємодіють, і, отже, одержують рух ззовні — завдяки поштовху. А в безконечній матерії рух невіддільний від неї. Також, на думку Гегеля, час діє на речі як самостійна сила лише в обмеженій реальності. Те ж стосується простору [3, 42—60]. У Гегеля *безконечне* мислення є одне з головних понять. Він протиставляє його розсудковому, кінцевому мисленню, яке розглядає протилежності як окремі і самостійні. Навпаки, безконечне, або діалектичне, мислення є таке, яке піднімається до тотожності протилежних визначень. Співпадання протилежностей у максимумі, в дещо змінений формі, стало одним з головних принципів гегелівської філософії.

«Подолання протиріччя» досягається, як ми бачили, застосуванням математики. Тут ми торкаємося другої важливої риси діалектики Кузанського: його вчення формується головним чином на основі понять математики. Вище усіх мислителів він ставить Боеція, «самого розумного з римлян», який писав: «Якщо залишити без розгляду положення математики, то неможливо дійти до істини» [4, 353]. XI глава його трактату «Про вчене незнання» так і називається «Про могутню допомогу математики в засвоєнні різних божественних істин». Чому саме математики?

Кузанський — не лише філософ, а й теолог, кардинал. В історії думки наукові досягнення неодноразово використовувались для доведення «божественних істин». Кузанський використовує математику, як потім використовували біологію, хімію, фізику

і т. д. Він, звичайно, брав поняття тієї науки, що була найбільш розвинена. «Математизація теології», яку він проводив, мала, проте, і певний позитивний смисл, вона «розчиняла» теологію в математиці, як потім Гегель звів її до логіки, і цим, по суті, підірвав її основи.

Математика, в логічному відношенні, завжди була найбільш досконалою галуззю знання і неодноразово стимулювала розвиток філософських понять. Кузанський з її допомогою доводить єдність протилежностей, Кант зробив «спробу введення негативних величин у філософію» для з'ясування природи діалектичного заперечення, Гегель використав «кількісні відносини» для доведення тотожності кількості і якості і т. д. Кузанський знайшов, що подолання протиріччя потребує поняття безконечності, або максимуму, і це дає нам ще одну підставу прихильності Кузанського до математики.

В астрономії вчення про безконечність світу було ще в зародковому стані, у фізиці (наприклад, у питанні про подільність матерії) його ще зовсім не існувало. Лише в математиці це поняття було більш-менш розвинуте. Кузанському ж воно було потрібне, щоб раціонально осмислити поняття бога-творця як безконечної істоти. В перекрученому вигляді воно було поширене також у самій теології, бо про безконечність бога писали принаймні всі видатні теологи (Августин, Тертуліан та ін.). Математичний матеріал тут, безсумнівно, вплинув на розвиток філософії, але і, навпаки, вчення Кузанського про максимум сприяло розробці поняття математичного безконечного, яке стало основним у працях Ферма, Ролля, Барроу і знайшло своє завершення у створенні Ньютоном і Лейбніцем диференціальному та інтегральному численні.

Такі обставини обумовлюють великий інтерес Кузанського до математики, інтерес, який досяг досконалої форми у працях Спінози, Вольфа та інших, які намагались викласти філософію «геометричним методом».

Із свого вчення про максимум Кузанський зробив ряд важливих висновків відносно побудови світу. Всесвіт Кузанський вважає, порівняно з абсолютним максимумом, максимумом обмеженим. «У русі, — говорить він, — не можна дійти до простого максимуму як нерухомого центра» [4, 96]. Тому Земля не є центр світу, «Земля знаходиться в русі» [4, 97]. Він висловлює ідею, яку потім приписували Б. Паскалю: світ має центр всюди, а оточеність ніде. Немає також нерухомих полюсів на небі. Мир єдиний, бо він — прояв максимальної єдності. Тому Земля не відрізняється від Сонця: на Сонці можна бачити плями і т. д. Всі зірки рухаються. Світ не безконечний, але його не можна вважати і обмеженим. Кузанський вважає, що правильних тіл у природі не існує. Це — передбачення відкритого потім обертання планет по еліпсоїдальних, а не кругових орбітах [4, 96—97].

Ці та інші висновки Кузанського роблять його попередником Джордано Бруно і Коперніка, характеризують його не лише як геніального діалектика, а й як видатного природознавця.

Краткое содержание

В статье рассматриваются некоторые основные идеи диалектики Н. Кузанского (совпадение максимума и минимума, совпадение противоположностей в бесконечности, учение о негативных определениях и др.). Многие из этих идей могут помочь осмыслению проблем современной диалектики — таких, как единство законов диалектики, связь противоречия и триадичности, роль отрицания в философии и т. д. Н. Кузанский — один из величайших диалектиков нового времени и заслуживает специального углубленного изучения.

ЛІТЕРАТУРА

1. К. Маркс і Ф. Енгельс, Твори, т. II.
2. Гегель, Сочинения, т. V, М., Соцэкгиз, 1937.
3. Гегель, Сочинения, т. II, М., Соцэкгиз, 1937.
4. Н. Кузанский, Избранные философские сочинения, М., Соцэкгиз, 1937.
5. В. И. Шинкарук, Логика, диалектика и теория познания Гегеля. Изд-во КГУ, 1964.

ПРОБЛЕМА РЕФЛЕКСІЇ В ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОМУ ІДЕАЛІ КАНТА

Запропонований Кантом варіант змістовної логіки являє собою новий, якісно відмінний від попередніх етап у розвитку теорії мислення. Це одна з перших спроб реалізації логічних ідей, що вирішувались не в напрямку створення формально-логічного вчення. Для Канта логіка як філософська наука можлива тільки тоді, коли вона виступає методологічною основою доведення (визначення) понять, тобто коли вона є теорією пізнання.

Кант вбачав можливість здійснення цієї мети у створенні такого логічного вчення, яке б забезпечило судження як форму пізнання* в умовах формування нового ступеня теоретичного мислення. В цьому зв'язку він у першу чергу прагне ревізувати феноменологічний аспект тези «я мислю», тобто переосмислити розв'язання проблеми суб'єкта пізнання. Його вже не могло задовольнити те вирішення її, що панувало в попередній метафізиці і яке повністю вичерпувалось психологічним аналізом свідомості. Згідно з Кантом таке вчення про суб'єкт здатне лише пояснити психологічну особливість міркування. Але коли психологічна мислимість понять ототожнюється з гносеологічною мислимістю їх, коли процес мислення розглядається просто як «приписування понять зовнішнім речам», то така здатність судження, за Кантом, варта принципової критики.

Її й здійснив Кант. Однак розкрити дійсну гносеологічну особливість міркування Кант не зміг по тій простій причині, що розробляв цю критику в межах вузьких гносеологічних рамок «Робінзонади». Кант також не бачив іншого суб'єкта міркування, крім окремого індивіда.

Тому для Канта уникнути вульгарної онтологізації знання —

* Канта не задовольняла та логічна дефініція судження, де розкривалося лише формальне відношення між двома поняттями. Така форма мислення, за Кантом, не могла забезпечити процес пізнання. Вона тільки розширювала (пояснювала) наявні поняття згідно з законом виключення протиріччя.

Що ж до процесу утворення нового знання, то він, згідно з Кантом, також здійснюється через судження, але ця здатність судження зовсім відрізняється від попередньої. Суть її полягає в тому, що тут судження виступає носієм логічної функції категорій.

деонтологізувати його — можна, лише звернувшись до аналізу «чистої суб'єктивності», «простої аналітики чистого розсудку».

Проте не можна сказати, що лише обмеженість зовнішньої рефлексії примусила Канта звернутись до критики вирішення проблеми суб'єкта його попередниками. Справа полягала, перш за все, в необхідності створення логічного вчення як методологічної основи мислення наукових понять, що мають характер необхідності і всезагальності. Правда, за допомогою цих принципів здійснюється рефлексивне застосування розсудку в теорії пізнання емпіризму. Але в тому-то й полягає суть кантовського підходу, що він виявив специфіку рівнів (родів) знань, хоч і не без допомоги Д. Юма.

Вказуючи на те, що знання всезагального і необхідного в емпіричній (повсякденній) свідомості не відповідає всезагальності і необхідності в теоретичній (філософській) свідомості (воно відрізняється від теоретичного знання як за своїм змістом, так і за формою), Кант приходить до висновку, що теоретичне мислення має зовсім іншу по відношенню до емпіричного природу: якщо емпіричне мислення досвідне, то теоретичне — апіорне.

Зрозуміло, що ідея апіоризму є наслідком історичної обмеженості гносеологічних поглядів Канта. Зумовлюється вона тим, що досвід, як і до цього, розглядався ним у вигляді психологічної споглядальної діяльності, що, дійсно, неспроможна виявити справжній характер наукових категорій.

Звичайно, ця ідея бере свій початок з гносеології Юма, хоч взагалі вчення про апіорний характер розсудкової діяльності було досить розвинене в раціоналістичних концепціях до нього. Проте Кант не міг запозичити раціоналістичне тлумачення апіоризму по тій причині, що в цій течії, як відмічав ще Юм, розсудкові визначення мають емпіричний характер, що вони відрізняються від чуттєвості лише формою, і тому неправомірно, згідно з Юмом, відривати форму мислення від його чуттєвого змісту в межах емпіричного досвіду, де діяльність розсудку зводиться до оформлення чуттєвих даних у певне знання — «емпірична дедукція». Здійснюється вона на основі принципів, що мають характер «порівняльної всезагальності» і одержуються внаслідок емпіричної індукції, що, в свою чергу, базується на законах внутрішнього чуття, тобто на суб'єктивній необхідності.

Виявивши той факт, що дійсно є такі визначення мислення, які не можна мислити в межах емпіричного досвіду, (а для Юма цей досвід є єдино можливим), Юм приходить до висновку, що їх природа апіорна (тобто вони мають характер об'єктивної необхідності і всезагальності) і до такого знання він ставиться скептично.

Канту імпонувала зовсім не інтерпретація апіоризму його попередником, а тільки ідея апіоризму. В його гносеології апіоризм одержує позитивний кредит, суть якого полягає в тому, що

розсудок, при допомозі категорій, яким властива об'єктивна необхідність, взагалі визначає можливість досвіду. Згідно з Кантом, лише той досвід може забезпечити логіко-пізнавальні запити науки, в якому аналізується саме мислення, встановлюється можливість його пізнавальної здатності.

Ця обставина вимагала виходу за межі суб'єктивності, чого Кант ні в якому разі не міг допустити тому, що в цьому прагненні приховувалась можливість введення мислення у світ ілюзій, тобто мислити речі в собі.

Для того, щоб зберегти суб'єктивізм і в той же час розкрити пізнавальний характер наукового мислення (для Канта це означає реалізувати ідею апіоризму), у нього залишався єдиний вихід: розширити поняття суб'єктивності. Здійснив його Кант через роздвоєння людської індивідуальності ніби на два взаємопов'язаних і взаємообумовлених суб'єкти, дві самосвідомості.

Одна із них — «трансцендентальна синтетична єдність аперцепції» — несе в собі ідею загальнолюдської (а тому об'єктивної) необхідності і тим самим породжує уявлення «я мислю», що має «можливість супроводжувати всі інші уявлення» і є «одним і тим же у всякій свідомості» [3, 191—192]. Оскільки «ця самосвідомість не може супроводжуватись ніякими іншими уявленнями», остільки Кант називає її ще «первинною аперцепцією» [3, 192].

Друга самосвідомість — «емпірична еперцепція» — супроводжує різноманітні, обумовлені чуттями уявлення, що являють собою, за Кантом, матерію мислення. Отже, Кант тільки «підфарбував» психологізм трансценденталізмом. Він не вийшов при аналізі пізнання за межі індивідуалізму. А з того, що суб'єкт пізнання виявився у нього внутрішньо роздвоєним, ще не випливало скільки-небудь позитивне вирішення проблеми, що постала перед логікою. Цим він намагався пов'язати духовний світ суб'єкта пізнання (а пізнає завжди окрема людина, вчений) із загальнолюдською духовною культурою в її цілісності та внутрішній єдності, що виступає логічною визначеністю трансцендентальної самосвідомості у вигляді засвоєних схем і правил, згідно з якими і здійснюється пізнання (міркування).

Спроба показати мислення людини з боку «свідомості взагалі, тобто необхідно» виключно важлива. Тут Кант уперше вказав на обмеженість психологічного суб'єкта у розв'язанні гносеологічних проблем науки і висунув ідею необхідності створення вчення про гносеологічний суб'єкт. У ній прихована глибока здогадка Канта про існування поза людськими індивідуальностями загальної для всіх них, а тому — об'єктивної, самосвідомості, яка є носієм категоріальної єдності і яка, впливаючись у духовний світ людини, надає її мисленню статус необхідності.

Але філософ обмежився постановкою цієї важливої проблеми, тому що розшифрувати цю здогадку — значило повністю спро-

стувати не лише юмовську концепцію суб'єктивізму, але й одночасно поховати всі надії, пов'язані з трансцендентальним ідеалом.

Кант не міг так повестися з Юмом, який «розбудив його від тривалого сну», і на знак вдячності за це, він вимушений був «залишатися» в руслі суб'єктивізму, правда, розширеного до трансценденталізму.

Єдиним заходом у цій обстановці для Канта залишалось пояснити своєю версією можливість апіорної організації досвіду, тобто. відправити своє судно пізнання по традиційному руслі емпіризму, замінивши тільки при цьому капітана та навігаційні засоби.

З цього приводу Фіхте писав, що «якщо його (Канта.— А. Т.) настрій, його здоровий глузд і не був індивідуальний, то таким був його умогляд, який він час від часу виправляв завдяки цьому здоровому глузду» [4, 74].

Поряд з вирішенням феноменологічної сторони тези «я мислю» Кант принципово по-новому ставиться і до інтерпретації логічного змісту цієї тези. При цьому тут він також виходить із висунутих ним феноменологічних ідей: а) ідеї «суб'єктивності», що виникла внаслідок критичного ставлення до попередньої метафізики, тобто онтології (тут безперечний вплив Юма); б) ідеї «апіоризму» як наслідку обмеженості емпіричного мислення і в) ідеї «трансценденталізму», яка виходить з першої і являє собою реакцію мислителя на абсолютизацію психологізму в гносеології.

Едмунду Гуссерлю належать слова про те, що Кант хотів бачити світ у формі понять і законів [1, 281]. Це дійсно так. Однак досягти цього без попередньої критики деяких основних положень все тієї ж метафізики, яку Кант називав ще «догматично-мрійливою допитливістю», він не міг.

Перш за все Кант звернувся до розв'язання питання про межі можливого пізнання, яке могло б витримати критику розуму. І, дійсно, «допитливості» не було меж. Своїми претензіями вона сягала таких речей, які були явно за межовими, у всякому разі для розсудку, що мислить у формі понять (до таких Кант відносив уявлення про душу, про бога, про світ).

За Кантом, цими уявленнями може оперувати людське мислення, але тільки не критичне. Їх можна мислити, але свідомість не володіє такими засобами, за допомогою яких можна було б мислити вказані уявлення як об'єкти пізнання.

Який же світ можна мислити у формі понять? Єдиною, доступною для пізнання матерією, на думку Канта, є відчуття, що попередньо оформляються в «данності» для розсудку за допомогою нижчого ступеня самосвідомості (здатності споглядання). Вони виступають перед розсудком у формі явища, будучи безпосереднім матеріалом мислимості.

Правда, деякі філософи прагнули, говорить Кант, зобразити справу так, ніби вони мислять зовнішній світ. Але такі вчення не витримують критики, тому що в «психологізмі» мислити зовнішній світ — значить «приписувати йому предикати», властиві тільки суб'єкту або «натуралізувати» свідомість, як це роблять мислителі матеріалістичного напрямку.

І те і інше — помилкові погляди. Насправді, який він «сам по собі, цей зовнішній світ,— пише Кант,— я не знаю і мені не потрібно це знати, тому що річ не може виступити переді мною інакше, як у явищі» [3, 325].

Таким чином, об'єктом мислення в кантовській гносеології може бути лише феномен суб'єктивності — явище (в цьому розумінні Кант більш суворо дотримувався ідеалу «психологізму»), до того ж воно виступає перед розсудком уже оформленим як його явище. Тепер цілком зрозуміло, чому, за Кантом, бачити світ — значить вносити в нього свої закони. «Ми повинні,— говорить Кант,— пояснити можливість а ргіогі пізнавати за допомогою категорій усі предмети, які тільки можуть з'являтися нашим відчуттям, і притому не за формою їх споглядання, а з законами їх зв'язку, отже, можливість як би а ргіогі диктувати природі закони і навіть робити її можливою» [3, 210].

Звідси випливає, що єдино можливою метафізикою може бути лише запропонований Кантом варіант «трансцендентальної логіки» і ні в якому разі нею не може бути онтологія.

Оскільки формою зв'язку вищої самосвідомості з чуттєвістю, за Кантом, є судження і оскільки початок судження притаманний вищій формі самосвідомості (трансцендентальному суб'єкту), остільки в цій своїй останній функції (бути органом судження) суб'єкт виступає розсудком.

Згідно з Кантом, застосування розсудку може здійснюватись у двох формах: а) у формі логічної рефлексії (чисте застосування) і б) у формі трансцендентальної рефлексії, яку Кант, подібно Бекону, ще називає *топікою*.

Чисте користування розсудком описується засобами формальної (загальної) логіки, характерною рисою якої є те, що вона встановлює лише «формальні правила всякого використання розсудку», безвідносно до того, на якому рівні мислення «працює» він — емпіричному чи теоретичному.

Суть чистого застосування розсудку зводиться до аналізу вже готових наявних уявлень, що знаходяться всередині самосвідомості, тому судження як форму взаємовідношення між такими уявленнями Кант називає аналітичними. Яка їх особливість? Відомо, що всякий зв'язок між складовими частинами судження виступає в суб'єктивно-предикатній формі. Однак особливістю взаємозв'язку в даному виді судження є необхідність мислити все те в предикаті, що мислиться в суб'єкті.

До речі, подібної теорії судження дотримувались і на ній

зупинились попередники Канта. Це, власне, і обумовлює незаперечність принципу несуперечливості. Ось чому, пише Кант, якщо аналітичне судження — стверджувальне, то «я приписую поняттю те, що вже мислилося в ньому», але в тому випадку, коли «судження повинне бути заперечним, я виключаю із поняття тільки те, що протилежне йому» [3, 232].

На думку філософа, така форма зв'язку між компонентами в судженні не може бути формою пізнання (хоч вона і формоутворює вивідне знання), оскільки тут відволікаються від всякого змісту знання, тобто відношення їх до предмета.

Звідси й бере свій початок розчленування логічного вчення на формальну (загальну) і змістовну логіку, яке взагалі мало прогресивне значення. Шляхом такого розмежування Канту вдалось накреслити контури майбутньої логічної науки, яка повинна була розвиватись як у напрямі дослідження форм мислення (формальна логіка, що втратила в інтерпретації Канта філософський, гносеологічний смисл), так і в напрямі створення нової змістовної логіки як теорії пізнання (до цього зводився трансцендентальний ідеал Канта).

Згідно з Кантом, завдання трансцендентальної логіки — виробити такий схематизм уживання розсудку, за допомогою якого можна було б мислити самі речі. А це принципово інша, на відміну від попередніх, проблематика.

Кант указує, що коли ми мислимо тільки поняття про річ (формальне вживання розсудку), то ми просто «відвертаємося від багатьох необхідних умов її споглядання», однак, продовжує він, звідси ще не слід робити передчасних висновків, що «те, від чого відвертаємося, зовсім не існує, а речі приписують лише те, що міститься в її понятті» [3, 328]. І якщо мислимість понять виходить з положення про тотожність нерозрізногого, то це ще не значить, на думку Канта, що за допомогою цього положення можна мислити речі. Коли мислять речі, вказує він, то враховують усі необхідні умови споглядання, і в такому випадку ясно, що положення про тотожність нерозрізногого тут не витримує критики, тому що споглядання якраз підказує зворотнє: його реальності не можуть не бути не суперечливими. «Логічно, — пише Кант, — поняття можуть порівнюватися без виявлення того, куди відносяться їх об'єкти, чи є вони ноумени для розсудку чи феномени для чуттєвості. Але якщо ми хочемо приступити з цими поняттями до предмета, то нам перш за все необхідна трансцендентальна рефлексія, щоб визначити, об'єктами якої пізнавальної здібності повинні бути ці предмети — чистого розсудку чи чуттєвості» [3, 320].

Трансцендентальна рефлексія (міркування), в якій розкривається суть пізнавальної («спонтанної», за виразом Канта) діяльності розсудку, також виступає у формі судження, але такого судження, яке перш за все, є визначенням.

Тут у суб'єктивно-предикатній формі розгортається не зв'язок уже реалізованих понять як складових частин судження, а зв'язок між суб'єктом і об'єктом (пізнавальне відношення), який являє собою в трансцендентальній логічній версії Канта процес підведення під категоріальну єдність (трансцендентальний суб'єкт) даних чуттєвості (об'єкт). Внаслідок такої дії розсудку і визначаються (стають зрозумілими) категорії, тобто вони одержують, за Кантом, об'єктивну значимість. Звідси виходить, що категорії, зумовлюючи організацію емпіричного змісту в логічну форму по принципу необхідного і всезагального зв'язку, самі по собі залишаються невизначеними як такі, без «спонтанного» вживання розсудку.

Судження, що виконують цю логічну функцію категорій, Кант назвав «синтетичними судженнями «а ргіогі». Як вони можливі? Яким чином відбувається зв'язок між суб'єктом і об'єктом і що є критерієм цього зв'язку?

На ці питання Кант відповідає, аналізуючи одне з математичних положень (а для нього всі математичні судження суть синтетичні): $7+5=12$. «На перший погляд,— говорить він,— здається, що положення $7+5=12$ чисто аналітичне судження, яке впливає по закону протиріччя із поняття суми семи і п'яти [3, 114].

Насправді ж, цей закон не може виступати в даному разі логічною умовою мислення, тому що тут відсутня тотожність між суб'єктом і предикатом. У цьому судженні ні в уявленні про п'ять, ні в уявленні про сім зовсім не мислиться уявлення дванадцяти, так само, як в уявленні дванадцяти не мислиться сума із семи і п'яти.

Але для мислення вказаного положення у Канта залишається ще можливість синтетичної дії розсудку. Суть її полягає в тому, що розсудок мислить предмет через споглядання, тому що сам він, на думку філософа, не споглядає, Кант стверджує, що у нас є тільки «чуттєве споглядання, а інших споглядань у нас немає» [3, 304]. А щоб одержати знання, розсудок пронизує чуттєвість своїм «духом», як би схематизує її в свою визначеність, або як ще висловлюється Кант, «модифікує» чуттєве пізнання*.

У чому ж точки зіткнення і прилягання чуттєвості і розсудку? Адже, за Кантом, «чисті розсудкові поняття зовсім не однорідні

* Смысл цієї «модифікації» полягає в тому, що чуттєвість як засіб споглядання, оскільки вона визначена з боку мислення, виступає у функції здатності уявлення. При цьому чисте споглядання, будучи безпосередньо визначеністю категоріальної єдності, одночасно є і чистою здатністю уявлення.

До речі, така діяльність душі дозволяє, за Кантом, мислити поняття без обмеження «яким-небудь окремим образом, що дається досвідом». Що ж до емпіричного споглядання, то воно, визначаючись також категоріальною єдністю через схематизм чистого споглядання, виступає емпіричною здатністю уявлення.

з емпіричними (і взагалі з чуттєвими) спогляданнями, і їх ніколи не можна зустріти в жодному спогляданні» [3, 220—221] (ту? Кант повністю поділяє погляд Юма). Кант приходить до висновку, що для зв'язку логічних визначеностей суб'єкта мислення і суб'єкта споглядання «повинно існувати щось третє, однорідне, з одного боку, з категоріями, а, з другого, з явищами і яке сприяє застосуванню категорій до явищ» [3, 221].

Цим «вмістилищем усіх наших уявлень взагалі» виявляється у рефлексії Канта *внутрішнє чуття* (Яку добру послугу в цьому зробив для нього Локк!) з властивою йому апіорною визначеністю — «трансцендентальним часовим визначенням», яке, в свою чергу, надає йому функцію здатності уявлення.

Ця визначеність внутрішнього чуття, стверджує Кант, однорідна з категорією, оскільки вона має загальний характер і спирається на апіорне правило [3, 221]. З другого боку, «трансцендентальна часова визначеність однорідна з явищем», оскільки час, поряд з простором, є також і формальним принципом зовнішнього споглядання, де вони як «просторово-часовий континуум» виступають логічною умовою «синтезу охоплювання», що виражається у формі уявлення різноманітного.

Причому, характерним у кантовському вченні про рефлексію, зокрема, при аналізі здатності зовнішнього уявлення, є те, що одне з цих понять (простір) «стосується власне споглядання об'єкта, а друге (час.— А. Т.) стану, головним чином — «стану уявлень» [2, 407]. Звідси видно, продовжує Кант, що «простір застосовується навіть до поняття самого часу як прообраз... А поняття часу більш близьке до всезагального поняття, поняття розуму, тому що охоплює своїми відношеннями взагалі все, а саме простір і, крім того, акциденції, які не знаходяться в відношеннях простору, такими є мислі духа» [2, 407].

Така загальна трансцендентальна схема, що обумовлює можливість апіорних синтетичних суджень. Дотримуючись її, можна легко підібрати ключ до пояснення будь-якого положення, що має синтетичний характер.

Власне, так і зробив Кант, аналізуючи попереднє арифметичне положення. Довівши, що при допомозі розчленування одних лише понять семи і п'яти не можна ще мислити поняття дванадцяти, Кант приходить до висновку, що мислити положення $7+5=12$ можна тільки шляхом міркування, тобто такої арифметичної дії розсудку, яка являє собою поступове додавання однієї одиниці до другої. Цю дію Кант назвав рахуванням.

Згідно з Кантом, умовою процесу рахування є уявлення чистого часу, а умовою того, що рахується (пальців, що нам показують, кістяшок рахівниці, чи паличок і точок) — чисте уявлення простору. Що ж до методологічної основи рахування, то нею, на думку Канта, є чисте розсудкове поняття кількості, яке, схематизуючись у здатності уявлення як число, в свою чергу,

логічно забезпечує можливість «синтезу різноманітного змісту однорідного споглядання взагалі» (в даному випадку — одиниць) шляхом перетворення здатності зовнішнього споглядання в здатність емпіричного уявлення через «умову сприйнятливості нашої душі», тобто образ як репродуковану форму «чистої схеми». При цьому під чистим образом усіх величин для зовнішнього чуття Кант розуміє простір, а чистим образом «усіх предметів від чуттів взагалі» у нього виступає уявлення часу.

Отже, виходить, що пізнавальне відношення між суб'єктом і об'єктом (у кантовському розумінні — між здатністю мислити і здатністю споглядати) настраюється в трансцендентальній рефлексії Канта своєрідним «логічним ментором», що виражає направленість зв'язку: *категорія — схема — образ*.

Він указує на те, що тільки виходячи з цієї «настройки» і можна довести (зрозуміти, визначити) реальність категорій, які з боку суб'єкта мислення схематизують здатність уявлення, надаючи їй форми необхідності (дедуктивний процес), а чуттєвість *проявляє* категорії у їх випадковій і одиничній визначеності (індуктивний процес).

Таким чином, наприклад, категорія «субстанція» мислиться як реальність лише остільки, оскільки вона схематизується в здатність чистого уявлення і одночасно подається в ньому з боку зовнішнього чуття (кантовське розуміння єдності форми і змісту). Наслідком такого синтезу є «постійність реального в часі». Подібним до цього є синтез категорії причинності, результат якого виступає як «послідовність різноманітного» [3, 225].

Визначення вказаних категорій відповідно як «постійності» і «послідовності» говорить про те, що тут діяльність розсудку здійснювалась на основі закону «трансцендентального часового визначення» як логічної умови можливості синтетичних суджень, який, у свою чергу, є прообразом більш конкретної і «абсолютно першої» просторової «данності» зовнішнього чуття, що виступає у формі уявлень різноманітного. Вони вказують на те, що одне і те ж явище в один і той же час має різне просторове розміщення, а тому, стверджує Кант, воно не може мислитись засобами логічної рефлексії, яка, як відомо, вирішує усі питання через порівняння понять [3, 316].

Помилка Лейбніца тут, на думку Канта, полягає в тому, що він явища приймав за «речі в собі, тобто за предмети чистого розсудку... а в такому випадку, звичайно, не можна було заперечити його принципу тотожності нерозрізнимого» [3, 316]. «Звичайно, — пише Кант, — якщо я знаю краплю води як річ у собі по всіх її внутрішніх визначеннях, то я не можу вважати її відмінною від іншої краплі, якщо поняття першої краплі як ціле тотожне з поняттям іншої. Але якщо крапля є явище в просторі, то вона має місце не тільки в розсудку (серед понять), а й у чуттєвому зовнішньому спогляданні (в просторі), і тут фізичні

місця цілком байдужі до внутрішніх визначень речей, і місце може зайняти річ, цілком подібна і рівна іншій речі, що знаходиться в місці, якби навіть ця річ в такій же мірі відрізнялась за своїми внутрішніми властивостями. Розрізнення за місцем у просторі допускає вже само по собі, без усяких інших умов, не тільки можливими, але й необхідними множинність та різність предметів як явищ.

Отже, уявний закон Лейбніца не є законом природи, а тільки аналітичним правилом для порівняння речей за допомогою одних лише понять» [3, 321—322].

Особливість трансцендентальної рефлексії, яку намагався схопити Кант у приведеному висловлюванні і яка полягає в тому, щоб не мислити поняття про речі, а мислити їх місце, «в спогляданні, де тільки і можуть даватись предмети» [3, 321], власне, і визначає суть кантовського варіанту логіки як теорії пізнання.

Схема такого міркування (рефлексії) на відміну від психологічної особливості міркування зводиться до такого: категорія пізнає себе в здатності уявлення, яке з боку мислення одержує форму необхідності, тобто той порядок, у якому сприймаються і пізнаються явища, а з боку чуттєвості — зміст, який також детермінується самою категорією, але завдяки йому вона одержує об'єктивну значимість.

У Канта, крім схематизму пізнавальної діяльності розсудку, є ще таблиця основоположень, тобто правил об'єктивного застосування категорій. Варто лише підкреслити, що тут Кант ще більше наголошує на тому, що категорії виступають принципами, які мають значення як універсальних законів природи, так і загальних законів пізнання, і показує, яким чином вони формують синтетичні судження в наукове знання. Однак, він лише поставив проблему, а розв'язати її не зміг через обмеженість своїх вихідних ґносеологічних позицій, об які розбивались усі його прогресивні прагнення.

Головною перешкодою на шляху плідних починань Канта є суб'єктивізм. Тому замість тлумачення процесу пізнання як пояснення світу в «трансцендентальній логіці» Канта воно перетворилось у дослідження «інструменту» побудови міркування, що має ґносеологічний (трансцендентальний) смисл. Іншої теорії мислення, крім учення про міркування (в межах «індивідуальної суб'єктивності»), Кант не міг передбачити.

Негативну роль у логічному ученні Канта відіграли ідеї априоризму і трансценденталізму. Виходячи з них, Кант спотворює дійсну природу і роль категорій у пізнанні. В його логічній концепції категорії виступають «чистими», беззмістовними формами, за допомогою яких «трансцендентальна аперцепція» «просвічує» чуттєву різноманітність через призму всезагального і необхідного, і, цим самим, визначає категорії.

Така інтерпретація пояснюється тим, що Кант бачив у категоріях лише форми мислення. Категорії самі по собі, пише він, — «зовсім не знання, а тільки форми мислення, для того, щоб із даних споглядання породжувати знання» [3, 296]. Але насправді, оскільки в категоріях відображаються найбільш загальні і необхідні зв'язки і відношення предметів об'єктивної дійсності, оскільки вони виступають змістовними, тобто визначеними формами.

На цю особливість категоріальної єдності звернув особливу увагу Гегель. Тому з його іменем і пов'язаний дальший прогрес логічних досліджень, розвиток логіки як науки про мислення, а не тільки міркування.

Краткое содержание

В статье сделана попытка объяснить особенность кантовского варианта содержательной логики, разработанного в его учении о «трансцендентальной рефлексии». Анализ этого учения показывает, что положительным является обращение Канта к исследованию синтеза знания на основе категорий как форм мышления. Однако историческая ограниченность его гносеологических взглядов (субъективизм) обусловила тот факт, что анализ мышления, как и в предыдущих логических концепциях, по-прежнему сводился к проблеме размышления, с тем только отличием, что если в них размышление истолковывалось в психологическом плане, то Кант попытался вскрыть гносеологическую особенность его. Правда, поскольку эту идею он реализовал на основе априоризма и трансцендентализма, то и в этом случае не обошлось без превратностей. Так, категории как формы организации логической связи между мыслями выступали у Канта «чистыми», бессодержательными формами и только благодаря тому, что под них подводилось чувственное содержание, они определялись как такие, которые имеют характер логической всеобщности и необходимости. В действительности же, категории, поскольку они отражают наиболее общие и необходимые связи и отношения предметов объективного мира, являются содержательными, то есть определенными.

Эта особенность категориального единства требовала совершенно иной теории мышления. Первая попытка мыслить категории как всеобщие формы знания связана с именем Гегеля.

ЛІТЕРАТУРА

1. Husserl Ed., *Erste philosophie* (1923—1924), Bd. VII, Haag, 1956.
2. И. Кант, Сочинения, т. 2, М., «Мысль», 1964.
3. И. Кант, Сочинения, т. 3, М., «Мысль», 1964.
4. И. Г. Фихте, Ясное, как солнце, сообщение широкой публике о подлинной сущности новейшей философии, М., Соцэкгиз, 1937.
5. В. І. Шинкарук, До питання про історичний генезис діалектичної логіки як науки, зб. «Логіка і методологія науки», К., 1964.

РЕВОЛЮЦІЙНА ДЕМОКРАТІЯ ГВІНЕЇ ТА МАЛІ

Останнім часом все могутнішим стає національно-визвольний рух, зазнали краху найбільші колоніальні імперії, на політичній карті світу на місцях колишніх колоній виникло близько 70 суверенних держав. Але для нашої епохи характерні не лише національно-визвольні революції, але й нові їх завдання і рушійні сили.

При сучасній розстановці сил на світовій арені, в умовах загнивання імперіалізму і переможного поступу соціалізму, національно-визвольний рух став органічною частиною єдиного всесвітньо-історичного процесу революційного переходу від капіталізму до соціалізму.

Спираючись на підтримку з боку могутнього соціалістичного табору і світового пролетаріату, народи колишніх колоній мають нині реальну можливість не обмежуватись завоюванням формальної незалежності і буржуазно-демократичних свобод. Життя владно вимагає від цих народів вибору найкращих шляхів прогресивного розвитку, таких соціальних та економічних перетворень, які неможливі за капіталізму і створюють передумови для поступового переходу до соціалізму.

Історія повністю підтвердила передбачення В. І. Леніна, що «в грядущих вирішальних боях світової революції рух більшості населення земної кулі, спочатку спрямований на національне визволення, обернеться проти капіталізму і імперіалізму» [4, 444].

До некапіталістичного шляху розвитку народи колишніх колоній приваблює притягальна сила соціалістичних ідей, досвід СРСР та інших країн соціалістичної системи. Саме тому «народи все рішучіше зв'язують перспективи повної перемоги національно-визвольної революції, ліквідації вікової відсталості і поліпшення умов життя з некапіталістичним шляхом розвитку» [6, 6].

Історія останніх десятиліть незаперечно довела, що в нинішній міжнародній обстановці на некапіталістичний шлях розвитку можуть переходити і ті молоді держави з числа колишніх колоній, де пролетаріат ще нечисленний і не може очолити національно-визвольної боротьби. У таких країнах революційні

перетворення здійснюються блоком патріотичних, антиімперіалістичних, антифеодальних сил, що згуртувалися у ході вільної боротьби. Цей блок очолюють революційні демократи. Вони уважно вивчають досвід і досягнення народів соціалістичного табору і все глибше переконуються, що для народів, які звільнилися, єдиним виходом з жебрацтва та відсталості є лише шлях соціалізму.

Керівна роль революційної демократії особливо виразно проявляється в Малі та Гвінеї. У цих країнах перехід на некапіталістичний шлях розвитку полегшується тим, що тут ще не завершився процес формування класів, особливо тих, що зацікавлені у розвитку капіталістичних відносин і здатні розвивати їх у широкому масштабі.

Дати чітку класифікацію суспільства Гвінеї та Малі надзвичайно важко. В країнах збереглися елементи майже всіх досоціалістичних укладів. Серед селянства існують пережитки первісного суспільства, елементарні форми феодалізму, які в ряді випадків перейшли вже до розвинутого феодалізму, а також елементи патріархального рабства. Дуже незначна питома вага класів капіталістичного способу виробництва — буржуазії та пролетаріату. Таким чином, у Гвінеї та Малі переважають селяни, напівпролетарські маси, міська біднота. За своїми соціальними та політичними зв'язками, за своїми настроями до них приєднуються демократична інтелігенція, революційне офіцерство, студентство. Ці верстви і становлять соціальну опору сил, які виступають за соціалізм. Очолює ці сили інтелігенція. Слабкість робітничого класу та національної буржуазії призвела до того, що саме із середовища інтелігенції вийшли професіональні політичні діячі, які в колоніях та напівколоніях стали носіями ідей націоналізму та антиімперіалізму. Вони стали засновниками перших патріотичних організацій. Досить нагадати про перший, конгрес африканських представників, що відбувся у 1946 р. у Бамако, на якому організаційно оформилось Демократичне об'єднання Африки. Програма діяльності об'єднання мала антиімперіалістичну спрямованість і свідчила про силу і зрілість африканського руху.

Однак перші ж серйозні випробування штовхнули частину лідерів об'єднання на співробітництво з колонізаторами. Це були люди, зв'язані з феодальними елементами, верхівкою буржуазії, які не наважувались спиратись на народні маси. Отже, інтелігенцію не можна розглядати як монолітний, з єдиною ідеологією суспільний прошарок. Кожна з груп інтелігенції набирала сил у класу, який її виховав, а через це, як правило, виражала ідеї та прагнення саме цього класу. Частина інтелігенції, яка не пішла на змову з колонізаторами, стала основою антиімперіалістичних, антифеодальних, антикапіталістичних сил. На своє озброєння вони беруть нову ідеологію, намагаються революційними

методами здійснити загальнодемократичну програму суспільних перетворень. Саме таке завдання ставлять перед собою революційні демократи Малі та Гвінеї, які стали в цих країнах провідною політичною силою.

Незважаючи на складне переплетіння соціальних сил, які беруть участь у національно-визвольній революції і будівництві нової держави, цей революційний рух, як і будь-який інший, має свою ідеологію, ідеали і гасла.

Перш за все самою революцією заперечується колоніальний гніт, життя, яке стало нестерпним, несправедливість, проти якої повстали розум і совість народу. Правда, причини того, що заперечується, для більшості залишаються незрозумілими, пізнаються вони поступово, у ході революції.

Одночасно із запереченням колоніалізму національно-визвольна революція утверджує позитивні ідеали, які стають по суті немарксистськими концепціями соціалізму. У Гвінеї та Малі в таких концепціях елементи наукового соціалізму поєднуються з дрібнобуржуазними, релігійними та іншими ідеями.

Позитивною стороною цих соціалістичних теорій, що, безперечно, обумовлено впливом марксистсько-ленінського вчення, є те, що знищення експлуатації, розвиток виробничих сил, економічний прогрес пов'язуються в них із зміною відносин власності і, що особливо слід підкреслити, зміною, пов'язаною з розширенням колективної і суспільної власності.

«Обрати соціалістичний шлях розвитку — це значить передати трудящим засоби виробництва, зробити трудящих господарями виробництва», — говорить президент республіки Малі Модібо Кейта [68, 194]. Після усупільнення засобів виробництва головним завданням стає боротьба проти людських недоліків, які з'явилися в результаті існуючої на протязі десятиліть системи пригнічення людської гідності.

Революційні демократи добре усвідомили, що лише ліквідація приватної власності на основні засоби виробництва, заміна її суспільною власністю усуне основу для експлуатації людини людиною, зніме перешкоди на шляху революційного розвитку продуктивних сил.

Необхідно відзначити, що практичні перетворення, які відбуваються у Гвінеї і Малі під прапором соціалізму національного типу, сприяють соціальному прогресові. Створення державної промисловості, розвиток сільського господарства на базі кооперування, встановлення монополії зовнішньої торгівлі тощо — все це створює передумови для дальшого розвитку на шляху до соціалізму.

Знайомство з поглядами ідеологів Гвінеї та Малі, які стали на шлях самостійного розвитку, свідчить про те, що вони не являють собою певної чіткої теоретичної системи. Це еkleктичні теорії, в яких зібрані різні погляди, різні вчення різних часів.

Відчувається, що на формування поглядів революційних демократів певний вплив справили і вчення про суспільство матеріалістів XVIII ст., і гандізм, і революційний демократизм Сунь Ят-сена, і дрібнобуржуазний соціалізм, і марксистська теорія.

Головною причиною того, що революційним демократам Гвінеї та Малі характерні «перехідні, мішані, еклектичні погляди між дрібнобуржуазним і пролетарським соціалізмом» є відсталість цих країн. В свій час В. І. Ленін саме відсталістю Росії пояснював «...велику тривкість у нашій країні різних відсталих вчень соціалізму» [2, 393].

У розв'язанні найважливіших питань марксистської теорії лідери Гвінейської республіки та республіки Малі займають особливу позицію. Це стосується перш за все таких проблем, як диктатура пролетаріату, класова боротьба, релігія.

Президент Гвінейської республіки Секу Туре визначив свою «особливу позицію» так: «Очевидно, деякі марксистські концепції відповідають сучасним умовам Африки, але не менш очевидно, що Африка повинна знайти свої власні революційні принципи» [11].

Вказує на необхідність критично ставитись до наукового соціалізму і президент Малі Модібо Кейта. «Ми намагаємось,— підкреслює він,— виявити в ньому ті цінності, які б йшли на користь позитивній Малійській дійсності з урахуванням нашого темпераменту, нашої культури, нашої спадщини містицизму» [8].

Корінну перебудову, яка повинна відбутися в суспільстві, Секу Туре, Модібо Кейта та інші ідеологи цих країн розуміють «як відновлення національної самобутності народу, і саме це завдання повинно лежати в основі революційного руху» [12, 8]. Самобутність ця в першу чергу проявляється в тому, що «на щастя, суспільство Гвінеї не поділяється на соціальні класи, основні інтереси яких протилежні» [12, 103].

Член політбюро партії Суданський Союз (Малі) Мадейра Кейта вважає, що специфіка класів африканського суспільства в тому, що вони не представляють певних економічних інтересів. «Класова диференціація в Африці,— на його думку,— виникає не в результаті різниці інтересів (економічних) і тим більше не в результаті суперечностей між різними інтересами» [10].

Всі ці тези про «африканську індивідуальність», самобутність і виключність африканців входять до концепції панафриканізму. Належність африканців до одного континенту, їх загальна зацікавленість у знищенні гніту імперіалізму, визнання того, що саме африканцям треба буде внести свій особливий вклад у розвиток людського суспільства — ось що висувається на перший план; при цьому зовсім не береться до уваги, що між африканським капіталістом і африканським робітником, африканським поміщиком і африканським селянином не можна по-

ставити знак рівності: у них різні погляди і різні кінцеві цілі. До уваги береться не нерівність, що зумовлена антагонізмом між класами всередині нації, а нерівність, яка породжується розподілом світу на багаті нації і нації — пролетарії. Це вже одне з провідних положень африканського соціалізму (дрібнобуржуазного по своїй суті) Л. Сенгора, який вважає, що антинауково було б обмежуватись повторенням вчення Карла Маркса, для чого штучно викликати класову боротьбу там, де немає класів (тобто в Африці). На цій основі і робиться висновок, що соціалізм можна побудувати без «своїх» капіталістів і не маючи «свого» пролетаріату, спираючись лише на свої національні кадри.

З думкою про те, що соціалізм можна побудувати без власного пролетаріату можна було б погодитись, якби визнавалась керівна роль міжнародного пролетаріату у революційних перетвореннях в країні, або керівна роль робітничого класу сусідньої соціалістичної країни, класу, який би здійснював свою гегемонію за посередництва національних революційних партій. Досить нагадати, що в Росії епохи домонополістичного капіталу революційні демократи також ставили питання про некапіталістичний шлях розвитку своєї країни. Але основоположники наукового комунізму перетворення такої можливості в дійсність обумовлювали переможною пролетарською революцією на Заході. Тільки ця революція могла створити російському селянинові необхідні умови для переходу до соціалізму [1].

Разом з тим слід відзначити, що останнім часом у виступах ідеологів революційної демократії Гвінеї та Малі спостерігається значне зрушення в бік марксизму. Досить нагадати, що на Конгресі гвінейської молоді Секу Туре підкреслив, що найнадійнішим союзником революційної гвінейської молоді є гвінейський та міжнародний пролетаріат. Саме робітничий клас, який відіграватиме все більш вагомую роль у житті Гвінеї, стане фундаментом некапіталістичного розвитку, шляхом якого йде країна.

Для теорій сучасної революційної демократії характерне прагнення поєднати соціалістичний ідеал з релігійними традиціями, тим самим зробити їх більш привабливими для всіх верств населення і особливо селянства. Питання про несумісність соціалізму і релігії не тільки не ставиться, а навпаки, робиться спроба довести, що немає нічого ближчого до соціалістичних ідей, ніж релігія. Адже вона проповідує важливі принципи, зокрема такі, що багаті повинні віддавати своє багатство бідним, ділитися з ними своїми прибутками, полегшувати страждання інших. І нарешті, якби «релігія була інструментом пригнічення і панування, якби вона служила інтересам колоніальної системи, або в далекому минулому була б зброєю феодалізму, діяла б, мов отрута і закликала до покори, тоді боротьба проти релігії була б

виправданою» [9, 88]. Ці висновки робляться під впливом реакційної, науково неспроможної теорії негрітюд — особливої духовної культури африканців, специфіка якої ніби в тому, що вона нерозривно зв'язана з релігією. По суті всі ці твердження про особливі, неповторні особливості духовної культури і релігії, характерні для всіх людей чорної раси, являють собою «чорний расизм», зв'язаний з вірою у виключність релігії африканських народів.

На певному етапі розвитку африканської інтелігенції ця теорія імпонувала більшості її представників. Останнім часом прогресивні діячі країн Африки все сміливіше виступають проти теорії виключності африканської культури. Але зв'язок з релігією відчувається в ідеології революційної демократії і нині.

Враховуючи той факт, що основна маса населення цих країн — селянство, виховане в релігійному дусі, звичайно, з тактичних міркувань не варто в програмах заявляти про свій атеїзм, тому що це може привести, як відзначав В. І. Ленін до «... роздроблення сил дійсно революційної, економічної і політичної боротьби» [3, 67]. Але ототожнювати соціалізм і релігію, доводити, що в Африці релігія ніколи не була інструментом пригнічення тощо — це значить допускати буржуазну обмеженість, забувати про природу релігії, про те, що гніт релігії над людством є продукт і відбиття економічного гніту в суспільстві.

Для уявлень теоретиків революційної демократії про ідеали соціалізму характерний утопізм. Вони, наприклад, визнають наявність соціальної нерівності у суспільстві молодих незалежних країн. Але для ліквідації її вони пропонують «свої» шляхи. Її необхідно і можливо ліквідувати «...шляхом добровільної згоди тих, кого можна розглядати як найбільш привілейовану частину... суспільства, тобто чиновників, торговців, ремісників — всіх тих, чий рівень життя значно перевищує середній рівень» [8, 89]. На противагу марксистській теорії класової боротьби в даному випадку на озброєння береться важливий принцип гандізму — проповідь класового миру, так звана теорія опіки, згідно з якою поміщики і капіталісти повинні піклуватись про селян і робітників, опікати їх. Зрештою начебто буде досягнуто ідеального становища, абсолютної рівності членів суспільства.

Але життя розбиває утопічні ілюзії ідеологів національно-визвольних революцій. Їх безпідставність наочно підтверджується підривною діяльністю реакційної буржуазії, яка безперечно плете з допомогою імперіалістів тенета антинародних, антиурядових змов у країнах, що обрали некапіталістичний шлях розвитку. Досить нагадати про реакційний військовий переворот у Гані, про ряд антинародних змов у Гвінеї, про змову «мусульманських братів» в ОАР та ін. І зовсім не випадково головний редактор газети «Хоройя» (Гвінея) Фодє Берете у ко-

респонденції «Шлях революції» підкреслює: «Визначальним фактором боротьби нашого народу є нині класова боротьба» [7].

Незважаючи на обмеженість, на недостатню науковість теорій революційних демократів африканських країн, які обрали некапіталістичний шлях розвитку, їх боротьба за глибокі соціальні перетворення, за зміцнення державності, за викорінювання колоніальної спадщини, має велике прогресивне значення. На XXIII з'їзді КПРС відзначалось, що «у таких країнах, як Об'єднана Арабська Республіка, Алжир, Малі, Гвінея, Конго (Браззавіль), Бірма здійснені серйозні соціальні перетворення» і «революційна творчість народів, які проголосили своєю метою будівництво соціалізму, вносить своєрідність у форми руху по шляху соціального прогресу» [5, 22].

Зростання національних робітничих кадрів в країнах, що стали на некапіталістичний шлях, весь хід і досвід будівництва нового життя, їх тісні зв'язки з світовою соціалістичною системою неминуче впливатимуть на революційних демократів, які керують цими країнами, крок за кроком підніматимуть їх ідеологію до висот наукового соціалізму. А цей факт у свою чергу значно сприятиме дальшим успіхам цих країн на шляху до соціалізму.

Краткое содержание

В настоящее время перспективы полной победы национально-освободительной революции все решительнее связываются с некапиталистическим путем развития. Отсутствие индустриального пролетариата в бывших колониях приводит к тому, что глашатаем социалистических идей в ряде стран, вдохновителем и руководителем процесса перехода на некапиталистический путь развития становится революционная демократия. Ведущая роль революционной демократии особенно отчетливо проявляется в Гвинее и Мали. Тенденции к некапиталистическому развитию в этих странах вытекают из социальной структуры общества, сложившейся к началу национально-освободительной революции. Уже в процессе революции создаются свои положительные идеалы,носящие явно выраженную социалистическую окраску.

Однако для этих социалистических идеалов революционных демократов характерна эклектичность, смешение в них элементов учений разных времен. Несмотря на ограниченность, на недостаточную научность этих теорий, они играют определенную положительную роль. Рост национальных рабочих кадров, сотрудничество со странами мировой социалистической системы будут способствовать эволюции существующих теорий, шаг за шагом нынешняя идеология революционных демократов будет подниматься до уровня научного социализма.

ЛІТЕРАТУРА

1. К. Маркс і Ф. Енгельс, Листування з російськими політичними діячами. Держполітвидав УРСР, К., 1953.
2. В. І. Ленін, Твори, т. 9.
3. В. І. Ленін, Твори, т. 10.

4. В. І. Ленін, Твори, т. 32.
5. Л. І. Брежнєв, Звітна доповідь Центрального Комітету КПРС XXIII з'їздові Комуністичної партії Радянського Союзу, К., Політвидав України, 1966.
6. Резолюція XXIII з'їзду КПРС на звітну доповідь ЦК КПРС, К., Політвидав України, 1966.
7. «Правда», 14 ноября 1966 г.
8. «Jeune Afrique», 8 mai 1966.
9. Модибо Кейта, Речи и выступления. Изд. «Прогресс», М., 1964.
10. Presence africaine, 1960, N 30.
11. Presence africaine, 1962, I-er trimestre.
12. Секу Туре, Независимая Гвинея. Статьи и речи. Госполитиздат, М., 1960.

УЧЕННЯ І. М. СЕЧЕНОВА ПРО РЕФЛЕКТОРНУ ДІЯЛЬНІСТЬ ГОЛОВНОГО МОЗКУ І КІБЕРНЕТИЧНІ ІДЕЇ СУЧАСНОЇ ФІЗІОЛОГІЇ ВИЩОЇ НЕРВОВОЇ ДІЯЛЬНОСТІ

В останні десятиріччя у фізіології вищої нервової діяльності відбувається швидке оновлення наукових уявлень, що пов'язано з впровадженням електронних методів дослідження, використанням новітньої аналітичної техніки, широким застосуванням керуючих приладів. Важливу роль у цьому перетворенні відіграє кібернетика. Вона все активніше проникає в різноманітні галузі знання, зокрема у фізіологію.

Кібернетика поставила заманливу мету: пояснити на математичному рівні закони діяльності головного мозку і використати ці закони для керування його процесами, для моделювання діяльності мозку людини. На підставі принципів, прийнятих у кібернетиці, сформульована найбільш поширена в наш час гіпотеза будови мозку як кібернетичного приладу, що автоматично пристосовує організм до умов зовнішнього і внутрішнього середовища, які безперервно змінюються.

Фізіологія давно і уважно займається дослідженням діяльності головного мозку, напружено вивчає процеси, що відбуваються в нервовій системі людини при різноманітних умовах та ритмах роботи.

Постає питання про спільність теоретичних висновків і методологічних принципів фізіології вищої нервової діяльності та кібернетики. Не випадково, говорячи про вчених, які створювали теоретичну базу кібернетики, Н. Віннер — творець цієї науки — назвав ім'я І. П. Павлова в одному ряду з іменами У. Гіббса, А. М. Колмогорова, К. Шеннона: біля колиски нової науки разом з математиком і інженером був фізіолог.

Перші принципи наукові узагальнення про об'єктивні закони діяльності головного мозку зробив батько російської фізіології І. М. Сеченов; дослідження та ідеї Сеченова про роль центральної нервової системи в життєдіяльності організму можна вважати тією об'єктивною передумовою і, можливо, тим першим ступенем, що в своєму розвитку привів до найважливіших висновків кібернетики.

На підтвердження цієї думки наведемо деякі порівняння та аналогії. Почнемо з короткої характеристики біологічних та

кібернетичних систем. Електронні універсальні обчислювальні машини та живі організми є складними динамічними системами. Перші — створені руками і розумом людини, другі — є результатом тривалої еволюції природи; вони є прототипом кібернетичних систем. Отже, ці два види динамічних систем повинні мати деякі спільні ознаки.

Що ж між ними спільного?

І біологічні, і кібернетичні системи діють в умовах зовнішнього середовища, що постійно змінюється. Стосунки системи і зовнішнього середовища дуже важливі, тому вони уважно вивчаються всім комплексом природничих наук. Системи здатні не лише сприймати дії зовнішнього середовища, але й з свого боку впливати на нього.

Взаємодія з оточуючим середовищем є загальною властивістю і біологічних, і штучних кібернетичних систем. Визнання такої взаємодії є загальним і, причому, найважливішим методологічним принципом і біологічних наук, і сучасної кібернетики. В історії природознавства проблема взаємодії організму і середовища періодично ставала об'єктом гострих дискусій.

Протягом усієї наукової діяльності Сеченов приділяв серйозну увагу цій важливій біологічній проблемі і вніс значний вклад у матеріалістичну розробку питання про роль умов існування в походженні і розвитку органічних форм. В основу рефлекторної теорії, створеної Сеченовим, ліг матеріалістичний принцип взаємодії організму з умовами його існування, — принцип, що органічно пов'язаний із визнанням застосування до живої природи закону збереження енергії і випливає з суті еволюційної теорії Дарвіна.

Починаючи з 1860 р. Сеченов твердив про хибність і шкідливість погляду, який проповідує ізолюваність організму від зовнішнього середовища. Свою точку зору вчений розвивав у полеміці з М. Страховим, противником дарвінізму і проповідником віталізму, який очолював табір ідеалізму в природознавстві. І хоч ми не знаходимо у Сеченова праць, спеціально адресованих Страхову, проте їх погляди на природу і науку про природу були настільки несумісними, що полеміка ця тривала багато років і навіть десятиріч. Так, у 1860 р. у кількох номерах журналу «Светоч» з'явились «Письма о жизни» Страхова, де автор намагався довести іманентну суть життя і незалежність організму від оточуючого середовища. З особливим запалом Страхов відстоював ідею духовної відокремленості організму людини, його підпорядкованість божественній ідеї «самобутнього і свідомого самовизначення».

Ніби полемізуючи із Страховим, Сеченов підкреслював в одній із своїх лекцій 1861 р.: «Організм без зовнішнього середовища, яке підтримує його існування, неможливий» [2]. Визнаючи величезну роль середовища в його взаємодії з організмом, Сече-

нов разом з тим стверджував, що в цьому процесі активно діючим фактором є не лише умови існування, але й організм. Організм є активним, бо він ставить певні вимоги до умов існування.

Учений говорить про постійний розвиток і ускладнення взаємодії організму і середовища: більш складний організм має більш широкі та різноманітні засоби пристосування, більш чітко виявляється роль його вимог до зовнішнього оточення, які виникли внаслідок тривалого еволюційного процесу. «У довгому ланцюзі еволюції організмів,— писав Сеченов,— ускладнення організації і ускладнення діючого на неї середовища є факторами, що обумовлюють одне одного. Зрозуміти це легко, якщо глянути на життя як на узгодження життєвих потреб з умовами середовища: чим більше вимог, тобто чим вища організація, тим більший і попит від середовища на задоволення цих потреб» [4, 290]. Сеченов глибоко розумів найважливіший принцип розвитку органічної природи: активне співвідношення факторів внутрішніх і зовнішніх, організму і середовища.

Діалектична взаємодія цих факторів визначає як розвиток індивідуального організму, так і розвиток органічного світу в цілому. Проблема активного відношення організму до оточуючого середовища приваблює особливу увагу сучасної нейрофізіології. Її дослідженню присвячені роботи П. К. Анохіна, а також недавно померлого М. О. Бернштейна. Разом з тим, на нараді з актуальних проблем сучасної біології, що відбулась 5 квітня 1965 р. у редакції журналу «Вопросы философии», пролунала безапеляційна заява проф. В. В. Сахарова про те, що «лише на ґрунті філософського і біологічного недоумства могло процвітати таке безглузде формулювання, як «єдність середовища і організму» [1, 47]. Проф. Сахаров дуже гаряче (мабуть, занадто гаряче) говорив, що визнання такої єдності нібито суперечить діалектико-матеріалістичним принципам «Діалектики природи» Ф. Енгельса і змісту вчення Ч. Дарвіна, викладеного в «Походженні видів».

Проте якою б великою не була роль матеріальних структур клітини в розвитку організму, про що говорив проф. Сахаров, зокрема, якими б не були відповідальними структури яйцеклітки за спадкоємність організму, без необхідних зовнішніх факторів клітина не розвине своїх потенціальних можливостей і загине. Звичайно, співвідношення організму і умов існування може бути не лише гармонійним, але й суперечливим,— ці стосунки занадто складні і багатогранні, бо сама природа складна і багатогранна. Але це не дає підстав проголошувати визнання такої взаємодії недомисленням.

На тій же нараді проти проф. Сахарова від імені морфологів і екологів виступив чл.-кор. АН СРСР Г. В. Нікольський. Відстоюючи правильність діалектико-матеріалістичного уявлення про єдність організму і середовища, він посилався на авторитет

І. М. Сеченова [1, 48]. І. М. Сеченов висунув це положення не всупереч Дарвіну, а скоріше тому, що був переконаним дарвіністом, одним з кращих знавців еволюційного вчення в свій час. З ім'ям Сеченова нерозривно пов'язана пропаганда дарвінізму в Росії, він брав безпосередню участь у редагуванні праць Дарвіна «Походження людини і статевий добір», «Походження відчуттів у тварин і людини». Учений вважав, що велике вчення Дарвіна поставило питання про спадкоємний розвиток органічних форм на науковий ґрунт.

Отже, визнання активної взаємодії організму з оточуючим середовищем є найважливішим методологічним принципом рефлексорної теорії І. М. Сеченова. Сучасна нейрофізіологія і кібернетика керуються цим принципом у дослідженні мозку людини і штучних кібернетичних пристроїв.

Під впливом зовнішніх дій і внутрішніх процесів система зазнає певних змін у просторі та часі. Для підтримки своєї цілісності система повинна найбільш доцільно «приспособовуватися» до цих змін, для чого необхідна своєчасна, відповідна до умов ефективна перебудова системи. В протилежному випадку система поступово дезорганізується, розпадеться.

Процесу дезорганізації протистоїть процес керування і регулювання. Його завдання — зберегти цілісність системи. Здатність до керування притаманна як біологічним, так і штучним кібернетичним системам. Керування і регулювання здійснюється в живих організмах нервовою системою, мозком, в штучних кібернетичних машинах — електронним пристроєм.

Здатність тваринного організму до саморегулювання, до активної взаємодії з оточуючим середовищем є найважливішою і найцікавішою властивістю, яка довгий час лишалась загадкою природознавства. Перекручуючи невивчену проблему, ідеалісти другої половини минулого століття дуже своєрідно пояснювали активність людської поведінки: вони погоджувались з механістичним тлумаченням принципу причинності в галузі фізіології, але у сфері психології заперечували будь-яку закономірність і всі вчинки суб'єкта ставили в залежність від нібито індетерміністичної природи свідомості. Таке сполучення механіцизму, з одного боку, та індетермінізму, з другого, оголошувалось єдиною можливістю бачити в людині не автомат, а активну особу, діяча.

Сеченов виступив з новою інтерпретацією ідеї детермінізму. Пояснюючи активність поведінки, в тому числі — і свідомі акти, причиннонаслідковими зв'язками матеріальних явищ, він проголосив, таким чином, єдність суворого детермінізму з ідеєю активності організму.

В результаті багаторічних спостережень і досліджень Сеченов приходив до переконання, що лише завдяки нервовій системі, яка сформувалась внаслідок еволюційного розвитку організмів, встановлюється точне узгодження змін органів і си-

стеми організму, а також цілеспрямована реакція організму на зовнішній вплив. Такий спосіб дії центральної нервової системи Сеченов порівнював з роботою машин і у «Рефлексах головного мозку» стверджував, що «думка про машинність мозку при будь-яких умовах для всякого натураліста скарб». Відстоюючи думку про машиноподібний характер роботи мозку, Сеченов був переконаний у тому, що «всі зовнішні прояви мозкової діяльності можуть бути зведені на м'язовий рух» [5, 72]. Вчений мріяв про той час, коли зовнішні прояви діяльності мозку можливо буде аналізувати з такою ж легкістю, як фізик аналізує музичний акорд.

Але діяльність мозку «завжди пов'язана з чутливістю» («чувствованием» за термінологією Сеченова), тією самою чутливістю яку ідеалісти намагалися виключити з сфери «дії» детермінізму. Сеченов же проголосив чутливість, відчуття регулятором м'язової діяльності і таким чином зробив її предметом природничо-наукового дослідження, як і рух м'язів.

Якщо чутливість стає об'єктом дослідження, то виникає питання: яка її роль у матеріальному процесі життєдіяльності організму, в поведінці організму, та які її ознаки. Основними ознаками, які визначають чутливість, за Сеченовим, є *здатність розрізняти і керувати*. «Чутливість завжди і всюди має лише два спільних значення: вона є знаряддям розрізнення умов дії і керівником відповідних до цих умов (тобто доцільних і пристосувальних) дій» [5, 416].

Органом, що здійснює чутливість, є нервова система, вона відіграє вирішальне значення у взаємодії організму з середовищем. Завдяки нервовій системі встановлюється точна узгодженість змін органів і системи організму, які відбуваються внаслідок зовнішніх дій. Тому Сеченов розглядав нервову систему як регулятор всієї діяльності організму. Він вважав, що серед надзвичайно різноманітних нервових явищ найбільш значну і яскраву рису «складає залежність від нервової системи свідомих актів чутливості і рухів тіла» [4, 583].

Пильно досліджуючи нервову діяльність та її розрізняльну-регулюючу роль, Сеченов приходив до цікавих висновків, Учений вважає, що машиноподібну діяльність головного мозку найкраще порівнювати з роботою автоматично діючих пристроїв.

Як приклад такого регулятора в механічних приладах Сеченов називає запобіжний клапан у паровику Уатта. Автоматичні регулятори під впливом змін при дії машини діють подібно до руки, якою керує розум. В організмі ж роль такого розумного регулятора виконує нервова система. «В тварині, як у самоодстатній машині,— продовжує міркувати Сеченов,— регулятори, очевидно, можуть бути лише автоматичними, тобто приводитись у рух умовами в стані або русі машини, що змінились... Звідси вже легко зрозуміти, що будова регуляторів повинна відпові-

дати таким двома основним умовам: снаряд повинен бути чутливим до всяких порушень правильності в стані або в русі машини і спрямовувати діяльність робочих органів на усунення незручностей для організму, що звідси випливають. Нервові регулятори так і побудовані» [6, 26].

Отже, в інтерпретації Сеченова рефлекс стає складним психофізіологічним актом, в якому нервовий апарат здійснює необхідне і доцільне саморегулювання. І якщо до Сеченова прихильники рефлекторної теорії, порівнюючи організм з машиною, бачили лише однозначну механічну реакцію організму на подразнення, то Сеченов дав наукове пояснення властивості цієї чудової машини як властивості доцільного саморегулювання. Машиноподібний рефлекс головного мозку здійснюється, за Сеченовим, нервовою системою, що автоматично регулює свою діяльність. Про такі машини в наш час говорять, що вони мають властивість інформації; висновки Сеченова про регулюючу роль нервової системи співзвучні з сучасними кібернетичними ідеями.

Інформація завжди втілена в реальних матеріальних процесах. У організмах і кібернетичних механізмах вона здійснюється у формі сигналів. Інформація в життєдіяльності тварини або людини втілена в нервових імпульсах; вони виконують роль сигналів. Сигнал — це не механічний поштовх до дії, а фізичний процес, що несе в собі інформацію.

У свій час Сеченов підкреслював сигнальну діяльність нервових регуляторів організму. Вище йшла мова про те, що Сеченов вважав однією з необхідних властивостей нервових регуляторів чутливість до усяких порушень. Чутливість, за Сеченовим, подана «діяльністю сигнальної частини снаряду, який дає різні ступені і форми чуттєвості» [6, 26]. Таким чином, рефлекс виступає як результат узгодження руху і чуттєвості, що виконує сигнальну роль. Чутливість, за Сеченовим, невіддільна від здатності організму до найрізноманітнішої саморегуляції, і тому вчений пропонує трактувати її як сигнал. «Поверхню, що сприймає, — читаємо у Сеченова, — часто називають чутливою і переносять ту ж назву на її нерв: але це визначення непридатне, тому що подразнення таких поверхонь не завжди супроводжується свідомими відчуттями. Найбільш доречно було б назвати поверхню сигнальною, а нерв її — сигнальним провідником» [6, 49]. Так Сеченов вводить у фізіологію новий для того часу термін — «сигнал», що відіграє таке важливе значення в сучасній кібернетиці.

Здатність кібернетичних систем до саморегулювання за допомогою сигналів лежить в основі їх найважливішої особливості: діяльності за принципом зворотного зв'язку. В сучасній фізіологічній науці застосовується термін «зворотна аферентація» або «санкціонуюча аферентація». Зворотний зв'язок має особливе значення для системи. З його допомогою керуючий орган постій-

но одержує інформацію про досягнення (або недосягнення) корисного ефекту. Завдяки цьому можна контролювати і регулювати роботу окремих органів або систем у цілому; усувати порушення і відхилення від норми, що виникають у системі внаслідок можливих несприятливих впливів. Без наявності такого зв'язку успішне керування системою було б неможливим.

Зворотний зв'язок неминуче повинен був сформуватись у живих істот на дуже ранніх ступенях еволюційного розвитку. Виробивши систему зворотних зв'язків, організм одержав можливість регулювати свою взаємодію із зовнішнім світом таким чином, щоб одержувати найбільш корисний ефект від виконаної дії. Виникнувши до появи людини, ця закономірність спрямовувала і еволюцію людини, еволюцію його нервової системи. Нервова система стала органом керування, який за допомогою зворотної аферентації, постійно одержує інформацію про порушення цілісності організму, про відхилення від норми будь-якої функції. Роль нервової системи як органа керування полягає в тому, щоб «настроювати» організм на подолання порушень і встановлення його цілісності.

Щось аналогічне відбувається і в кібернетичних механізмах. Роль регулятора тут виконує електронний пристрій. Він має прямий і зворотний зв'язок з виконуючими «органами», що дає змогу коректувати роботу всієї системи. Однак, існує помилкова думка нібито ідея про зворотні зв'язки виникла вперше у кібернетиці. У дійсності фізіологія досліджувала зворотні зв'язки задовго до виникнення кібернетики.

Звернемось до історичних фактів. У 1866 р. у «Фізіології нервової системи» І. М. Сеченов виступає з характеристикою фізіологічного значення так званого «м'язового почуття», що виникає в м'язових тканинах при їх подразненні. Воно, за Сеченовим, «разом з шкірними та зоровими відчуттями є... головним керівником свідомості в справі координації рухів» [7, 243].

Сеченов підкреслює подвійну функцію м'язів — як органу, що працює, і як органу, що «відчуває» і передає інформацію про умови дії. Зацікавившись м'язовою чутливістю, Сеченов уважно вивчає поведінку хворих на атаксію — виключення відчуваних елементів м'язів. У таких хворих втрата м'язової чутливості веде до втрати здатності регулювати рух м'язів.

Аналізуючи індивідуальний розвиток здатності до ходьби у людини, Сеченов приходить до висновку про існування особливої сигнальної системи чутливих нервів у м'язах ніг дитини. «Хода розладнується, — писав учений, — незрівнянно більше від втрати м'язової чутливості, більш темної... ніж від паралічу дотикових відчуттів, які незрівнянно більш яскраві» [5, 105]. Сигнали, що йдуть від м'язів, відіграють роль чуттєвого «керівника» руховими реакціями. З'ясувалося, що зорові відчуття лише част-

ково компенсують втрату м'язової чутливості. І тому Сеченов приходиться до висновку: «Місцями народження чуттєвих моментів, що визначають напрямок відображеного руху, повинні бути шкіра і м'язи» [7, 213].

Учений пише, що під час м'язового скорочення «з шкіри і м'язів що рухаються, йде безперервне чутливе збудження до нервових центрів», і воно «визначає напрямок дальших рухових актів» [8, 244—245]. Тут висловлена ідея про зворотні зв'язки як необхідний засіб доцільного керування руховими актами організму.

У наступні роки Сеченов продовжував розвивати думку про кільцеве регулювання рухів і роль м'язової чутливості в цій регуляції. Саме тому його увагу привертає полеміка відомого німецького фізіолога Е. Пфлюгера з прихильниками традиційних механістичних поглядів. У дослідженні «Про сенсорні функції спинного мозку» (1853) Пфлюгер висловив цікаву думку про те, що доцільні рухи тварин залежать від чуттєвого реагування на зовнішнє подразнення. У «Фізіології нервових центрів» (1891) Сеченов підкреслює, що правдоподібність цієї думки Пфлюгера підтверджується досягненнями науки. В цій же роботі Сеченов визначає місце і роль м'язової чутливості в рефлекторному акті: він стверджує, що існує «роздільність узгоджених між собою половин рефлекторного снаряда, сигнальної і рушійної» [6, 115].

Сигнальна частина рефлекторного снаряда, за Сеченовим, і є «чутливе збудження», яке «визначає... напрямок дальших рухових актів». Зовнішні впливи визначають поведінку організму. Але зовнішній вплив не механічний поштовх: він повинен перетворитись у чутливість і таким чином стати сигналом для дії, стати силою, що визначає рухи організму, його м'язову роботу. Щоб ця робота продовжувалась з потрібним для організму ефектом, необхідний приплив інформації. М'язова чутливість і доставляє необхідну інформацію (або зворотну сигналізацію) про те, наскільки доцільна обрана організмом рухова реакція. Так, Сеченов висловив ідею про зворотні сигнальні зв'язки в живому організмі задовго до виникнення кібернетики.

З розвитком фізіологічної науки і удосконаленням методики експериментування ідеї Сеченова про зворотний сигнальний зв'язок одержали нове висвітлення. В цьому відношенні дуже цікаві досліді, проведені на конкретних експериментальних моделях у лабораторії проф. П. К. Анохіна. Вперше результати його досліджень були опубліковані у 1935 р. Уже тоді проф. Анохін підкреслював, що зворотна, або «сенсорна аферентація», є необхідною умовою доцільної діяльності тваринного організму, що без такого зв'язку організм не зможе пристосуватись до умов існування, що наявність сенсорної аферентації є всезагальним біологічним законом.

Сучасна фізіологічна наука розглядає всі прояви активної взаємодії організму із зовнішнім світом як циклічні процеси, що протікають за принципом рефлекторного кільця. В свій час Сеченов говорив: «Ми слухаємо, а не чуємо, дивимось, а не лише бачимо». Коли ми «слухаємо» і «дивимось», рефлекторний апарат здійснює в дуже широкому розумінні настройку, наведення, коректировку, наладку органів чуття, відбір необхідного мінімуму інформації, перевірку і синтезування показників різних рецепторів, створення певного образу і т. д. і т. п.

Цей складний кільцевий процес поєднує аферентні та ефекторні ланки ланцюгу. Згідно з поглядами сучасної фізіологічної теорії, в головному мозку формується спеціальний апарат — акцептор дії. Він створюється, коли закінчується синтез всіх аферентних подразнень і починає формуватись ефекторна частина рефлекторної дії і робить співставлення результатів аферентного синтезу з результатами виконаної дії. Якщо ці результати співпадають, цикл замикається. У протилежному випадку відбувається «розузгодження» аферентної і ефекторної частин рефлекторного циклу, що викликає цілу низку реакцій, спрямованих на встановлення узгодженості. В подібних випадках акцептор дії дозволяє визначити відповідність задуму одержаній дії.

В основі досліджень, що проводяться сучасною наукою, лежать принципи цілісності системи, взаємодії систем з оточуючим середовищем, саморегулювання системи, що забезпечує її цілісність і активність. Як це видно з вищенаведеного, є певні підстави вважати об'єктивною передумовою цих положень методологічні принципи, що були покладені Сеченовим в основу досліджень фізіології нервової системи.

І. П. Павлов назвав ідеї І. М. Сеченова «науковим важелем, що спрямовує величезну сучасну роботу над головним мозком» [3, 217]. Звичайно, незмірно зріс обсяг знань сучасної науки про багатоманітні прояви закономірної діяльності нервової системи. Значно змінилась конкретна методика досліджень механізмів нервової діяльності. Нова технічна оснащеність експериментатора дозволяє удосконалювати і варіювати заходи досліджень.

Проте проблематика і методологія сучасних досліджень фізіології головного мозку дозволяє стверджувати, що основні методологічні принципи праць І. М. Сеченова з розвитком науки набули нового висвітлення, блискучого підтвердження і розвитку.

Краткое содержание

В статье исследуется общность теоретических выводов и методологических принципов физиологии высшей нервной деятельности и кибернетики.

На основании принципов, принятых в кибернетике, в наше время сформулирована наиболее распространенная сейчас гипотеза строения мозга как

кибернетического устройства, которое автоматический приспособливает организм к непрерывно изменяющимся условиям внешней и внутренней среды.

Автор подчеркивает, что первые принципиальные научные обобщения об объективных законах деятельности головного мозга были сделаны отцом русской физиологии И. М. Сеченовым.

ЛИТЕРАТУРА

1. «Вопросы философии», 1965, № 7.
2. «Медицинский вестник», 1861, № 25.
3. И. П. Павлов, Двадцатилетний опыт объективного изучения высшей нервной деятельности животных, М., 1932.
4. И. М. Сеченов, Избранные произведения, т. 1, М., 1952.
5. И. М. Сеченов, Избранные философские и психологические произведения, М., 1947.
6. И. М. Сеченов, Физиология нервных центров, М., 1952.
7. И. М. Сеченов, Физиология нервной системы, СПб, 1866.
8. И. М. Сеченов, Физиологические очерки, СПб, 1866.

КРИТИКА ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОЇ КОНЦЕПЦІЇ КАРЛА ЛЕВІТА

У сучасній буржуазній філософії жодна більш-менш значна історико-філософська концепція не обходиться без відповідної інтерпретації світогляду К. Маркса. Оцінити і прокоментувати філософію Маркса прагнуть представники найрізноманітніших течій сучасної буржуазної філософської думки від Рассела до Хайдеггера. Факт цей говорить сам за себе і не потребує особливих пояснень, тим більше, що буржуазні історико-філософські концепції в цілому та «інтерпретація» Маркса, зокрема, вже стали предметом детальної марксистської критики.

Розглянемо одну малодосліджену в марксистській літературі історико-філософську схему — концепцію сучасного західнонімецького історика філософії, професора університету в Гайдельберзі Карла Левіта. Ця концепція є яскравим свідченням характерної особливості в розвитку сучасної західної «марксології», а саме — злиття в ній типово ревізійоністської течії з «академізмом», з ординарною філософією університетських професорів. На практиці це означає відмову від давно вже знеціненого відкидання марксизму, як «грубого економізму», відмову від вульгарних, відвертих перекручень змісту філософії Маркса і перехід на позиції «напівсприйняття» — визнання «величії», «революційності», «глибоких моментів» у марксизмі — проте «в певному розумінні». Ще в 1908 р. В. І. Ленін писав: «...Коли марксизм витіснив усі скільки-небудь цільні ворожі йому вчення, ті тенденції, які виявлялись в цих ученнях, стали шукати собі інших шляхів» [3, 18]. Ці «інші шляхи» були шляхом ревізійонізму, який, за відомим висловом Леніна, «в галузі філософії... ішов у хвості буржуазної професорської «науки» [3, 19].

Слова вождя пролетарської революції про епігонську суть філософського ревізійонізму, про його ідейну спорідненість з казенною професорською філософією буржуазії виявились пророчими. Сучасні буржуазні ідеологи, коли заходить мова про оцінку філософії Маркса, дедалі частіше використовують засоби з філософського арсеналу ревізійонізму. Твердження про «дійсну суть філософії Маркса», про «дійсний марксизм», «несхожий» нібито на філософські погляди Енгельса і Леніна — всі ці галасливі

відкриття Кальвеза, Тіра, Лангребе та інших «марксологів» є, по суті, модифікаціями досить давньої тези про сприйняття Маркса «з переглядом».

Один із західнонімецьких «марксологів» Ю. Хабермес пише, що «великим філософом» буржуазна філософська думка почала вважати Маркса після виходу в світ у 1941 р. книги Карла Левіта «Від Гегеля до Ніцше» [13]. Але «визнання» Маркса «великим філософом» означало — не перехід буржуазних ідеологів на марксистські позиції (у Левіта «великі філософи» — Гегель, К'єркегор, Маркс, Ніцше), а перехід від казенно-професорського «несприйняття» його до більш тонких ревізіоністських інтерпретацій.

Карл Левіт вважається одним з найбільш компетентних знавців періоду переходу від класичного об'єктивного ідеалізму Гегеля до суб'єктивізму К'єркегора, «філософії життя» Ф. Ніцше та фундаментальної онтології М. Хайдеггера. Особливість досліджень Левіта — широке використання матеріалу з першоджерел (типова в цьому відношенні праця «Лівогегельянці» — хрестоматія текстів К. Маркса, Б. Бауера, Штірнера, Гесса, К'єркегора та інших з великою передмовою) та його неприязнь до найбільш поширених на Заході сучасних філософських течій — створюють видимість «незацікавленості» та об'єктивності. Кальвез та інші буржуазні автори всіляко вихваляють дослідження Левіта за «глибину», «сильну документованість» і т. п. Проте, коли «сильна документованість» застосовується для доказу того, що Маркс разом з К'єркегором — це етапи на шляху від ідеалізму Гегеля до «волі до влади» Ніцше, а марксизм і екзистенціалізм в цілому — «хвороба» філософії сучасності, що загрузла в «історизмі» та антропологізмі, — то стає очевидним, що така концепція заслуговує детальної марксистської критики, тим детальнішої, чим більш «сильно документована» концепція.

Г. Лукач у книзі «Руйнування розуму» в загальних рисах охарактеризував історико-філософську концепцію, викладену в праці Левіта «Від Гегеля до Ніцше», як ідеалістичну і реакційну, мета якої довести, що немає істотної різниці між марксистським матеріалізмом та суб'єктивним ідеалізмом К'єркегора. Однак критика Г. Лукача надто загальна і торкається лише одного моменту концепції Левіта; поза увагою залишились як власне філософські моменти його світогляду, так і вся його історико-філософська концепція, що своєрідно інтерпретує майже весь розвиток філософської думки від античності до нашого часу.

В чому ж зміст історико-філософської концепції Левіта? Він вважає, що вся світова філософська думка пройшла в своєму розвитку три якісно відмінні етапи: «...Шлях історії філософії веде від грецької космо-теології через християнську антропотеологію — до емансипації людини. Філософія в такій мірі стає

антропологією, в якій вона емансипує людину від божественного космосу греків і надсвітового бога біблій» [14, 5]. Відносно останнього етапу розвитку філософії — етапу емансипації людини в філософії (від Бекона і Декарта аж до Хайдеггера) — Левіт унікає терміна «антропологія», але всіляко підкреслює, що характерною рисою цього етапу є редукція всього світу, всього існуючого до людини, яка існує *історично*. «Звужений до людського світу» дійсний світ у Гегеля, Віко, Маркса, Хайдеггера, Сартра [12, 163]. У цих філософів «світ став людським світом», а людська природа «випарувалась до історичного існування» [12, 233]. Отже, факт «олюднення», «гуманізації» світу в ученнях названих філософів Левіт оцінює не як позитивне явище, а, навпаки, як «спотворення природних пропорцій світу взагалі і світу людського» [12, 233]. Хронологічно концепція Левіта завершується критичним викладом фундаментальної онтології М. Хайдеггера, проте фактично остання не може бути «завершенням», оскільки сама пройнята антропологізмом («...З появою хайдеггерового «Буття і часу» часто говорять про буття як «буття-в-світі», проте світ цього буття є не впорядкованим космосом, а нашим ближчим чи дальшим оточуючим світом, який центрується в людині, що турбується...» [12, 238].

Дійсне «завершення» філософії пов'язане з виходом за межі такої точки зору, і відбувається воно, на думку Левіта, в філософії Ніцше: «...Рішучим поворотним пунктом, що спрямований проти всієї християнської традиції філософії, було вчення Ніцше. Загальновідомо, що він атакував християнську традицію «антихристом», але мало усвідомлено, що він мислив близько до Геракліта» [14, 26]. Ніцше завершує всю філософію Нового часу і повертає її до більш ґрунтовної точки зору античності.

Сама античність обґрунтовує історію, людське буття в чомусь іншому, «космосі», більше того — античність не знає історії як такої, а природа людини в ній мислиться як незмінна, залежна від космосу. «Світ (космос)», «бог», «людина» — ось основні категорії схеми Левіта. Античність «обґрунтовувала» природу людини в «божественному космосі», християнство втратило «світ», зобразивши його, як витвір бога, філософія Нового часу втратила і бога (атеїзм), але емансипувала людину. Проте, ця емансипація, на «думку Левіта», — лише скочування в релятивізм. «Історія, «дух часу» і т. п. — це лише фантом нашої епохи, особливий хворобливий стан всього філософського мислення нашого часу. «Метафізичний історизм Гегеля, історичний матеріалізм Маркса та промова Хайдеггера про «долю буття» однаковим чином непридатні для розуміння світу, тому що всі вони виходять з людини та її історичного світу» [12, 178].

Більше того, оскільки філософські вчення Нового часу і сучасності виникають шляхом редукції від більш конкретних систем минулого, то виходить, що принцип прогресивного розвитку філо-

софії не має ніякого сенсу, оскільки він ні в якій мірі не сумісний з «глибокими» висновками такого роду, наприклад: «...історичний матеріалізм Маркса, який хоче змінити світ... є тільки крайнім атеїстичним наслідком від біблійського принципу творчої волі, без якої немає світу...» і т. п. [12, 233].

При тому, що в історико-філософській концепції К. Левіта досить рішуче критикуються основні принципи філософії екзистенціалізму, що вона містить ряд цікавих критичних зауважень на адресу гегелівського ідеалізму та християнської теології — по суті ця концепція залишається антимарксистською, ідеалістичною і метафізичною.

Безумовно, Левіт далекий від голосливого заперечення положень марксистського матеріалізму. Проте фальсифікація (свідома чи несвідома) суті марксизму може виявитись не тільки в голосливому запереченні, але й у зовсім протилежному — в «розчиненні» марксистського матеріалізму в найрізноманітніших буржуазних філософських концепціях.

Власне «марковим» у Маркса, за Левітом, виявляється лише функція «руйнування» системи гегелівського ідеалізму. Недаремно саме в такому плані розглядається Маркс у головній праці Левіта «Від Гегеля до Ніцше», що має характерний підзаголовок: «Революційний розрив у думці XIX століття. Маркс і К'єркегор». На думку автора, події «історії німецького духу» розвивались у XIX ст. між двома точками — гегелівською філософією та філософією Ф. Ніцше. Гегелівська філософія історії знаменувала собою «завершення» точки зору на історію як на результат розвитку «духу», наступна епоха — це епоха кризи і розпаду.

Більш точно ідея книги Левіта сформульована в передмові автора до другого видання «Від Гегеля до Ніцше»: «перетворення гегелівської філософії абсолютного духу Марксом та К'єркегором відповідно в марксизм та екзистенціалізм» [13, 10].

Уся суть марксистського матеріалізму в такій схемі зведена до «руйнування». «Маркс зруйнував буржуазно-капіталістичний світ, а К'єркегор — буржуазно-християнський...» [13, 84]. Левіт не заперечує відмінностей в об'єкті, принципах і методах мислення Маркса і К'єркегора. Проте він всіляко намагається довести, що як один, так і другий робили, по суті, дві частини однієї роботи — «руйнування» філософії Гегеля. Тільки Маркс, мовляв, більше цікавився питаннями економіки, а К'єркегор — питаннями релігії. Ця схема Левіта перетворилася пізніше в майже загальноприйняте в буржуазній історико-філософській думці твердження, — досить познайомитись хоча б з роботами західнонімецьких істориків філософії Р. Хайса та І. Хіршбергера або італійця К. Фабро. Перший зображає К'єркегора, поряд з Марксом як «великого діалектика XIX сторіччя, інші вважають

спільним для Маркса і К'єркегора настрій «розчарування в державі та церкві».

Неважко зрозуміти, що зображення філософії Маркса як «руйнівної», а самого Маркса — як одного з перетворювачів «гегелівської системи абсолютного духу в марксизм» (поряд з К'єркегором, який тут же закладає підвалини екзистенціалізму) на ділі веде до фактичного ототожнення марксизму з екзистенціалізмом. На відміну від безпосередньої «екзистенціалізації» марксизму, від прямої інтерпретації філософських та економічних творів Маркса в дусі екзистенціалізму (Ж — П. Сартр, Ж. Валь, Іпполіт та ін.) концепція К. Левіта спрямована на зближення марксизму та екзистенціалізму в їх джерелах. Колись Левіт зауважив, що «Капітал» К. Маркса є нібито лише розгортанням «життєвої тенденції», наявної ще в ранній статті Маркса «Дебати шостого Рейнського ландтагу» (стаття 3-я). Дебати з приводу закону про крадіжку лісу» (1842). Ця тенденція — «людина» та «її відчуження» [12; 38]. Конкретний зміст «Капіталу» зводиться Левітом до подекуди ще абстрактних, навіяних Фейербахом висловів Маркса про «людські права» та їх «відчуження».

Слід зауважити, що пізніші «дослідження» марксистської діалектики, і, зокрема, філософського змісту «Капіталу», що належать перу Кальвеза, Іпполіта та інших «марксологів», багато в чому лише повторювали та доповнювали словесними подробицями загальну схему Левіта. Проте «першість» К. Левіта на ділі є першість в антимарксистській інтерпретації окремих положень філософії марксизму. Розуміння автором філософії марксизму як філософії «господарського (wirtschaftliche) існування мас» [15, 20] можна ще пояснити просто вульгаризованим розумінням марксистського вчення про базис і надбудову. Проте дальші зауваження Левіта про те, що нібито Маркс за людською історією втратив об'єктивний, незалежний від людини світ і дійсна (хай навіть «велика») заслуга його полягає в «руйнуванні» буржуазно-капіталістичного світу, певним чином відображеного у філософії Гегеля, свідчать про відкидання Левітом принципів положень філософії марксизму. Маркс відмічав колись, що для нього «релігійна обмеженість є проявом світської обмеженості» [1, 388] і що критика релігії є передумовою всякої подальшої критики [1, 414]. Левіт зображує його як філософа виключно «господарського профілю», передаючи функції дійсної критики релігії С. К'єркегору. Погляди останнього вже в певній мірі досліджені марксистськими авторами, і варто лише відмітити, що критика релігії С. К'єркегором була на ділі однією із спроб реформації християнської етики без виходу за межі суб'єктивно-ідеалістичного її тлумачення. Суть в тому, що для Левіта і марксистський матеріалізм, і суб'єктивно-ідеалістична етика К'єркегора — це лише моменти розпаду гегелівської

системи, «абсолютного духу», лише певні точки зору в розгортанні історико-філософського процесу до «завершення». Досить вільне обходження автора з працями Маркса обумовлене намаганням будь-що втиснути марксистський матеріалізм в таку схему, щоб поряд з екзистенціалізмом зобразити як «доніцшеанський» етап філософії.

Вище відмічалось, що історико-філософський процес для Левіта «завершується» в філософії Ніцше, який повертає всю європейську філософську думку до античності, споглядання вічного надлюдського космосу, якому (космосу — О. П.) чужий будь-який розвиток і будь-яке відношення до людини. З цим пов'язана неприязнь Левіта до фундаментальної онтології М. Хайдеггера та екзистенціалізму взагалі. В ряді праць, особливо в книзі «Мислитель жалюгідного часу» [11], він досить гостро критикує Хайдеггера за редукцію всього існуючого до людського існування, за зображення самого людського існування як існування «історичного»; за профашистську соціальну орієнтацію М. Хайдеггера в роки фашизму. Не зупиняючись на всіх деталях цієї критики (в окремих випадках, зокрема, коли мова йде про зв'язок положень екзистенціалізму Хайдеггера з нацистською ідеологією, — досить влучної і справедливої), звернемо увагу на два суттєво важливі моменти: 1) чим відрізняється історико-філософська схема Левіта від екзистенціалістських інтерпретацій історії філософії і 2) в чому суть власне філософських принципів Левіта.

Звичайно, концепція Левіта не схожа на деякі вкрай суб'єктивістські схеми історії філософії (як це має місце, наприклад, у Ясперса). Проте при більш уважному знайомстві з нею помічаємо деякі давно вже відомі риси. Справді, — Левіт протиставляє «грецький» спосіб філософського мислення наступним етапам; розглядає останні як деградацію; ідеалістичну діалектику Гегеля та матеріалістичну діалектику Маркса оцінює як «завершення» цілої епохи європейської філософії; поворотний пункт у розвитку філософії вбачає у вченні Ф. Ніцше, що повертає до античності. Але порівняймо: «...з допомогою назв космології, теології та психології, або троїстості природи, людини і бога, описується сфера, в якій рухаються всі західноєвропейські уявлення, коли вони мислять суще в цілому метафізично...» [14, 5]; «...грецьке мислення не уявляє собі присутнє у формі предмета...» [5, 27]; «...Ніцше — останній метафізик...» [5, 28]. Неважко впізнати в цьому почерк М. Хайдеггера. Його історико-філософські роботи (особливо останнього періоду) звучать в унісон з концепцією Левіта і пройняті тим же настроєм «завершення» західноєвропейського «метафізичного» способу мислення і симпатією до передсократівських часів античної філософії. Для Хайдеггера досократівські часи — це символ неметафізичного способу буття та мислення, епоха «буття», ще не забутого за «су-

шим». У Левіта — це період мислення «одного й того ж цілого «космосу» [12, 255], картина якого ще не спотворена проектуванням на нього людини та історії. Різниця полягає лише в тому, що Левіт зараховує в ряди «традиціоналістів», в ряди всієї, на його погляд «антропологічно» та «історично» мислячої філософії нового і новітнього часу і самого Хайдеггера та його «фундаментальну онтологію».

В результаті виходить «екзистенціалізм навиворіт» — зовні рішуча й безкомпромісна критика поглядів Хайдеггера тісно уживається з фактичним визнанням екзистенціалістської по суті схеми розвитку історико-філософського процесу як дійсної.

Німецький філософ-марксист Герман Лей цілком слушно відмічає, що в основі філософських ідей К. Левіта лежить «постулювання» по суті неісторичної природи» в ніцшеанському розумінні «вічного повернення одного й того ж» [8, 1059]. З такою оцінкою не можна не погодитись. Левіт багато в чому справедливо критикує екзистенціалістський «історизм», вбачаючи в ньому найгіршу форму релятивістського мислення. Та чи означає «подолання» Левітом екзистенціалізму, що критика антології Хайдеггера в його схемі виходить з принципово протилежних позицій? Відповідь на це питання впливає сама собою, коли згадати, що в дійсності Левіт намагається повернути екзистенціалізм до його джерел, до ніцшеанської «філософії життя», подолати Хайдеггера... з допомогою Ніцше. Ні до чого більшого, крім поновлення деяких моментів світогляду античних мислителів, до того ж, у ніцшеанській обробці, така спроба привести не може.

Показовий висновок, до якого приходять К. Левіт у головній своїй праці про філософію історії — книзі «Смисл в історії» [16]. Книга ця спрямована проти всього способу філософсько-історичного мислення нового часу і сучасності, проти «історизму»: «...всупереч загальноприйнятому поглядові, що сучасна історична думка починається з XVIII сторіччя — наша мета — показати, що філософія історії впливає з єврейської та християнської віри в завершення...» [16, 2].

Левіт намагається виявити ті генетичні лінії, які нібито ведуть від біблійсько-християнського розуміння історизму до його сучасного розуміння (нагадаємо, що «сучасний історизм» для автора — це і Гегель, і Маркс, і Хайдеггер). «...Сучасна, післяхристиянська людина, — пише він, — створила філософію історії, яка секуляризувала теологічні принципи...» [7, 36]. Виявляється, що поняття «прогресу», «історичного розвитку», «смислу» і «цілі» історії — це лише знаряддя християнської теологічної думки для обґрунтування міфічного «царства божого» в майбутньому. І всі ці міфічні образи, побудовані на вірі, а не на розумі, були потім перенесені в «атеїстичну» філософію нового часу, в «історизм». Виявляється, що «історії» як

такої, а тим більше «смислу історії» взагалі не існує, а існує лише «космос» як такий та окремі «історії» людей, природа яких така ж вічна і незмінна, як і природа взагалі. Невдоволення екзистенціалістським світорозумінням у Левіта, як бачимо, веде лише до відродження і протиставлення екзистенціалізму такого ж реакційного і песимістичного принципу «повернення до природи», до «вічної природи людини». Принцип цей у найрізноманітніших варіантах повторюється в буржуазній філософсько-історичній думці епохи переходу до імперіалізму (досить згадати Ніцше, Шпенглера, Тенніса та ін.). Він якраз і відіграє роль методологічної основи історико-філософських схем, повернутих у минуле, найтипівішою з яких є схема К. Левіта*. Такий принцип та його конкретне втілення в історико-філософському дослідженні в корені протилежні марксистському методу сходження від абстрактного до конкретного. Адже принцип сходження від абстрактного до конкретного передбачає поступальний розвиток об'єкта (в даному випадку — філософського чи філософсько-історичного знання), виникнення нового в поступальному розвитку філософських систем. Для Левіта (як, між іншим, і для всієї історико-філософської думки екзистенціалістського напрямку, з яким Левіт так голосно полемізує) власне нового в сучасній філософії немає, всі більш-менш варті уваги моменти в ній, на його думку — лише «відблиск» минулого. Як екзистенціалізм, так і марксизм у такому поясненні стають просто однопорядковими явищами, гіпертрофованими моментами минулих світоглядів.

Історико-філософська концепція К. Левіта є досить яскравим свідченням негативної реакції на суб'єктивно-ідеалістичні моменти в сучасному екзистенціалізмі (критика екзистенціалізму Хайдеггера за «антропологізм»). Це реакція на екзистенціалізм з боку прихильників «академічного» напрямку в сучасній німецькій буржуазній філософії, з боку філософів, схильних сприймати екзистенціалізм у порівнянні з іншими, «класичними» формами ідеалізму.

Досить тверезо оцінюючи дійсні суперечності онтологічних міркувань Хайдеггера, гостро висміюючи його профашистську соціальну та політичну орієнтацію**, Левіт в той же час далекий від розуміння дійсних соціальних та теоретико-пізнавальних причин існування екзистенціалізму та подібних йому форм буржуазного філософського мислення.

* У книзі Левіта «Смисл в історії» сам виклад матеріалу «обернений» — розгляд філософії історії починається з праць «філософа культури» Я. Буркхардта і... Маркса, а закінчується працями середньовічного мислителя Ю. Флорського та дослідженням філософсько-історичних ідей біблії.

* Див., наприклад, у «Lesammelte avhandlungen»: «...Між диктаторським стилем у політиці і аподиктично-патетичними формулюваннями Хайдеггера різниця лише в рівні, а не в методі» [10, 122].

Всезагальний «критицизм» Левіта, звичайно, не є чимсь унікальним для сучасної буржуазної філософської думки. «Тотально-критично» настроєний і неотоміст Я. Хоммес, атакуючи гегелівський ідеалізм, марксистський матеріалізм та онтологію Хайдеггера та спільний нібито для всіх трьох (!?) діалектичний спосіб мислення. Як і Левіт, він всіляко обстоює єдиний підхід і до Гегеля, і до Ніцше, і до Хайдеггера, і до Маркса. Принцип єдності історико-філософського процесу, сам по собі правильний і необхідний для всякого історико-філософського дослідження, перетворюється тут в свою протилежність — фактично ототожнюються протилежні у корені філософські системи, нівелюється різниця між матеріалізмом та ідеалізмом, діалектикою та метафізикою. Прагнучи «обґрунтувати» такий підхід до історії філософії, англійський історик філософії Ф. Хайнеман найбільш чітко окреслив, (можливо, не бажаючи цього) соціально-політичний ґрунт таких схем, проголосивши об'єктивні суперечності сучасного суспільного розвитку штучно створеними «догматичними альтернативами»: «Буржуазія чи пролетаріат, фашизм чи комунізм! Коли б ці догматичні альтернативи не заволоділи нашим віком, альтернативи, які виключають усі проміжні рішення — то була б ліквідована неймовірна бідність мільйонів людей...» [10, 5]. Виявляється ілюзії младегеліанського стилю більш живучі, ніж здавалося б, і як тут не згадати іронічних слів Маркса, що з такої точки зору «люди тонуть, бо одержимі думкою про воду» [2, 15]. Неважко бачити, що від проголошення «мнимими» суперечностей між марксизмом і екзистенціалізмом в історико-філософській концепції К. Левіта до проголошення протилежностей фашизму і комунізму «догматичними альтернативами» — один крок.

Краткое содержание

В статье рассмотрена концепция современного западногерманского историка философии Карла Левита. Концепция Левита рассматривает генезис мировой философской мысли от античности до Хайдеггера. Вся философия нового времени и современности заслуживает, по мнению Левита, критики за «редукцию всего существующего к человеческому миру»; основные пороки современной философии — антропологизм и историзм. Левит считает, что философия Ницше «завершает» всю философскую мысль нового времени и возвращает ее к античности, философия которой лишена пороков антропологизма и историзма. Марксизм и экзистенциализм Левит считает явлениями фактически однопорядковыми и не выходящими за рамки общего направления современной философии.

В статье подвергнуты критике идеалистические и метафизические представления Левита об историко-философском процессе в целом. Отмечается ряд положительных моментов в критике Левитом онтологии М. Хайдеггера. Показано, что «марксология» Левита свидетельствует о том, что буржуазный философский академизм берет на вооружение типично ревизионистские приемы «объяснения» материализма К. Маркса. Признание «несущественными» противоречий между Марксом и Хайдеггером в концепции Левита очень близко к признанию «догматическими альтернативами» объективных противоположностей современного общественного развития.

1. К. Маркс, Ф. Энгельс, Сочинения, т. 1., М., 1955.
2. К. Маркс, Ф. Энгельс, Німецька ідеологія, К., 1960.
3. В.-І. Ленін, Твори, т. 15, К., 1949.
4. П. П. Гайденко, Екзистенціалізм и проблема культуры, М., 1963.
5. М. В. Попович, Проти сучасних критиків марксистського матеріалізму, К., 1964.
6. М. В. Яковлев, Марксизм и современная буржуазная история философии, М., 1964.
7. Des Sinn in der Geschichte, München, 1961.
8. „Deutsche Zeitschrift für Philosophie“, № 9, 1965.
9. J. Habermas, Theorie und Praxis, Neuwied am Rein, 1964.
10. F. Heinemann, Die Philosophie im XX Jahrhundert, Stuttgart, 1959.
11. K. Löwith, Denker in Dürftigen Zeit, Fr. am Mein, 1953.
12. K. Löwith, Gesammelte Abhandlungen, Stuttgart, 1964.
13. K. Löwith, Von Hegel zu Nietzsche, Stuttgart, 1964.
14. K. Löwith, Das Verhältnis von Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descart und Kant, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Heidelberg, 1964.
15. K. Löwith, Die hegelsche Linke, St., 1962.
16. K. Löwith, Meaning in History, New-York, 1949.
17. G. Lukács, Der Zerstörung der Vernunft. Berlin, 1955.

ДО КРИТИКИ РЕАКЦІЙНИХ ПОГЛЯДІВ М. О. БЕРДЯЄВА НА ПРОБЛЕМУ ЛЮДИНИ І СУСПІЛЬСТВА

В наш час на Заході широко пропагуються філософсько-соціологічні погляди російського філософа-екзистенціаліста М. О. Бердяєва.

Інтерес буржуазних ідеологів до цього філософа пояснюється насамперед тим, що твори Бердяєва антимарксистські за своїм характером, і це прагне використовувати буржуазна ідеологія у боротьбі з марксизмом.

По-друге, Бердяєв розглядає з ідеалістичних позицій саме ті проблеми, до яких прикута увага представників багатьох течій сучасної буржуазної філософії.

До цього кола проблем належать такі, як людина і суспільство, відчуження особи, дегуманізація людини у сучасному капіталістичному суспільстві тощо.

Шлях Бердяєва до християнського екзистенціалізму, або, як він сам називав свою філософію, християнського персоналізму, лежав через легальний марксизм. Вже в одній з перших праць «Суб'єктивізм і індивідуалізм у суспільній філософії. Критичний етюд про М. К. Михайловського» (1901 р.) Бердяєв намагається об'єднати вчення К. Маркса з моральною доктриною Канта. Він виходить з таких передумов: оскільки пролетаріат є класом, позбавленим «гріха експлуатації та самоексплуатації», його соціальна і психологічна свідомість, як не якого іншого класу відкрита до трансцендентної дійсності, тобто до бога. З цього він робить висновок, що боротьба пролетаріату є передусім боротьбою за релігійне звільнення. Що ж до соціального моменту, то він переносить його на задній план.

Таким чином, Бердяєв уже в ранній своїй праці намагається фальсифікувати теорію класової боротьби, затушовуючи її революційний зміст.

Пізніше напередодні 1905 р. Бердяєв відкрито переходить до табору контрреволюції, стає одним з ідеологів «віховства» — ідеологія російської буржуазії, яка боролася з допомогою витончених форм релігії проти російського революційного руху взагалі та марксизму, зокрема. В. І. Ленін характеризував

«віховство», як «...суцільний потік реакційних помий, вилитих на демократію» [5, 108].

В цей час і починають формуватись екзистенціалістські погляди М. Бердяєва. Великий вплив при цьому на Бердяєва мали ідеї російських філософів-ідеалістів О. Хомякова, В. Соловйова, письменника Достоевського, Ф. Ніцше, німецького містика Я. Бема та ін.

У центрі філософських міркувань Бердяєва стоїть проблема людини і її долі в сучасному світі. Людина у Бердяєва — творча особа, яка повинна реалізувати себе в образі бога. Цей процес трансформації людини в бозі адекватний досягненню зрілості особи. Особа у нього має необмежену свободу волі. Тут бачимо тенденцію розглядати самотню, ізольовану від суспільства особу як основний об'єкт філософії. Ці ідеї особливо яскраво відбиті у таких працях Бердяєва, як «Філософія свободи» (1911 р.), «Значення творчості» (1916 р.) та в ін.

Після перемоги Жовтневої революції Бердяєв емігрував (1922 р.) спочатку до Німеччини, а потім до Франції, де і жив до самої смерті (1948).

Перебуваючи у Парижі, Бердяєв видає релігійно-філософський журнал «Путь». У Франції остаточно формуються філософські погляди Бердяєва, він завершує теорію релігійного чи християнського екзистенціалізму. Головна мета, яку переслідує Бердяєв в багатьох своїх працях, — є розв'язання проблеми людини. Така пильна увага Бердяєва до проблеми людини пояснюється прагненням буржуазної філософії і соціології періоду загальної кризи капіталізму відповідати на жагучі питання сучасності.

Однією з головних проблем, які цікавлять М. Бердяєва, є проблема відчуження людини в сучасному капіталістичному світі. Знайомство Бердяєва з творами молодого Маркса зацікавило його цією проблемою. Але в той час, коли Маркс вбачав причину відчуження людини, трудівника за капіталізму, Бердяєв вважає, що відчуження існує в кожному суспільстві. «Маркс, — пише Бердяєв з цього приводу, — відкриває це відчуження у економіці капіталістичного ладу. Але по суті відчуження людської природи виникає в кожному суспільстві і державі» [6, 22].

Такого трактування відчуження додержуються і представники деяких сучасних буржуазних течій, в тому числі і екзистенціалісти. Екзистенціалісти інтерпретують відчужений спосіб існування людини як притаманний самій природі людини. Людина, за їх словами, відбігаючи від самого себе входить в світ повсякденності в «Мар». «Мар» це несправжній спосіб існування людини, це повсякденна, буденна дійсність людського існування, в якій людина виступає не як особа, а як річ. В цьому світі повсякденності людина, за екзистенціалізмом, виступаючи як річ перекладає свою свободу та відповідальність на «Мар». Німецький

екзистенціаліст Хайдеггер так описує становище людей в «Мал»: «Ми так тішимося, як тішаться всі, ми читаємо, дивимося, оцінюємо літературу та мистецтво, як дивляться та оцінюють всі. І ті інші «Мал» не є щось певне і в той же час є все, що диктує людині спосіб буття повсякденності» [14, 126—7]. Описуючи цей знеособлюючий світ «Мал», де людські відносини уречевлюються, екзистенціалісти спотворено зображують відчуження людей в капіталістичному світі.

Бердяєв це існування людини в «Мал» вбачав в «викинутості людини в об'єктивний світ» [6, 6] і говорив про те, що в цьому світі людина може знати про себе «лише те, що відчужено від внутрішнього людського існування» [6, 6].

Отже, Бердяєв, слідом за екзистенціалізмом, фальсифікує справжнє становище людини в капіталістичному світі. Суспільне буття трактується ним як буття нереальне. Цим Бердяєв в душі екзистенціалізму ігнорує основні причини відчуження за умов капіталізму і намагається довести тезу, ніби відчуження не є історично минучий момент, а така особливість природи людини, яка існує у будь-якому суспільстві.

Таке розуміння відчуження діаметрально протилежне теорії відчуження Маркса. Вже у «Філософсько-економічних рукописах 1844 р. Маркс характеризує відчуження як процес, який зумовлюється суперечностями суспільства на певному етапі його розвитку. Відчуження, за Марксом, полягає в відчуженні праці та продукта праці і виникає разом з появою приватної власності. Аналізуючи в зв'язку з цим становище людини в капіталістичному суспільстві, Маркс пише: «Безпосереднім наслідком того, що людина відчужується від продукта своєї праці, від своєї життєдіяльності є відчуження людини від людини» [1, 567].

Проблемі відчуження Маркс приділяє увагу також і в «Капіталі». Вивчаючи різні сторони відчуження і форми його прояву, Маркс 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 індивідууму, як відчужена суспільна сила, що набула самостійного існування, суспільна сила, що протистоїть суспільству як річ і як влада капіталіста, здійснювана за допомогою цієї речі» [3, 269].

Відчуження, згідно з Марксом, — це форма прояву суспільних відносин, яка властива капіталістичному способу виробництва, де відносини людей виступають зовні як речові відносини. Капіталістичний лад перетворює людину у раба капіталістичних відносин, руйнує особу шляхом її зведення до речі.

Отже, відчуження — це реальний, об'єктивний процес, органічно пов'язаний з самою природою приватновласницьких суспільних відносин.

В людському суспільстві, в конкретній практиці революційного перетворення світу, Маркс передбачав зникнення відчуження. Але це не до вподоби Бердяєву. Він намагається протиставити марксистському аналізу відчуження свою концепцію людини та її долі в цьому світі.

Виходячи з ідеалістичних положень, Бердяєв протиставляє духовний світ людини, її свідомість реальній об'єктивній дійсності.

«Людина не належить,— пише Бердяєв,— цілком об'єктивному світові, вона має не зміренну з об'єктивною природою долю» [6, 6]. І далі: «проблема людини може бути вирішена лише в світлі ідеї боголюдства» [6, 6].

Характеризуючи марксистський аналіз відчуження, Бердяєв мусить визнати Маркса геніальним соціологом. Але він не хоче визнати марксизм як науковий світогляд, як філософію. Він визнає марксизм як економічну систему, яка вірно відображує наслідки відчуження в капіталістичному суспільстві, але не спроможна з цього зробити ніякого вірного висновку. Бердяєв відкидає марксистську концепцію людини, яка, за Марксом, може реалізувати свою свободу тільки в суспільстві.

Борючись проти марксистської теорії суспільного розвитку, Бердяєв використовує надзвичайно старезні ідеалістичні аргументи. Не революційна зміна конкретних соціальних умов, а лише духовний розвиток особи приведе людство, за Бердяєвим, до справедливого і вільного ладу.

Цікаво відзначити той факт, що коли на початку своєї діяльності в згаданій вище праці «Суб'єктивізм і індивідуалізм» Бердяєв бачив, хоч і в перевернутому вигляді, справедливість революційної місії пролетаріату, то вже в пізніших працях він не визнає за пролетаріатом його права на революційну боротьбу. Це він мотивує тим, що пролетаріат начебто «є скоріше нижчий тип людини, позбавлений благородних рис, рис вільних духом» [8, 151]. І тому пролетаріат, за Бердяєвим, не може звільнити людство від сторонніх йому сил.

Продовжуючи полемізувати з Марксом, Бердяєв звинувачує останнього за те, що Маркс немовби дивиться на пролетаріат, як на Месію, вихваляє і міфологізує його. Але вчення Маркса про пролетаріат та його роль в капіталістичному суспільстві нічого спільного не має з вигадками Бердяєва. Маркс, аналізуючи становище пролетаріату в капіталістичному суспільстві, виходив з конкретних умов. В його аналізі нема ані грана релігійної містики. Пролетаріат, за Марксом, породжується приватною власністю, яку сам він і знищує, а знищивши її, він звільнює себе. У «Святому сімействі» Маркс пише: «...приватна власність у своєму економічному русі сама штовхає себе до свого власного скасування, але вона робить це тільки шляхом... породження пролетаріату як пролетаріату, цього убогства, що усві-

домлює своє духовне і фізичне убожество, цієї знелюдненості, що усвідомлює свою знелюдненість і через те саму себе скасовує» [2, 38]. Маркс також ніколи не ідеалізував пролетаріат, не дивився на його роль у суспільстві, як на якесь месіанство. Маркс писав: «Якщо соціалістичні письменники визнають за пролетаріатом цю всесвітньо-історичну роль, то ні в якому разі не через те, що вони... вважають пролетарів богами. Скоріше навпаки. Оскільки в пролетаріаті, який уже оформився, практично закінчено абстрагування від усього людського, навіть від видимості людського, оскільки в життєвих умовах пролетаріату всі життєві умови сучасного суспільства досягли найвищої точки нелюдськості; оскільки в пролетаріаті людина втратила саму себе, однак разом з тим не тільки дістала теоретичну свідомість цієї втрати, але й безпосередньо змушена обурюватися проти цієї нелюдськості велінням невідхильної, нічим уже не прикрашуваної абсолютно владної нужди, цього практичного впливу необхідності,— то через це уже пролетаріат може і повинен себе визволити» [2, 38—39].

Особливо яскраво ідеалізм Бердяєва та його ненависть до марксизму і визвольної ролі робітничого класу виявляється у вченні про особу та її ставлення до суспільства. Бердяєв заявляє, що марксизм нібито «вороже ставить до особи, як і усяке суто соціологічне вчення про людину, яке хоче знати людину соціально сформовану суспільством» [7, 3]. Виступаючи проти марксизму, Бердяєв звинувачує його саме за матеріалістичне розуміння становища людини в суспільстві та шляхи її звільнення.

Марксистській теорії взаємовідносин людини і суспільства Бердяєв протиставляє свою теорію християнського персоналізму. Ця теорія виходить з визнання примату особи по відношенню до суспільства. Правда, Бердяєв не відкидає повністю соціального зумовлення людини.

Для обґрунтування примату особи над суспільством він вдається до слідуючого методу: поняття людини Бердяєв поділяє на поняття індивідуума та особи. «Індивідуум,— читаємо ми у Бердяєва,— сам по собі цілком рядова і соціальна істота» [7], а «...особа, є категорія духовна і релігійна» і далі: «...особа є екзистенціальний центр, а не суспільство та природа; суб'єкт — екзистенціальний, а не об'єкт» [7, 4].

Така думка має, з одного боку, на меті уникнути граничного індивідуалізму, а з другого — переслідує необхідність підкорення людини богам і церкві.

Подібно міркує французький неотоміст Ж. Маритен. Маритен теж відрізняє поняття індивіда і особи, персони. Людина — індивід повинна, за Маритеном, підкорятися суспільству, але людина-персона, маючи надприродні, божеські цілі, не підкорена

людському суспільству [10, 148]. Аналогічну думку висловлює і персоналіст Е. Мунье [11, 52].

Розробляючи свою теорію християнського персоналізму, Бердяєв відкидає капіталізм як лад «смертельний для особи» [7, 7]. Бердяєв справедливо звинувачує капіталізм за те, що при капіталізмові власник засобів виробництва «користується людиною, як товаром для продажу» [9, 15]. Бердяєв бачить, що при капіталізмі людина і суспільство дегуманізуються. «Ми спостерігаємо,— пише він,— процес дегуманізації у всіх сферах культури та соціального життя» [9, 25].

Визнаючи ненормальність становища людини в капіталістичному суспільстві та закликаючи до зміни його, Бердяєв в той же час, рішуче відкидає революційний метод визволення людини. Замість революційної боротьби, яка повинна змінити соціальні умови існування людини, Бердяєв закликає людство до духовного переродження. Духовне переродження він розуміє в необхідності злиття людини з божеством, тобто як цілком містичний процес.

Таким чином, Бердяєв по суті закликає до примирення з капіталізмом, до відмови боротьби з ним.

Апологети капіталізму, сприймаючи бердяєвську критику капіталізму, твердять, що Бердяєв мав на увазі не сучасний капіталізм, а ранній, який нібито немає нічого спільного з сучасним. Інакше кажучи, критика Бердяєва на їх думку, не має ніякого відношення до сучасного, «нового капіталізму».

Так, американський професор Спинка, звинувачує Бердяєва у тому, що він не знає тих змін, які відбуваються в сучасному капіталізмі. Це в першу чергу, за його словами, стосується до змін у структурі капіталістичної форми економіки, організації праці та ін. [16, 174].

Взагалі буржуазні ідеологи бажають бачити в Бердяєві лише критика марксизму, а не критика капіталізму. Саме цієї думки дотримується американський автор Ендельсон. За його словами, головне у Бердяєва — це критика марксизму [15, 284].

Виступаючи проти революційної боротьби з капіталізмом, Бердяєв в той же час активно бореться проти соціалізму і комунізму. Це особливо яскраво виявилось в його праці «Філософія нерівності», що була написана відразу після Великої Жовтневої революції і в якій Бердяєв побачив не справедливую боротьбу трудящих мас за своє звільнення, а хаос «безособових засад». Революція, за Бердяєвим, ворожа свободі людського духу. «Революція,— пише він,— є царство емпірії, що відкидає свободу людського духу» [8, 27]. Бердяєв звинувачує комуністів, під керівництвом яких створюється соціалістичне суспільство, і саме соціалістичне суспільство в тому, що вони нівелюють людей, перетворюють їх у «колектив безособових атомів» [8, 42].

Цей висновок у різних варіантах повторюють представники

багатьох сучасних філософських напрямків, в тому числі екзистенціалісти. Так, Ж. П. Сартр заявляє, нібито марксизм не визнає за людьми їхніх індивідуальних особливостей і «перетворює у пасивні інструменти свого класу» [12, 37].

Відома французька письменниця-екзистенціалістка Симона де Бовуар у романі «Чужа кров» в уста головного героя вкладає такі слова: «...для комуністів люди є тільки пішаки на шаховій дошці; найважливіше для них виграти партію, а власне пішаки не мають для них жодної вартості» [13, 88].

Таке розуміння марксизму нічого спільного з ним не має. Марксизм на перевагу екзистенціалізму, бачить в особі не ізольовану від суспільства монаду, а продукт суспільного розвитку. Особа, за марксизмом, тісно пов'язана з суспільством і тільки в суспільстві може реалізувати свою людську суть. І тому марксизм вчить, що особа може визволити себе тільки через звільнення суспільства і, навпаки, «...суспільство не може визволити себе, не визволивши і кожної окремої людини» [4, 250].

Протиставляючи людину суспільству, Бердяев виходив з ідеалістичного положення, нібито людина належить двом світам: матеріальному — суспільству і надприродному — богові. Цей дуалізм Бердяев прагне вселити у свідомість людей, прищепити їм зневажливе ставлення до матеріального світу, до суспільства. Прагнення перенести питання визволення людини із сфери цілком реальної в світ містичний породжує у людини пасивність, нерішучість, відмову від активної боротьби за своє визволення. Свое завдання в цьому напрямі Бердяев висловлює так: «Ми повинні боротися проти монізму, за дуалізм, за дійсно виразну різницю між духовним та природно-соціальним, між світом суті та за об'єктивізованим світом... між тим, що є божове, і тим, що належить кесареві [9, 68]. Борючись проти марксистського монізму суспільного буття, Бердяев, як ми бачимо відкидає реальний світ, і протиставляє йому царство бога. У такий спосіб Бердяев хоче штучно піднести сферу релігії, підкреслити її мниму перевагу і вселити покору церкві.

Реакційні погляди Бердяева на становище людини у сучасному капіталістичному суспільстві та боротьбу її за визволення підхоплюють сучасні буржуазні філософи та соціологи. У пропаганді бердяєвщини буржуазна філософія і соціологія бачать актуальний засіб боротьби з марксизмом-ленінізмом.

Краткое содержание

Проблема взаимоотношений личности и общества занимает видное место в философско-социологических взглядах Н. А. Бердяева, близкого к экзистенциализму мыслителя. Рассматривая эту проблему, Бердяев противопоставил духовный мир человека обществу, что привело его к крайне реакционным индивидуалистическим выводам.

Реакционные взгляды Бердяева на проблему личности и общества используются современными буржуазными философами и социологами в их борьбе против марксизма-ленинизма.

ЛИТЕРАТУРА

1. К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений., М., 1956.
2. К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 11, К., 1958.
3. К. Маркс, Капітал, т. III, Держполітвидав, УРСР, 1952.
4. Ф. Енгельс, Анти-Дюрінг, К., 1953.
5. В. І Ленін. Твори, К., 1949, т. 16.
6. Н. Бердяев, Проблемы человека. Путь, № 50, 1936.
7. Н. Бердяев, Персонализм и марксизм. Путь, № 48, 1935.
8. Н. Бердяев, Философия неравенства. Берлин, 1923.
9. N. Berdyaev, The fate of Man in the modern world. The university of Michigan press. 1961.
10. J. Maritain, Humanisme integral. P. 1936.
11. E. Mounier Quest-ceque le personnalisme? P. 1948.
12. J.-P. Sartre, Critique de la raison dialectique. P. 1960.
13. Simon de Beauvoir, Cudza krew. Warssawa, 1963.
14. M. Heidegger, Sein und Zeit. Tübingen. 1960.
15. R. V. Andelson, Nicolas Berdyaevs Critique of marxism. The American Journal of economics and sociology, vol. 21, July, 1962, N 3.
16. M. Spinka, Nicolas Berdyaev — Captive of freedom. Philandelfia, 1950.

З М І С Т

Дослідження історико-філософських проблем на Україні за роки Радянської влади	3
Ф. А. Місюра. В. І. Ленін і становлення радянської культури	14
В. С. Дмитриченко. В. І. Ленін і соціалістична думка України 70—80-х років XIX ст. (деякі питання методології)	21
А. І. Резніков. Методологічні основи ленінської критики ідеалізму	30
П. І. Гнатенко. Критика В. І. Леніним гегелівської періодизації історії філософії	37
А. М. Почапський. Боротьба західноукраїнської прогресивної інтелігенції проти націоналістичного наклепу на народні маси (20—30-ті роки XX ст.)	44
В. Ф. Передерій. Українська революційно-демократична естетика на шляху до нового творчого методу — методу соціалістичного реалізму	52
В. В. Бондаренко. Проблема прекрасного у творчості українських революційних демократів кінця XIX—початку XX ст.	63
Ф. Я. Москаленко. Питання логіки у творах Т. Г. Шевченка	71
В. М. Савчук. До питання про ідейний розвиток Івана Франка в кінці XIX—на початку XX ст.	75
М. О. Булатов. Діалектика М. Кузанського	84
А. І. Трубенко. Проблема рефлексії в трансцендентальному ідеалізмі Канта	94
А. О. Загородня. Революційна демократія Гвінеї та Малі	105
С. Б. Холодковська. Учення І. М. Сеченова про рефлекторну діяльність головного мозку і кібернетичні ідеї сучасної фізіології вищої нервової діяльності	113
О. І. Погорілий. Критика історико-філософської концепції Карла Левіта	123
П. В. Голобуцький. До критики реакційних поглядів М. О. Бердяєва на проблему людини і суспільства	133

ПРОБЛЕМЫ ФИЛОСОФИИ. Выпуск 5.

Вопросы истории философии

(На украинском языке)

Редактори *Дашківська Л. А., Дрожжин Е. В.*

Художній редактор *Єгоров В. А.*

Технічний редактор *Хохановська Т. І.*

Коректор *Щербатенко Л. Л.*

Здано до набору 17/VI 1967 р. БФ 13729. Зам.
№ 2870 Тираж 500. Формат паперу 60×90¹/₁₆.
Фіз. друк. аркушів 9. Умови. друк. аркушів 9.
Обл.-видавн. аркушів 9,1. Паперових аркушів 4,5.
Підписано до друку 11/X 1967 р. Папір друкар-
ський № 3. Ціна 55 коп.

Видавництво Київського університету, Київ, Ге-
роїв революції, 4.

Звед. Т. П. Видавн. Київ, Львів., Харк. унів-тів.—
1967, поз. 122.

Київська фабрика набору Комітету по пресі, при
Раді Міністрів УРСР, Київ, Довженка, 5.

Надруковано з матриць у 4-й військовій друкарні.

ДО УВАГИ ЧИТАЧІВ!

У ВИДАВНИЦТВІ КИЇВСЬКОГО УНІВЕРСИТЕТУ
МОЖНА ПРИДБАТИ ФІЛОСОФСЬКУ ЛІТЕРАТУРУ
ВИПУСКУ ПОПЕРЕДНІХ РОКІВ

ВДОВИЧЕНКО Г. Г. Філософські проблеми сучасного природознавства. 1966 р., 78 коп.

ДУЧЕНКО М. В. Категорії суб'єкта і об'єкта в теорії пізнання діалектичного матеріалізму. 1964 р., 48 коп.

ПИТАННЯ АТЕЇЗМУ. Міжвідомчий науковий збірник. Вип. I, 1965 р., 59 коп.

ПЕРЕДЕРІЙ В. Ф. Українська революційно-демократична естетика. 1964 р., 1 крб. 5 коп.

СУНДАРЄВА М. І. З історії боротьби матеріалізму з ідеалізмом у вітчизняному природознавстві ХІХ ст. 1964 р., 46 коп.

Філософські проблеми сучасного природознавства. Міжвідомчий науковий збірник. Вип. I — вип. VI, по 65 коп.

ШУГАЙЛИН А. В. Диалектическая логика и современная физика. 1966 г., 21 коп.

Книги висилаються накладною платою.

СТУДЕНТАМ, АСПІРАНТАМ, ВИКЛАДАЧАМ ПРОПАГАНДИСТАМ

У 1968 році у Видавництві Київського університету вийдуть з друку три випуски міжвідомчого наукового збірника «Проблеми філософії».

Збірник № 7 буде присвячено марксистсько-ленінській теорії пізнання. Автори статей критикують праці буржуазних науковців з гносеології прагматизму та неотомізму.

Статті збірника № 8 висвітлюватимуть актуальні питання історичного матеріалізму, розроблятимуть питання формування комуністичної свідомості молоді. На матеріалах конкретно соціологічних досліджень автори показують основні риси свідомості сучасної радянської молоді і шляхи формування у неї комуністичного світогляду.

У збірнику № 9 розглядаються питання історії філософії, зокрема вітчизняної філософії. Більшість статей присвячено розвитку філософської думки на Україні.

Попередні замовлення на ці книжки надсилайте Українському республіканському магазину «Книга — поштою» (м. Київ, вул. Попудренка, 30).

55 коп.

ВИДАВНИЦТВО КИЇВСЬКОГО УНІВЕРСИТЕТУ