

# ПРОБЛЕМИ ФІЛОСОФІЇ

ВИПУСК 8

# ПРОБЛЕМИ ФІЛОСОФІЇ

МІЖВІДОМЧИЙ  
НАУКОВИЙ  
ЗБІРНИК

ВИПУСК 8

ПИТАННЯ ІСТОРІЇ  
ФІЛОСОФІЇ

У випуску висвітлюються актуальні питання історії філософії, зокрема роль класиків марксизму-ленінізму у розвитку цієї науки. Ряд статей присвячено розвитку філософської думки на Україні. Критикуються буржуазні ідеалістичні філософські концепції.

Розрахований на студентів, аспірантів, викладачів, пропагандистів та агітаторів.

Редакційна колегія:

доктор філос. наук Д. Х. Острянин (відп. редактор), канд. філос. наук І. В. Бичко (відп. секретар), канд. філос. наук Ю. О. Богданов, канд. філос. наук Ю. Ф. Бухалов, доктор філос. наук В. І. Войтко, професор Д. М. Гринішин, канд. філос. наук Г. Г. Ємельяненко, канд. філос. наук А. І. Клевцов, канд. філос. наук М. Г. Козубенко, канд. філос. наук М. В. Логвинов, канд. філос. наук І. Ф. Надольний (заст. відп. редактора), професор М. М. Олексюк, канд. філос. наук О. П. Павелко, канд. філос. наук М. П. Редько, канд. філос. наук В. М. Чернокозова, канд. філос. наук І. І. Чорний, доктор філос. наук В. І. Шинкарук.

## ЛЕНІНСЬКІ МЕТОДОЛОГІЧНІ ПРИНЦИПИ КРИТИЧНОГО ОСВОЄННЯ ФІЛОСОФСЬКИХ ЗНАНЬ

Історія філософії має свою внутрішню логіку розвитку, а це зумовлює необхідність розробки логіки дослідження закономірностей цього відносно самостійного процесу. Велику цінність має уміння «царство думки» змалювати філософськи, «тобто в його власній (NB) іманентній діяльності або, що те саме, в його необхідному (NB) розвитку...» [4, 77].

Виведення принципів критичного аналізу філософських теорій є одним із найважливіших методологічних завдань історика філософії. У статті робиться спроба розкрити лише одну сторону, а саме, застосування В. І. Леніним в «Філософських зошитах» діалектики до процесу пізнання, виділення із цього твору конкретних принципів і начал критичного освоєння філософських знань і критики ідеалістичних теорій.

В ленінському підході до процесу освоєння філософських знань можна виділити дві діалектично зв'язаних сторони. Перша — це опанування тим духовним здобутком, що мається в наявності (теорії, системи), критичне його перероблення і дальший розвиток, тобто *гносеологічна функція критики*. Друга — *ідеологічне навантаження критики*, яка спрямована на розкриття теоретичної неспроможності апологетичних теорій буржуазної філософії.

Ленінська спадщина щодо критичного освоєння філософських знань дає можливість зробити висновок, що гносеологічна і ідеологічна сторони критики перебувають у єдності. Виділення цих аспектів критики дозволяє диференційовано і по-науковому підходити до освоєння філософських теорій, робить критику більш обґрунтованою і дійовою.

В. І. Ленін вимагав розглядати критику з позицій єдності діалектики, логіки і теорії пізнання. При аналізі філософських джерел В. І. Ленін не лише розкривав різні ідеалістичні викривлення в галузі теорії, але й прагнув встановити пізнавальну цінність засвоєваних теорій. Критику Ленін розглядав як своєрідне заперечення відживаючого, реакційного, вступаючого у су-

перечність з дійсністю. Заперечення старих ідей, теорій, систем — це закономірність діалектичного процесу пізнання.

В. І. Ленін звертав увагу на те, що заперечення філософської спадщини може бути метафізичним, «зряшим», в якому відкидається все, що критикується, і діалектичним. Діалектична критика — це така критика, в ході якої критиковані теорії, системи розчленовуються, глибоко аналізуються, і все позитивне утримується. Заперечення, як вказував Гегель, «...разом з тим і позитивне..., що суперечить собі, не переходить в нуль, а існує тільки в запереченні свого власного змісту» [5, 33].

В. І. Ленін писав: «В негативному взагалі міститься основа становлення, неспокою, саморуху» [4, 99].

Діалектико-матеріалістичний підхід до засвоєваних теорій вимагає розглядати їх у розвитку, історично, в багатосторонніх зв'язках і взаємодії з іншими теоріями.

Переборюючи однобічні (або неправильні) теорії про реальні зв'язки і відношення, вчений розробляє свої погляди, своє розуміння процесів і явищ, що відображаються в освоєваних теоріях. «Взагалі спростувати філософську систему — не значить відкинути її, а розвинути далі, не замінити іншою, односторонньою протилежністю, а включити її в дещо вище» [4, 153].

Розкриваючи діалектичний характер освоєння і критики теоретичних знань, В. І. Ленін писав: «Не голе заперечення, не пuste заперечення, не скептичне заперечення, вагання, сумнів характерні та істотні в діалектиці,— яка, безперечно, має в собі елементи заперечення і до того ж як найважливіший свій елемент,— ні, а заперечення як момент зв'язку, як момент розвитку, з утриманням позитивного, тобто без всяких вагань, без всякої еклектики» [4, 209]. Ці думки В. І. Леніна націлюють досліджувача здійснювати не лише негативну, руйнівну функцію, а й поглиблювати знання, що засвоюються. Якщо в процесі засвоєння виконується тільки негативна функція, то процес пізнання залишається незакінченим, розірваним. Тому В. І. Ленін велику увагу приділяє позитивному вирішенню теорій, що критикуються. У «Філософських зошитах» В. І. Ленін розкриває обмеженість критики Г. В. Плехановим філософії Канта і махістів: «І. Плеханов критикує кантіанство (і агностицизм взагалі) більш з вульгарно-матеріалістичної, ніж з діалектично-матеріалістичної точки зору, оскільки він лише *alimire* (з порога.—В. Д.) відкидає їх міркування, а не виправляє (як Гегель виправляв Канта) ці міркування, поглиблюючи, узагальнюючи, розширюючи їх, показуючи зв'язок і переходи всіх і всяких понять.

2. Марксисты критували (на початку ХХ століття) кантіанців і юмістів більш по-фейєрбахівському (і по-бюхнерівському), ніж по-гегелівському» [4, 165].

В. І. Ленін оцінює спосіб критики Плеханова як метафізич-

ний, неповний, незакінчений. Плеханівська критика кантівської гносеології ведеться з позицій абстрактного матеріалізму. У ній не застосовується діалектика до процесу пізнання. Г. В. Плеханов здійснює лише негативну критику. Такий однобічний підхід до оцінки наукових теорій, проблем, які, як відомо, мають багато сторін, граней, не приносить успіху теоретичному дослідженню.

Відкинути ту чи іншу теорію — ще не означає теоретично спростувати їх неістинність. У процесі критики, боротьби думок необхідно вміло зберегти все цінне (факти, окремі намітки, постановку питання і т. д.), відкидаючи все, що перевертає розуміння питання, відшукати, розкрити внутрішню основу, смисл і значення теорій, що критикуються. В. І. Ленін, критикуючи кантіанство, спирався на раціональні моменти гегелівської критики, виділяв ті позитивні сторони, моменти, які були у філософії Канта і показав, на яких сторонах складного процесу пізнання воно паразитує.

Розкриваючи позитивне у гегелівському принципі тотожності мислення і буття, В. І. Ленін разом з тим показує містику, об'єктивний ідеалізм в тлумаченні Гегеля цієї тотожності.

У ленінській критиці *виришуються проблеми, що освоюються, і привертається увага досліджувачів до актуальних, нерозв'язаних питань*. Так, розкриваючи співвідношення між чуттєвою і нечуттєвою матерією, він зауважує: це питання потрібно «ще досліджувати і досліджувати» [3, 33].

Ленінська критика має творчий характер, в ній діалектично поєднуються позитивні і негативні завдання, вона ґрунтується на розкритті всього процесу пізнання, виходить із того, що діалектика є *логіка і теорія пізнання*. Одним із важливих принципів критичного освоєння старого знання (різних теорій, шкіл, концепцій) є розкриття їх внутрішньої суперечності і логічної непослідовності (іманентна критика). Загальновідомо, що К. Маркс теорію трудової вартості підніс на рівень обґрунтованої наукової концепції через критику *непослідовності* теорій попередніх економістів. В. І. Ленін користується іманентною критикою для викриття наукової неспроможності різних ідеалістичних і метафізичних теорій. Показуючи суперечливий характер кантівської позиції на процес пізнання об'єктивного світу, В. І. Ленін відзначав: «Ви включаєте в Schein (позірність.— *Ред.*) все багатство світу і Ви заперечуєте Scheinyu» [4, 117]. Гегель виступає з критикою розриву «речей в собі» і «речей для нас» у кантівській філософії. В. І. Ленін оцінює цю критику так: «Гегель цілком правий по суті проти Канта» [4, 156]. Даючи загальну оцінку гегелівському методу критики, В. І. Ленін каже: «До Гегеля треба було б повернутися, щоб розглянути крок за кроком яку-небудь поширену логіку і *теорію пізнання* кантіанця і т. п... Гегель набагато глибший, ніж Кант та інші, просте-

жуючи відображення в русі понять руху об'єктивного світу... Тут треба шукати істинного смислу, значення і ролі гегелівської Логіки. Це NB» [4, 164—165]. Непослідовність різних ідеалістичних концепцій, теорій призводить, як бачимо, до того, що вони незалежно від їх волі критикують один одного. Ця критика, незважаючи на їх наміри, веде до послаблення їх теоретичних позицій.

Якщо уважно проаналізувати ленінську творчу лабораторію, стане зрозуміло, яким чином він використовував суперечності всередині окремих ідеалістичних теорій, систем, філософських шкіл для спростування їх істинності (питання використання В. І. Леніним іманентної критики може стати об'єктом окремого дослідження). Для марксистської критики (за Леніним) недосить показати внутрішню суперечність теорій, що освоюються, їх невідповідність даним природничих наук, але найважливішим елементом критики є позитивна розробка проблем, що стали об'єктом невірного тлумачення.

У критичному відношенні до теорій попередників велике значення має вміння *виділити провідні, класичні, і другорядні, апологетичні, теорії*, які по-різному тлумачать ці класичні теорії (так, у II половині XIX ст. в Німеччині з'являється багато шкіл і шкілок, які відходять від традицій класичної німецької філософії). Але, щоб виділити класичні і апологетичні теорії, необхідно визначити, які теорії відносяться до класичних, кого із мислителів минулого можна вважати класиком, які критерії визначення апологетичних теорій і помилок. Всі ці питання виникають, якщо по-науковому підходити до оцінки теоретичних знань. Оскільки всі ці питання є предметом окремого дослідження, зупинимось лише на понятті класичних теорій.

Будь-яке нове теоретичне знання виникає всередині старих систем, принципів, законів. Воно вступає в суперечність з ними і вимагає їх перегляду. Та автоматично така суперечність не розв'язується: вона призводить до конфлікту з попередніми поглядами і тими, які несе з собою теоретичне відкриття, нове знання.

Діалектико-матеріалістичний підхід полягає в тому, щоб розв'язати цей конфлікт, показати, які сторони старого знання не відповідають новому (зміненому) об'єкту відображення, а які продовжують функціонувати в нових теоріях, які нові галузі реальності залучають нові знання до сфери теоретичної діяльності. При розв'язанні суперечності між новими і старими знаннями висновки можуть мати подвійний характер. Ті з них, що не виходять за межі вже встановлених принципів, конкретизують, розвивають окремі сторони відомих теорій. Такі теорії не можуть, на наш погляд, відноситись до класичних. Так, аналізуючи вчення Прудона і відзначаючи його заслуги, К. Маркс писав: «Він зробив усе, що може зробити критика політичної

економії, залишаючись на політико-економічній точці зору» [1, 35].

В. І. Ленін, вивчаючи книгу К. Маркса «Святе сімейство», виписує таку думку: «Спір між *Штраусом* і *Бауером* про субстанцію і самосвідомість є спір в межах гегелівської спекуляції» [4, 27]. Ці теоретики залишаються в межах старих теорій, конкретизуючи окремі сторони відомих теорій, а часто, пристосовуючи їх до нових конкретних умов, вносять лише плутанину в розуміння теоретичної думки. Справжній дослідник виходить за рамки теорій, що освоюються, справжньому суб'єкту науки властива евристична активність. Відкриття таких теорій, які виходять за межі відомих закономірностей, у яких робляться висновки, що є переходом до зовсім нових принципів, але не просто нових, а таких, що мають раціональні моменти, піднімають наукове значення на більш вищий щабель, можна відносити до класичних. Зауважимо, що класичні теорії бувають *матеріалістичні* і *ідеалістичні*. Приклади виділення класичних і апологетичних теорій зустрічаємо в марксівських «Теоріях додаткової вартості». У цій праці чітко виділені і досліджені класичні теорії буржуазної політекономії А. Сміта, Д. Рікардо і протиставлені їм теорії другорядних економістів. Після глибокого аналізу класичних теорій Маркс співставляє з ними апологетичні теорії.

В. І. Ленін у своїх дослідженнях постійно застосовує принцип виділення основних, класичних, теорій і протиставляє їм другорядні теорії. Уже в своїй ранній роботі, критикуючи звинувачення Михайловським К. Маркса, що начебто, він «не переглянув... всіх відомих теорій історичного процесу», В. І. Ленін вказує, що останні на 9/10 складаються з «чисто апріорних, догматичних, абстрактних побудовань того, що таке суспільство, що таке прогрес? і т. п.» [2, 121]. В. І. Ленін проводить думку, що при аналізі ідеалістичних теорій важливо виділити «більш розвинуті і багаті змістом теорії» і співставити їх з життям. Так, для критичного аналізу філософії махізму В. І. Ленін виділяє ті твори махістів, в яких основні ідеї викладені «одверто, просто і ясно» [3, 27]. Саме такий підхід до освоєння філософських знань дає змогу повно і глибоко виявити ідеалістичні перекинуття в філософії. Ідеалістичні теорії В. І. Ленін критикує у двох напрямках. Співставляючи різного «калібру» теорії ідеалістичного характеру, він показує, в чому полягає спільність цих теорій і яка між ними різниця. Співставляючи досліджувані теорії, В. І. Ленін виявляє точку зору автора і просліджує її внутрішню суперечливість до логічного завершення. Так він робить з теоретиками махістської філософії Богдановим, Базаровим, Юшкевичем, Берштейном та іншими.

Суть другого напрямку критики ідеалістичної філософії полягає в співставленні теорій, що критикуються, з теоріями дія-



лектичного матеріалізму, які найбільш адекватно відображають діалектику об'єктивного світу. Аналізуючи махістську філософію, В. І. Ленін по всім проблемам співставляє філософію Маха, Авенаріуса, Базарова, Юшкевича і т. п. з діалектико-матеріалістичною філософією Ф. Енгельса, Й. Діцгена, Г. В. Плеханова. З цього порівняльного аналізу він робить висновок: «Коли ви не хочете відмагатися викрутками, коли ви серйозно хочете «остерігатися» суб'єктивізму і соліпсизму, то вам треба насамперед остерігатися основних ідеалістичних посилок вашої філософії; треба ідеалістичну лінію вашої філософії (від відчуття до зовнішнього світу) замінити матеріалістичною (від зовнішнього світу до відчуттів) ...» [3, 43].

Таким чином, виділення класичних і другорядних теорій, їх співставлення, виявлення суперечностей, співставлення з діалектико-матеріалістичною філософією — ключ до глибокого розуміння філософської спадщини.

Отже, діалектико-матеріалістичний підхід до критичного освоєння філософської спадщини включає в себе акт руйнування і творчості. Принцип єдності спростування і творчої розробки негативних теорій вимагає розриву з традиційними ідеями, теоріями, розплавлення застиглої структури ідеалістичних теорій і тим самим зробити можливим новий *сплав ідей*. Філософські знання необхідно засвоювати так, щоб була можливість переходити від «старих» знань до більш глибокого і конкретного пізнання. А це можливо тоді, коли критиковані теорії не лише спростовуються, а й творчо використовуються науковцями, коли з цих теорій виділяються окремі елементи, привертається до них увага наукових працівників, творчо розробляються спірні питання.

Розглядаючи розвиток філософських знань у непримиренній боротьбі матеріалізму і ідеалізму, діалектики і метафізики, розуміючи суперечливість процесу відношення між «старим» і «новим» знанням, ми можемо виділити два аспекти критичного відношення до філософських шкіл, систем, теорій, а саме: *гносеологічний і ідеологічний*. Перший аспект критичного освоєння теоретичних знань існуватиме завжди, другий — зникне із загибеллю капіталізму. Тому необхідно розрізняти несвідоме перекручення філософії марксизму (помилки теоретика) і свідоме перекручення суті проблем.

## Краткое содержание

В статье рассматривается роль марксистской критики в развитии философских знаний. Автор рассматривает некоторые принципы критического освоения философских знаний В. И. Лениным. Наряду с этим на историко-философском материале раскрывается сущность антинаучного подхода к философским знаниям прошлого.

Рассматривая развитие философских знаний в непримиримой борьбе материализма и идеализма, диалектики и метафизики, понимая противоречивость процесса отношения между «старым» и «новым» знанием, автор выделяет два аспекта критического отношения к философским школам, системам, теориям, а именно: гносеологический и идеологический. Первый аспект критического освоения теоретических знаний будет существовать всегда, второй — исчезнет с гибелью капитализма. Поэтому необходимо отличать несознательное искажение философии марксизма (ошибки теоретика) и сознательное искажение сущности проблем.

## ЛІТЕРАТУРА

1. Маркс К. і Енгельс Ф. Твори, т. 2.
2. Ленін В. І. Твори, т. 1.
3. Ленін В. І. Твори, т. 14.
4. Ленін В. І. Твори, т. 38.
5. Гегель, Твори, т. 5.

## ПРО СПІВВІДНОШЕННЯ ГУМАНІЗМУ І ПРИРОДОЗНАВСТВА У ПІЗНАННІ

(до історико-філософського аналізу  
марксистського розуміння поняття  
«гуманізм»)

К. Маркс, визначаючи «людське буття» як «здійснений гуманізм природи» [1, 590], підкреслює тим самим, що сутність гуманізму полягає у такій формі суспільних відносин, яка зумовлюється рівнем оволодіння і панування людини над природою. Саме такий стан людини щодо природи виступає критерієм усіх явищ суспільного життя, комуністична форма якого і виражає суть гуманізму: це «справжнє привласнення людської сутності людиною і для людини... повернення людини до самої себе як людини суспільної, тобто олюдненої» [1, 588].

Тут слід відзначити, що сучасні буржуазні філософи, аналізуючи положення Маркса про визначаючу роль природи у з'ясуванні сутності людини, розцінюють їх як прояв антропологічного тлумачення суспільних явищ. Однак це положення К. Маркса нічого спільного з так званим «антропологізмом», від якого нібито він ще не звільнився у своїх ранніх творах, не має, вже хоча б тому, що визначення гуманізму через ступінь освоєння природи, розвитку його до рівня олюдненої людини, здійснюється в плані «скасування приватної власності — цього самовідчуження людини...» [1, 588]. А це можливо лише завдяки побудові комуністичного суспільства. Ці положення Маркса є настановою при аналізі поняття «гуманізм», яке настільки довільно трактується, що без дослідження його ми не зможемо оперувати ним як дійсним науковим терміном. Причому, зведення поняття «гуманізм» до односторонньої, обмеженої морально-етичними рамками інтерпретації, виступає як пряма протилежність діалектико-матеріалістичного розуміння сутності і суспільної природи людської життєдіяльності. І справді, К. Маркс і Ф. Енгельс, відкинувши різноманітні ідеалістичні та містичні факти філософського аналізу, в основу вивчення співвідношення людини і світу поставили конкретну реально діючу, з усіма її потребами, чуттями і прагненнями людину, пов'язавши тим самим поняття «гуманізм» з найширшим колом людського буття, що ґрунтується на *визнанні людини як найвищої соціальної цінності і ви-*

рішальної умови суспільного прогресу. Тобто, поняття «гуманізм» відображає всі ті сфери життєдіяльності (причому життєдіяльності як реально перетворюючого процесу, в основі якого лежить акт творчості), які можуть дати нам найбільш повне уявлення про природу людини й людського, завдяки різноманітним формам її творчо-діяльного відношення до світу. Головним же, визначальним у цих формах діяльності виступає той факт, який служить показником рівня розвитку виробництва (як панування людини над силами природи) й певною формою відношень між людьми. Ці відношення повинні ґрунтуватися на прагненні людини «зробити природний світ своїм власним, отожднити себе з ним, перетворити його в субстанціональні закони у закони своєї діяльності» [3, 98], що можливо лише на ґрунті соціального звільнення людини від класового гніту.

Така інтерпретація гуманізму основоположниками наукової філософії нічого спільного з однобічністю, обмеженістю не має.

У той же час, в зв'язку із зростаючою потребою розв'язати проблему людини, її місця і значення в суспільному бутті відбуваються все нові й нові дискусії з приводу категорії «гуманізм» у найширшому її розумінні.

Праць з проблем природи у сутності гуманізму написано дуже багато як у нас, так і за рубежом. І головним недоліком всіх їх є те, що гуманізм вони розглядають переважно у плані морально-етичному, він не виходить за межі філантропії. Звичайно, в цьому також є певний смисл, як він є завжди, коли ми аналізуємо явище лише з одного боку. Та саме тому поняття «гуманізм» і використовують, скажімо, не лише матеріалістичної діалектики, які найбільш повно і глибоко інтерпретують сутність людини, виходячи з марксистського вчення про діяльність, а й суб'єктивні ідеалісти, особливо екзистенціалісти і т. д.

Так, деякі буржуазні філософські школи, в зв'язку з перекрученням, однобічним підходом до аналізу гуманізму, намагаються представити марксизм лише як морально-етичне вчення і не більше, оскільки гуманізм (тобто марксизм) це сфера етики, а не науки. На цих позиціях у розумінні марксизму стоять Г. Маркузе, П. Наторп, І. Фетчер, Хоммес, С. Хук, Л. Колаковський, Ж. Біго, Ж. Кальвез, особливо В. Таймер, що твердить, ніби у Маркса і матеріалізм і етика — одне і те ж [6, 107]. Така «етизація» марксистського вчення вилилась у цілеспрямовану боротьбу буржуазії проти марксизму як науки. Детальний критичний аналіз буржуазної філософії в цьому плані міститься в роботі М. Поповича «Проти сучасних критиків марксистського матеріалізму» (К., 1964), де автор правомірно відзначає, що розглядаючи сутність людини (а, природно, й поняття гуманності) однобічно, буржуазні філософи намагаються і комунізм представити як специфічну умову лише для певного, однобічного способу життя, притаманного людині і суспільству [6, 107—

108]. І дійсно, якщо звести гуманізм лише до етики, то сутність людського буття необхідно буде визначати, скажімо, лише через факти морально-етичного змісту.

Однак навіть виникнення поняття «гуманізм» пов'язане з більш широкою сферою людського буття, яка відображала рівень розвинутості людини, що пізнає природу в зв'язку з наукою, з природознавством і заснованих саме на цьому відносинах між людьми. Якоюсь мірою в цьому плані гуманізм інтерпретує Д. І. Чесноков, розглядаючи його як «критичний аналіз розумов всіх існуючих відносин, свободу пізнання, визнання науки вищим суддею при оцінці всіх природних і суспільних явищ...» [8, 446]. Та він також ще повністю не виходить за межі морально-етичного плану, хоча мораль та етику й розглядає у взаємозв'язку з усіма іншими сферами людського буття.

У тих же дослідженнях, що претендують на серйозні спроби наукового аналізу гуманізму, як філософської категорії, головною є думка про гуманізм моральний як поняття, що відображує явища любові, дружби, братерства і т. д. Така точка зору вірна, але вона однобічно пояснює суть справи. До таких праць належать: М. Петросян. «Гуманізм» (М., 1964), В. Волгін. «Гуманізм и социализм» (М., 1955), П. Федосєєв. «Социализм и гуманизм» (М., 1958), В. Келле. «Коммунизм и гуманизм» (М., 1962) тощо. Особливе місце серед цих праць займає дослідження Р. Гароді «Марксистський гуманізм» (М., 1959), де у формі кількох полемічних статей автор критично аналізує екзистенціалістське розуміння марксизму (і гуманізму), захищає гуманістичний характер наукового комунізму. Правда, автор проводить це шляхом аналізу суспільно-політичної боротьби, революційного перетворення світу, в чому він і вбачає суть людяності, трактує гуманізм, як форму боротьби за свободу. І це, безперечно, вірно, але тільки за умов, коли соціальне звільнення виступає передумовою справжнього гуманізму [1, 588], перше несе в собі елементи останнього, але ще не є гуманізмом у повному розумінні цього слова. Однак ця робота значною мірою стала тим теоретично обґрунтованим поглядом на реальну суть справ, який пояснює, чому, скажімо, Ж.—П. Сартр вбачає гуманізм в екзистенціалізмі, який заперечує революційну перебудову світу, та в чому суть так званої «гуманістичної природи» цієї філософії взагалі.

А втім, морально-етичний смисл поняття «гуманізм» має здебільшого результативний характер, виступає ніби висновком із процесу становлення людини. Цей процес проявляє себе у природознавстві, у засобах, що визначають людину як істоту, яка створює природу за власним прикладом і подобою, природою, що стає системою знань про неї. Тільки на такому ґрунті гуманізм можна пов'язати з «філантропією», але «філантропія», альтруїзм — це ще не є гуманізм, а явище, що здобуває гума-

містичний відтінок, існує в «плані гуманізму». Та й етимологія терміну *humanitas* (людяний, високоосвічений) — пов'язує поняття «гуманізм» із встановленням людяності у відносинах між людьми на ґрунті олюднення природи. Більше того, значення «любові до людини» гуманізм набуває саме в сфері релігійного його тлумачення, коли гуманізм взяла на озброєння віра, як один із засобів «захисту» людини від непізнаних (божественних чи диявольських) сил природи та й від знань; як засіб «вимолювання» якогось «доброго начала» від інших, як спосіб зміцнення віри у це добре начало незалежно від того, має людина передумову для цього у вигляді влади над природою, знань про неї, чи ні.

Цікаво, що таку (релігійну на противагу «світській») інтерпретацію поняття «гуманізм» одержує значно пізніше, через кілька сот років після свого виникнення. Ще в I ст. до н. е., коли виник цей термін, він виражав ступінь розумності, освіченості людини в її взаємодіях як з природою, так і з іншими людьми. 50-і—40-і роки I ст. до н. е. характеризувались, з одного боку, подальшим розвитком науки, а з другого,— початком зародження християнства, що супроводжувалось поширенням містичних настроїв, марновірства в стародавньому Римі. Поряд з просвітителями, що безпосередньо розвивали науку та захищали цінність людини через її освіченість і високу мораль, особливе місце належить діяльності М. Т. Ціцерона (106—43 рр. до н. е.), який вперше вжив поняття «гуманізм».

У цей час оракули, віщуни досягають апогею в своїй діяльності, а тому розвиток науки вимагає особливої уваги до неї. І римський Сенат розглядає на своїх засіданнях не лише політичні питання, а й доповіді про наукові відкриття. Ціцерон у промовах, торкаючись різноманітних поточних проблем політики, прагне знайти зв'язок між законами, правом, політикою і людиною в розумі. Саме розум пов'язує людину з природою, право й закон також знаходять свій зміст в розумі (природі), а *homo sapiens* — це найвеличніше чудо історії, говорить філософ у трактаті «Про передбачення». Уже в останні роки свого життя, будучи визначним просвітителем, Ціцерон одним з своїх головних завдань вважає здатність «відкривати шлях до благородних наук» його співвітчизникам [9, 91]. У своїх працях «Про долю», «Про природу богів», «Про границі добра і зла» він підкреслює згубність марновірств, відстоює гуманізм як високоосвіченість. У такій інтерпретації поняття «гуманізм» особливого значення набуває природознавство як визначальний фактор. Важливо, що в дальшому вчення про гуманізм набуває дещо іншого забарвлення, виступаючи як протилежність духовному пануванню церкви, а тому воліє більше до морально-етичного аспекту його. Гуманізм періоду Відродження аналізували переважно поети та художники (Данте, Петрарка, Бокаччо, Лео-

нарко да Вінчі), та навіть і в цей час його намагалися розглядати як прагнення людини до знань, освіти, які й повинні бути визначальними факторами людської гідності.

З розвитком науки і техніки фактор природознавства як свідчення оволодіння людиною природи відіграє все більшу роль у розумінні гуманізму. Вчені-природознавці XVIII—XIX ст. безпосередньо пов'язують науку з прогресом людського суспільства, розглядають її як вирішальну умову і засіб розвитку людини. Особливого значення ці ідеї набувають у зв'язку з виникненням наукової теорії боротьби за соціальне звільнення. Єдність соціальної значимості людини, її свободи, рівності і досягнень природознавства набуває тепер нового, революційного змісту. Суспільна діяльність людини вимагає все більшого, чіткішого зв'язку з природничонауковими пошуками. Підкреслюючи органічну єдність розвитку людини як самопізнання та зростання наукових знань, В. І. Вернадський писав: «Навмисне стала б людина науково будувати світ, відмовившись від себе і прагнучи знайти будь-яке незалежне від її природи розуміння світу... Наука не існує поза людиною і є її творінням... Знаходячи правильності і закономірності в оточуючому її світі, людина обов'язково зводить їх до себе...» [4, 13], тобто намагається в науково вираженій істині побачити ту сукупність суспільних відносин, які зрештою визначають її саму як найдосконаліший витвір природи.

Ідея про вираз суспільного в природничонауковому, висловлена Вернадським, не нова. Із аналізу розвитку людського пізнання випливає той факт, що боротьба політичних партій і угруповань, світоглядів і переконань завжди в кінцевому рахунку зверталась до природничонаукових істин і завершувалась в природознавстві. Останнє виступало ареною суспільно-політичних битв, бо, зрештою, нездоланною волею наукових фактів воно ставало найсильнішим аргументом при доказі істини чи заблудження, прогресу чи регресу світогляду, гуманізму, культури чи реакції.

Свідченням цього є геніальна праця В. І. Леніна «Матеріалізм і емпіріокритицизм», де Ленін підкреслив положення про величезне значення науково обгрунтованого світогляду у пізнанні світу і показав, як перекопчення, фальсифікація наукових фактів може виступати зброєю «цілеспрямованих у своєму мракобіссі» людей, що стають на захист дегуманізації суспільства.

Саме махізм як філософська течія, що виражала суть дрібнобуржуазної ідеології, обгрунтовуючи свої положення на перекопчених її ж представниками фактах природознавства, саме махізм використовує найновіші відкриття фізики для «наукової» аргументації суб'єктивного ідеалізму. Боротьба політична перетворилась по суті в боротьбу в галузі природознавства, в

боротьбу вірних чи невірних висновків в ньому, що мають вирішальний вплив на формування світогляду. «Матеріалізм та ідеалізм,—пише В. І. Ленін,—різняться тим або іншим розв'язанням питання про *джерело* нашого пізнання, про відношення пізнання... до *фізичного* світу, а питання про будову матерії, про атоми й електрони є питання, яке стосується тільки цього «фізичного світу» [2, 237]. Завдання полягало в тому, щоб за допомогою фізичних фактів, як найвагоміших природничих аргументів, довести неправильність махізму, показати його антигуманну сутність і відстояти істинно наукову значимість відкриттів у природознавстві на рубежі XIX—XX ст., викрити боротьбу партій у філософії, боротьбу, яка кінець кінцем виражає тенденції і ідеологію ворожих класів сучасного суспільства [2, 329].

В. І. Ленін підкреслює єдність політики і природознавства не лише в плані використання останнього першою, але, насамперед у плані теоретико-пізнавальному. Вся його робота — це зразок аналізу передового світогляду в зв'язку з найновішими відкриттями в природознавстві, зокрема у фізиці. Як аналогію тут можна пригадати також дискусії в біологічній науці, що відбувались в наш час. Суспільно-політичні явища повинні підтверджуватись природознавством також і тому, що діяльність людини поза природою немислима. Така природна діяльність не може розцінюватись як два діаметрально протилежні фактори: природознавчий, з одного боку, і суспільний,— з іншого. «Якщо в явищах духовного життя людини,—пише Вернадський,—є корінні відмінності від інших природних явищ..., охоплених точним науковим знанням, учений, дослідник все ж може стверджувати, що значна частина духовної праці людства вкладається в ті ж непорушні «закони природи», які він шукає і знаходить в своїй науковій праці...» [4, 3—4]. Ця думка ніби перегукується з положенням К. Маркса про те, що нерозривна єдність процесу пізнання людиною природи і з допомогою цього — самої себе, веде до того, що «зрештою природознавство включить у себе науку про людину в такій же мірі, в якій наука про людину включить в себе природознавство: це буде *одна наука*» [1, 596]. Виходячи з цього положення К. Маркса, необхідно врахувати два моменти, які потребують дальшого аналізу в світлі органічного взаємозв'язку природознавства і суспільствознавства. Якщо природознавство (а воно ґрунтується на точних експериментальних дослідженнях і на чіткому логічному доказі при наявності відповідної категоріальної системи) являє собою більш-менш викристалізовану систему знань, то друге здобуло поки що передумову для того, щоб досягти стану першого. Ця передумова складається з двох компонентів: наукового діалектико-матеріалістичного світогляду і нинішнього рівня природознавства, розвиток якого в сучасних умовах



«впливає і на ідеологію, і на процеси управління суспільством...» [5, 29]. Сучасне природознавство, пройшовши основні етапи свого розвитку від вивчення неорганічного світу, потім світу живої природи, підійшло до реалізації самого себе у вищому продукті розвитку природи — людині як суспільній істоті, пронизуючи собою і цю, суспільну, форму розвитку матеріального світу. Саме в цьому розумінні К. Маркс підкреслював, що «для соціалістичної людини суттєва реальність людини і природи набула практичного, чуттєвого, наочного характеру, причому людина наочно стала для людини буттям природи, а природа наочно стала для неї буттям людини...» [1, 598]. Розвиток природознавства в цьому розумінні можна розглядати як процес вивчення людиною самої себе. Людина стала (поки що опосередковано) головним об'єктом пізнання, наукової діяльності суспільства. Однак стихійність цього явища настільки очевидна, що так звана «проблема людини» в науковому (природничонауковому) плані стала хіба що не найголовнішою. Звичайно, насамперед вона стала в центрі уваги філософів, і навіть літераторів (див., наприклад «Человек, творчество, наука» (М., 1967), «Литературная газета» (№№ 13, 37, 42, 44 за 1967. та 15 за 1968). Перші намагаються знайти найбільш загальне визначення поняття людини, другі розглядають її, враховуючи ту чи іншу суспільну характерну рису.

Звичайно, претендувати на остаточне визначення поняття людини — значить здійснювати колосальне дослідження всього процесу розвитку людей через феномени прояву їх діяльної сутності назовні, і якщо здійснювати це дослідження за методом сходження від абстрактного до конкретного, то, очевидно, необхідно брати найбільш досконалу форму діяльності людини, а саме: творчо-натхненну, що виступає у вигляді тієї клітини, у якій можна абстрагуватися від інших форм діяльності, як, скажімо, К. Маркс досліджував товарне виробництво.

Ті ж дослідження, що проводяться (або вже проведені), не являють собою розв'язання проблеми. Правда, це не стосується в такій же мірі праці Г. С. Батіщева «Творчество и рациональность (к определению понятия человека)» у монографії «Человек, творчество, наука» (М., 1967), де є певне раціональне зерно.

Французькі філософи, які проводили дискусію по проблемі людини і гуманізму, відстоювали ту думку, що «від ідеї людини треба звернутись до реальної людини і ідеологічну «модель» людини замінити науковообґрунтованою моделлю» (Жак Гольдберг) [7, 162], праві в тому розумінні, що суспільствознавство повинно піднятися до рівня природознавства. Що ж до екзистенціалістів у трактуванні людини, яка є дещо більше, ніж вона сама про себе може знати (К. Ясперс), або у визначенні людини через її життя, як ряд вчинків, переживань і т. д. (Ж.—П. Сартр), або через єдність внутрішнього буття і «тілесності»,

пізнавши яке, ми зможемо пізнати дійсність, буття взагалі (Ж. Марсель) тощо, то у цих визначеннях насамперед відсутнє навіть те, що досягнуто при вивченні даної проблеми наукою і відомо кожному матеріалісту-діалектику [11, 85—87]. К. Маркс ще в «Економічно-філософських рукописах 1844 року» відзначав, що вивчення людини можливо здійснити лише справді науковими методами на основі природознавства. «...Природа є безпосередній предмет науки про людину» [1, 596], і в цьому розумінні людина є актом рефлексії природи в саму себе у формі свідомого цілепокладання її назовні, бо тільки у людині природа має свій власний смисл. Тут треба відзначити, що деякі філософи, випускаючи саме цю деталь при аналізі проблеми людини, акцентують увагу на взятому у дещо абсолютизованому вигляді аналізі людини взагалі.

Так, А. Шафф у роботі «Марксизм про людську особу» говорить, що «гуманізм войовничий — це логічний наслідок насамперед точки зору гуманізму марксистського, як наслідок того, що являє собою гуманізм реальний, як такий, що передбачає людський світ, як світ автономний...

Якщо світ людини і вона сама за брамою автократії, то людина не повинна і не може чекати звільнення... від сил нелюдських — добрих чи злих...» [10, 107]. Передусім «автономність людського світу» сам К. Маркс виводить із положення про те, що людина є «рід» і, безперечно, як істота родова, вона може осягнути саму себе, здійснити себе в роді, з допомогою роду. Далі. Те, що гуманізм войовничий тільки й має смисл, — факт безперечний, однак Маркс войовничість гуманізму вбачав у суспільно значимій творчій діяльності, адже «всяке звуження сфери людської дійсності закриває шлях до розкриття проблеми особи, закриває саме тому, що при цьому втрачаються ті передумови, поза якими не можна зрозуміти творчості. Не в натуралістичному бутті «робінзона», не в сфері уявного простору ідеалістично трактованих сил духу — ні! Тільки в реально перетворюючому процесі, тільки в предметній, людській діяльності, що продовжує освоювати природу, вся складність динаміки творчості» [3, 85], яка виступає головною характеристикою у визначенні людини. І оскільки природознавство, наука — це вираз природи у людині, остільки рівень реалізації його є головною умовою тих відносин між людьми, які К. Маркс називає гуманізмом. У дискусії з проблеми гуманізму серед французьких філософів не випадково було поставлене питання про подвійне розуміння гуманізму. На жаль, ця подвійність трактувалась в плані, що не відповідає реальному стану речей. Мова йшла про «гуманізм ідеологічний» і «гуманізм науковий», різниця між якими доводиться за допомогою корінної відмінності між ідеологією і науковою теорією (точка зору Луї Альтюсера). Однак тут не

враховується той факт, що наукова теорія та ідеологія можуть виступати як явища однопорядкові і зовсім не протилежні одна одній.

Оскільки ідеологія не є точною наукою, остільки вона несе в собі тенденції відмінності і, в той же час, схожості з нею, про що говорив К. Маркс, маючи на увазі «одну науку». Не враховуючи саме цього, М. Сімон і приходять до висновку, що «гуманізм — це те, з чим порвав Маркс, щоб створити марксизм...» [7, 162], протиставляючи по суті гуманізм самому собі, і відстоюючи істинність абстрактного гуманізму, що відображає тільки одну сторону буття людини — морально-ідеологічну, в якій гуманізм проявляється лише частково.

З становленням наукової форми пізнання формуються й справжні ідеали людини та людських відносин. Чим більше людина перетворювала природу на власний зразок, все далі йдучи від свого первісного стану, тим чіткіше вирізнявся і ідеал гуманізму.

## Краткое содержание

В статье анализируется понятие гуманизма с точки зрения научной (естественнонаучной) формы человеческого познания, главным моментом которого выступает творчество. Исходя из марксистского положения о единстве естествознания и науки об обществе, несущих в себе тенденцию к слиянию в одну науку, рассматривается возможность освещения общественных явлений на основе естествознания, как степени овладения человеком природой, — предпосылки гуманизма. Критически рассматривается одностороннее, морально-этическое понимание гуманизма, подчеркивается опасность сведения его к этике, равно как и «этизации» марксизма, которую ведут буржуазные философы, выступая против марксизма как науки. Подчеркивается решающая роль естествознания в социальной жизни общества, особенно для решения проблем политического, идеологического характера, когда естественнонаучные аргументы играют решающую роль.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Маркс К. и Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956.
2. Ленин В. И. Твори, т. 14.
3. Батищев Г. С. Творчество и рациональность (к определению понятия человека). — В кн.: «Человек, творчество, наука», М., 1967.
4. Вернадский В. И. Мысли о современном значении истории знаний. Л., 1927.
5. Келдыш М. Естественные науки и их значение для развития мировоззрения и технического прогресса. «Коммунист», 1966, № 17.
6. Попович М. Проти сучасних критиків марксистського матеріалізму. К., 1964.
7. Сахарова Т. Марксизм и гуманизм. — «Вопросы философии», 1966, № 8.
8. Чесноков Д. И. Исторический материализм. М., 1965.
9. Цицерон М. Т. 2000 лет со времени смерти. МГУ, 1959.
10. Adam Schaff. Marksizm a jednostka ludzka. «Omega». W., 1965.
11. Человек и эпоха. М., 1964.

## ЛЕНІНСЬКІ ПРИНЦИПИ ФОРМУВАННЯ СОЦІАЛІСТИЧНОЇ КУЛЬТУРИ

Розвиток культури є невід'ємною частиною загального суспільного прогресу, однією з його важливих сторін, органічно пов'язаною із створенням матеріально-технічної бази комунізму, формуванням і вдосконаленням суспільних відносин і нової людини. І якщо у будь-якій формації суспільний прогрес був нерозривно пов'язаний з досягненнями в галузі культури, то в умовах комуністичного ладу роль культури в соціальному житті незмірно зростає. «Від культурного зростання населення,— говориться в Програмі КПРС,— у величезній мірі залежать піднесення продуктивних сил, прогрес техніки і організації виробництва, підвищення громадської активності трудящих, розвиток демократичних основ самоврядування, комуністична перебудова побуту» [10, 113].

Основне завдання соціалістичної культури полягає в забезпеченні умов для всебічного і гармонійного розвитку особи і виховання нової людини, яка поєднувала б у собі духовне багатство і моральну чистоту. Це важливе і важке завдання соціалістичних культурних перетворень співпадає з завданням побудови нового комуністичного суспільства. П'ятдесятирічний досвід розвитку і існування соціалістичного суспільства є наочним взірцем послідовного розв'язання цього завдання.

У боротьбі за нову культуру Комуністична партія і радянський народ постійно спираються на спадщину В. І. Леніна, в якій проблема культури займає важливе місце.

Дослідження характерних особливостей формування соціалістичної культури має велике теоретичне і практичне значення. Від правильного підходу до цієї проблеми залежить рівень пізнання загального і особливого в розвитку такої важливої сфери суспільного життя, як духовна культура, свідоме використання пізнаних закономірностей у практичній діяльності людей по розвитку духовного багатства соціалістичного суспільства.

В наш час нема жодного скільки-небудь значного напряму буржуазної філософської думки, представники якої не робили б

марних спроб розв'язати цю проблему. Основний зміст буржуазних теорій зводиться, по-перше, до відриву духовної культури людства від її матеріальної основи, від економічного і соціального життя, по-друге, — до заперечення поступального характеру розвитку духовної культури, ігнорування зв'язку між гуманізмом і культурою, а отже — до применшення ролі народних мас у культурно-історичному процесі. Інакше кажучи, представники сучасної буржуазної філософії відтворюють у замаскованому вигляді ідеалістичні концепції О. Шпенглера—А. Тойнбі [13, 175; 20, 163—168].

Марксизм-ленінізм виробив послідовну систему поглядів на зміст культури, на своєрідність і закономірності її розвитку, визначивши культуру як суспільне явище, що є синтезом матеріальних і духовних цінностей, досягнутих суспільством як результат розвитку матеріальної і духовної практики людства [12, 40; 14, 7].

Поняття культури, таким чином, включає в себе два аспекти, що відповідають двом органічно взаємозв'язаним сторонам трудової діяльності людини: матеріальну культуру, тобто досягнення, які свідчать, головним чином, про рівень оволодіння суспільною людиною силами природи і духовною культурою. Духовна культура — складне і багатогранне явище, що є духовним виразом і відображенням суспільної практики на певному рівні історичного розвитку [12, 40; 14, 7], охоплює всю галузь суспільної свідомості, всю сукупність результатів духовної діяльності людей, що виникали послідовно. Двоїдина суть духовної культури проявляється в тому, що, з одного боку, вона виражає певний рівень духовного життя суспільства, рівень знань членів суспільства, з другого, — дає оцінку всьому інтелектуальному життю суспільства, ролі і місцю даного соціального ладу в усій системі суспільних відносин. Відомо, що класики марксизму-ленінізму розглядали культуру як один з ефективних засобів революційного перетворення людського суспільства, як один з важливих методів ідейного, морального і естетичного виховання людей.

Викладене робить зрозумілим той величезний науковий інтерес, яким керується багато дослідників, що вивчають культурні перетворення як у нашій країні, так і в країнах соціалістичної системи, і аналізують етапи становлення соціалістичної культури.

Великий теоретик і практик соціалістичної культури В. І. Ленін вказував, що завдання революційного перетворення старого суспільства не може бути розв'язане поза проблемою культури. Ленінська теорія соціалістичної культури передбачає необхідність поєднання «загального піднесення культури і знання з найбільшими економічними потребами», з творчою діяльністю мас, тобто розвитком культури самих мас самими масами.

Культурна революція — це нова закономірність суспільного розвитку періоду соціалістичного будівництва, яка є свідченням масової участі трудящих у будівництві культури вищого типу.

Характер попередніх суспільних перетворень не викликає необхідності культурної революції, оскільки ці перетворення були обмеженими як за своїми завданнями, так і за розмахом. Зберігаючи приватну власність на засоби виробництва, не допускаючи трудящих до управління господарством і державою, буржуазія не зацікавлена в культурній революції. Вона задовольняється пристосуванням культури минулого до овоїх вузько-класових інтересів, не дбаючи про культурний рівень народу. Саме тому в умовах капіталізму неможлива культурна революція, яка, вживаючи вислів В. І. Леніна, «ламає старе в самому основному і корінному».

«Культурна революція,— як підкреслюється в Тезах ЦК КПРС «50 років Великої Жовтневої соціалістичної революції»,—складний і тривалий процес. У важких умовах культурної відсталості країни, гострої нестачі кваліфікованих кадрів і коштів держава створювала нову форму народної освіти, яка забезпечувала загальну письменність населення, швидке піднесення науки і культури, виховання підростаючого покоління в дусі соціалізму» [11, 15].

Неодноразово підкреслюючи необхідність збереження культурних цінностей минулого і створення нової соціалістичної культури, Ленін одночасно вказував, що «завдання — як поєднати переможну пролетарську революцію з буржуазною культурою, з буржуазною наукою і технікою, що була досі здобутком небагатьох, завдання важке» [6, 151]. Об'єктивні труднощі революційних культурних перетворень поглиблювалися тим, що Жовтнева революція була не результатом, а передумовою створення матеріальних і духовних основ соціалістичного суспільства. В. І. Ленін вчив, що духовна культура кожної епохи не вичерпується ідеями панівних класів, оскільки в культурі кожної нації є більш-менш розвинені елементи культури пригноблених класів [2, 15]. Духовна культура, створювана панівними класами, може бути частково використана після соціалістичної революції, хоча б тому, що і експлуататорські класи на певних етапах історії можуть відігравати прогресивну роль. Серед різноманітних і численних проблем, що постали перед Радянською республікою, проблема використання і збереження художньо-історичних цінностей, що залишилися у спадщину від минулого, вимагала вживання негайних заходів.

Ленін писав, що соціалістична революція надала «народу доступ до того, щоб він сам управляв тими нечуваними багатствами, які капіталісти склали й нагромадили, щоб спрямовувати їх не на пригноблення трудящих, а на розвиток добробуту і культури всіх трудящих» [4, 441].

Розробляючи план будівництва якісно нової культури, В. І. Ленін підкреслював, що в ході її становлення необхідно розв'язати ряд конкретних завдань. Одним з головних моментів культурного зростання робітничого класу є завдання «вчитися керувати». Складність його пояснювалася відсутністю необхідного культурного рівня, досвіду, знань у народних мас. Причому розв'язання цього завдання не могло бути досягнуте чисто державними заходами «зверху», а тільки тривалою виховною, організаційною, культурною роботою» [6, 151]. Важливою проблемою, пов'язаною з становленням соціалістичної культури, В. І. Ленін вважав необхідність «вчитися працювати». Вміння працювати, підвищити продуктивність праці можна було шляхом господарської і культурної революції, які майже невіддільні одна від одної. «Соціалістична культура,— писав А. В. Луначарський,— передбачає, насамперед, перекидання значних коштів на справу народної освіти, а дати їх може тільки зростаюче господарство. З другого боку, нові форми господарства передбачають значно більшу кількість знань і вміння, ніж те, яке було раніше в розпорядженні мас, і отже, без значного прогресу культури саме просування соціалістичного господарства зупинилося б» [16, 14].

Особливу увагу В. І. Ленін приділяв зміцненню союзу робітничого класу і селянства, загальному охопленню кооперацією маси селянства, розуміючи, що культурна робота серед селянства, саме як економічна мета, переслідує кооперування, що здійснюється на основі цілої культурної революції і сприяє економічному, духовному піднесенню соціалістичного села [8, 418]. Даючи теоретичний аналіз духовної культури людства, класики марксизму-ленізму вказували: якщо саме матеріальне виробництво не брати в його специфічній історичній формі, то неможливо зрозуміти характерних особливостей відповідного йому духовного виробництва та їх взаємодію. Природно, що чим вищий тип соціально-економічної організації суспільства, тим вищий, багатший і складніший рівень розвитку його духовної культури.

Таким чином, формування соціалістичної культури є частиною загального процесу економічних і політичних перетворень, зумовлених соціалістичною революцією.

Незважаючи на те, що становлення соціалістичної культури відбувається за тими ж загальносоціологічними законами, які властиві всім досоціалістичним формаціям, корінна ломка у сфері матеріального виробництва, пов'язана з переходом влади в руки перемігшого пролетаріату, неминує породжує особливості у її формуванні, ті специфічні закономірності, які характерні тільки для формації соціалістичної.

Характерною особливістю формування культури соціалізму є те, що її безпосередні економічні основи закладаються лише

в ході політичних завоювань пролетаріату. Отже, встановлення нових соціалістичних виробничих відносин насамперед сприяє розвиткові продуктивних сил, перетворюючи тим самим технічний прогрес у реальну основу розвитку і становлення соціалістичної культури. Інакше кажучи, усупільнення капіталістичної власності стосується не тільки матеріального, але і духовного виробництва.

Процес утворення культури соціалізму глибоко діалектичний: з одного боку, нова культура повинна корінним чином відрізнитися від старої, з другого,— вона виникає на базі старої і повинна всмоктати всі її досягнення. Вказуючи конкретні шляхи утворення нової культури, В. І. Ленін у своїх виступах підкреслював, що «соціалізм неможливий без використання здобутків техніки і культури, досягнутих великим капіталізмом» [5, 309].

Ленін писав, що в боротьбі з капіталізмом, який шалено опирається, пролетаріат повинен розв'язати найважливіше завдання, що полягає у перетворенні всієї суми напромадження капіталізмом багатішого, історично неминуче необхідного для нас запасу культури, знань і техніки,— перетворити все це з знаряддя капіталізму в знаряддя соціалізму.

Разом з тим В. І. Ленін вказував, що принципи спадкості у розвитку культури соціалізму слід розуміти діалектично, що передбачає не просто механічне використання спадщини попередніх поколінь, а обов'язкове включення в себе критичного аналізу і творчого перетворення. «Учні»,— писав про марксистів В. І. Ленін,— охороняють спадщину не так, як архіваріуси охороняють старий папір. Охороняти спадщину — зовсім не значить ще обмежуватися спадщиною» [1, 474].

Важливою специфічною рисою, характерною особливістю спадкості в умовах соціалістичного суспільства є відсутність конфлікту між об'єктивними процесами соціального розвитку і суб'єктивними інтересами трудящих, які найбільше зацікавлені в глибокому пізнанні об'єктивних законів розвитку, що можливо лише при використанні і критичному засвоєнні досягнень попередніх поколінь. При всій різноманітності форм і тенденцій свого прояву, спадкості в умовах соціалізму має тільки прогресивний характер. Соціалістична культура, спираючись на позитивне, загальнолюдське у спадщині минулого, відкидає реакційне і антигуманне. Пролеткультівці Богданов, Плєтньов та інші твердили, що пролетаріат після революції повинен створити «суто пролетарську культуру», вільну від будь-яких залишків старої культури. Вони хотіли створити цю культуру без зв'язку з практикою соціалістичного будівництва, на основі нігілістичного, даремного заперечення, відкидаючи досягнення попередніх епох. В. І. Ленін піддав критиці ідеологічну концепцію пролеткульту, показав, що пролетаріату потрібна



«не вигадка нової культури, а розвиток кращих зразків, традицій, результатів існуючої культури з точки зору світогляду марксизму, умов життя і боротьби пролетаріату в епоху його диктатури» [9, 148].

Особливістю радянської культури є її соціалістичний зміст. На відміну від буржуазної культури, що виражає ідеологію експлуататорського класу, соціалістична культура має своїм змістом соціалістичну ідеологію робітничого класу, трудящих мас, які стали господарями засобів виробництва. Важливо відзначити, що зміст радянської культури ідентичний соціалістичній ідеології, оскільки марксизм-ленізм є теоретичною і методологічною базою, що відображається соціалістичною культурою [17]. Партійний характер соціалістичної культури визначається її класовим змістом.

Характерною особливістю, зумовленою новим типом національних відносин, є всебічне зближення національних культур на основі принципів пролетарського інтернаціоналізму. Передбачаючи це, В. І. Ленін писав: «Соціалізм, організуючи виробництво без класового гніту, забезпечуючи добробут всім членам держави, тим самим дає повний простір «симпатіям» населення і саме внаслідок цього полегшує і гігантськи прискорює зближення і злиття націй» [3, 301].

Соціалістична ідеологія, що становить основу радянської культури, глибоко інтернаціональна за своїм характером і призначенням, оскільки виражає інтереси міжнародного пролетаріату, незалежно від нації. Як відомо, вищим принципом пролетарського інтернаціоналізму є боротьба за спільні інтереси трудящих, за комунізм. Разом з тим визнання інтернаціональності змісту революційної культури робітничого класу не заперечує її національної форми. Звертаючи увагу на недопустимість протиставлення однієї національної культури іншій як на прояв націоналізму, В. І. Ленін відзначав, зокрема, що коли мова йде про пролетаріат, «протиставлення української культури в цілому великоруській культурі, також у цілому, означає найбезсоромнішу зраду інтересів пролетаріату на користь буржуазного націоналізму» [2, 15].

В епоху соціалізму інтернаціональні зв'язки, що розвиваються, розкриваються як зміст і як форма, оскільки вони одночасно є об'єктом відображення і засобом запозичення кращих досягнень культурного розвитку народів. Звичайно, мова йде не про автоматичне відображення, оскільки запозичення має не копіїстичний, а творчий характер, оскільки одна нація сприймає у іншої лише те, що сама спроможна, або майже спроможна створити.

У соціалістичній системі інтернаціональні зв'язки сприймаються як природне продовження «своїх» національних зв'язків,

перетворюючись з відчуженого, зовнішнього у внутрішній фактор національного саморозвитку [18].

Розвиток цього процесу є поглибленням і зближенням, а в результаті — злиттям внутрінаціональних і міжнаціональних зв'язків в усіх галузях суспільного життя. Цей процес відображений у Програмі КПРС, в якій підкреслюється, що «національні форми не костеніють, а видозмінюються, вдосконалюються і зближуються між собою, звільняючись від усього застарілого, що суперечить новим умовам життя» [10, 100].

Соціалізм відкрив широкі можливості для розвитку соціалістичної культури. За 50 років існування Радянської держави сформувалась якісно нова соціалістична культура, характерними рисами якої є комуністична партійність, глибока народність, революційний гуманізм, непримиренність до буржуазної ідеології. «Найкращі досягнення радянської культури міцно ввійшли в духовне життя нашого народу, вони збагачують скарбницю прогресивної культури всього людства, мають світове визнання. Соціалістична культура відкидає всі форми ідеологічної реакції, які духовно поневолюють і роззброюють людину» [11, 42].

У процесі становлення радянської соціалістичної культури трудящі всього світу бачать єдиний шлях розв'язання своїх власних вузлових питань культурного розвитку.

## Краткое содержание

Формирование социалистической культуры — неотъемлемая часть единого процесса экономических и политических преобразований, вызванных социалистической революцией. Раскрывая ленинские принципы становления культуры социализма, автор подчеркивает, что наряду с общесоциологическими закономерностями, процесс формирования социалистической культуры порождает специфические особенности, характерные для качественно новой, социалистической общественно-экономической формации.

## ЛІТЕРАТУРА

1. Ленін В. І. Твори, т. 2.
2. Ленін В. І. Твори, т. 20.
3. Ленін В. І. Твори, т. 22.
4. Ленін В. І. Твори, т. 26.
5. Ленін В. І. Твори, т. 27.
6. Ленін В. І. Твори, т. 29.
7. Ленін В. І. Твори, т. 30.
8. Ленін В. І. Твори, т. 33.
9. Ленинский сборник, XXXV.
10. Програма Комуністичної партії Радянського Союзу, К., 1961.
11. «50 років Великої Жовтневої соціалістичної революції». Тези ЦК КПРС. Політвидав України, 1967.
12. Арнольд А. И. Социализм и культура. М., 1962.
13. Исторический материализм и социальная философия современной буржуазии, М., 1966.
14. «Коммунизм и культура», М., 1966.

15. Луначарский А. В. Десятилетие революции и культуры, М.—Л., 1927.

16. Луначарский А. В. Культура на Западе и у нас, Л., 1928.

17. Маслин А. Н. О социалистической культуре и ее особенностях. — «Вопросы философии», 1958, № 3.

18. Расцвет и сближение советских наций и народностей. (Материалы литвузовской республиканской конференции), Тирасполь, 1966.

19. Строительство коммунизма и проблемы культуры, М., 1965.

20. Штаерман. Проблемы культуры в западной социологии. — «Вопросы философии», 1967, № 1.

## КРИТИКА ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОЇ КОНЦЕПЦІЇ Ф. ЛАНГЕ

У другій половині XIX ст. виникає філософська течія — неокантіанство, яке взяло на озброєння суб'єктивно-ідеалістичний бік вчення німецького філософа і почало рішучий наступ проти матеріалізму. Боротьба розгорнулась і в галузі історії філософії, яскравим прикладом якої була філософська творчість одного з лідерів неокантіанства Фрідріха Ланге (1828—1875). Погляди Ф. Ланге найповніше викладені в книзі «Історія матеріалізму і критика його значення в наш час» (1866), де розглядається історія матеріалістичних вчень від античної Греції і до сучасної Ф. Ланге епохи. Причому, розгляд цей необ'єктивний, тенденційний, спрямований на приниження ролі матеріалізму в історії філософії і звеличення ролі ідеалізму та релігії. В. І. Ленін у «Філософських зошитах» на прикладі аналізу Ланге матеріалізму Фейєрбаха переконливо показує необ'єктивність дослідження неокантіанця. «Ланге проти Фейєрбаха явно, мовляв, неправий перекидуючи (і заперечуючи) матеріалізм Фейєрбаха» [2, 313].

Фальсифікація матеріалізму, необ'єктивність у висвітленні матеріалістичних вчень стали причиною популярності книги Ф. Ланге серед ідеалістів. Неокантіанець Форлендер писав, що книга Ф. Ланге начебто вперше допомогла подолати матеріалістичні тенденції у філософії. Суб'єктивно-ідеалістичні ідеї Ф. Ланге популярні і в сучасній буржуазній філософії. Ця популярність, на думку неотоміста Хіршбергера, пояснюється тим, що книга Ланге є «класичним твором», в якому спростовується матеріалізм.

У даній статті ми спробуємо розкрити ідеалістичну суть історико-філософської концепції Ф. Ланге, показати антинауковий характер його вчення.

Ф. Ланге справедливо говорив, що матеріалізм є дуже давнім світоглядом. Однак, визнаючи його право на існування, філософ вважає матеріалізм нижчою формою філософії. Порівняно з ідеалізмом, «матеріалізм є тільки першим, найближчим,

але водночас і найнижчим ступенем нашого світогляду; переведений в ідеалізм він цілком втрачає своє значення як уможвадна система. В дослідженні природи ідеаліст усюди може і повинен користуватися тими ж переконаннями і методами, що й матеріаліст; однак те, що для останнього є остаточною істиною, для ідеаліста — лише необхідний результат нашої організації» [4, 322].

Отже, на думку Ф. Ланге, за допомогою матеріалізму пізнаються, нібито, тільки елементарні істини.

Ф. Ланге був ідеалістом і в поясненні явищ суспільного життя. У суспільному прогресі він, зокрема, відводив вирішальну роль християнській релігії. «Якщо оглянути всю взагалі історію в цілому, то виявиться майже безсумнівним, що не тільки нашим моральним прогресом, але і розумовим ми головним чином зобов'язані тихому, але безперервному впливові християнських ідей» [4, 294]. Визнаючи, що матеріалізм, на відміну від інших філософських систем, найбільше пов'язаний з дійсністю, Ф. Ланге стверджує, що він стоїть поза зв'язком з вищими досягненнями вільного людського духу. Він вважає, що матеріалізм, крім своєї теоретичної неспроможності, некорисний і для мистецтва і для науки, бо він, нібито, породжує між людьми почуття ворожнечі й егоїзму. Щоб уникнути подібної альтернативи матеріалізм, за Ланге, повинен не замикатись у колі своїх власних понять, а шукати допомоги у ідеалістичній філософії.

Ф. Ланге твердить, що ідеалізм позбавлений хиб, які, нібито, притаманні матеріалізму.

Дотримуючись антинаукової методології дослідження історико-філософського процесу, Ф. Ланге з позицій суб'єктивного ідеалізму трактує і питання про взаємовідношення матеріалізму і науки, матеріалізму і природознавства.

Книга Ф. Ланге «Історія матеріалізму» з першої до останньої сторінки проникнута ідеєю, що матеріалізм — ворог науки і природознавства, що природничонаукова думка від античності і до наших днів розвивається на ідеалістичній основі.

Він заперечує прогресивну роль стародавньої атомістики в історії науки, стверджуючи, що всі наукові відкриття в античній Греції робились вченими, які перебували на ідеалістичних позиціях. «Ми бачили, що в стародавньому світі матеріалізм був безплідним через те, що він стійко дотримувався своєї великої догми щодо атомів та їх руху і виявив мало розуміння щодо нових і сміливих ідей. Навпаки, ідеалістичні школи, саме платоніки і піфагорійці дали стародавньому світові найбагатші плоди природничонаукового пізнання», — пише Ф. Ланге [4, 106].

Проте, всупереч своїй суб'єктивістській методології, Ф. Ланге змушений визнати успіхи матеріалізму в історії науки; в новий час для матеріалізму, що бере участь у відкриттях, склалися більш оприятливі умови. Атомістика, стверджує він, з часу

Гасенді стала основою фізичного дослідження дійсності, а механічний світогляд з часу Ньютона оволодів усіма уявленнями про природу.

Ф. Ланге мав рацію, коли стверджував, що передумовою і основою розвитку сучасного природознавства є матеріалізм. Але, розвиваючи свої думки, він пише: «...Чим ясніше і узагальненіше приходить це в свідомість, тим більше поширюється і серед природодослідників, притому найзначних і найбільш глибокодумних, критична точка зору теорії пізнання, яка, в свою чергу, знищує матеріалізм у принципі. Зовсім не перешкоджає переможній ході природознавства те, що наївна віра в матерію зникає, і за всією природою відкривається новий нескінченний світ, що найтісніше пов'язаний з світом почуттів, можливо навіть цей світ є тим же самим, тільки розглядуваним з іншого боку, але як справжнє місце нашої найглибшої сутності він настільки близький до нашого суб'єкта, нашого «я» з усіма рухами його душі, наскільки світ атомів з усіма їх вічними коливаннями здається йому чужим і холодним» [4, 106].

Неокантіанець заперечує роль матеріалістичної філософії як методологічної основи природознавства. Він прагне довести процес зникнення основних понять матеріалізму, внаслідок чого людському пізнанню, мовляв, відкривається новий світ, який розглядається філософом у душі суб'єктивного ідеалізму Канта.

Абсурдною є оцінка Ф. Ланге теорії пізнання, яка трактується ним як основа для знищення матеріалізму.

За Ф. Ланге, матеріалізм у природничих науках консервативний, тоді як ідеалізм, начебто, має революційний характер і розвивається разом з природознавством. Ці вигадки спростовуються всією історією розвитку науки і філософії.

Еклектично і спрощено підходить Ф. Ланге до вирішення основного питання філософії. Власне, для нього цієї проблеми і не існує. «Якщо залишити осторонь небагатьох представників послідовних систем, то в житті так само мало ідеалістів і матеріалістів — як певних класів індивідів — як флегматиків і холериків» [4, 109].

Ось вихідні методологічні позиції, що послужили основою для створення Ф. Ланге історико-філософської концепції. Основою його книги є необ'єктивність дослідження. Він всіляко намагається принизити роль матеріалізму в історії філософії, а матеріалістичні погляди Спінози, Декарта та інших філософів трактує в душі ідеалізму.

Суб'єктивний ідеалізм Канта був тією методологічною основою, з якої виходив Ф. Ланге при аналізі й оцінці матеріалістичних шкіл у історії філософії. Тому природно, що і історико-філософська концепція, створена Ф. Ланге, була витримана в душі кантіанства. Необ'єктивність як основна риса історико-філософської концепції Ф. Ланге, зумовлювалась його суб'єк-

тивно-ідеалістичними позиціями. Як приклад, що свідчить про не-об'єктивний характер дослідження неокантіанця, розглянемо оцінку ним ролі деяких мислителів у історії філософії. Візьмемо, наприклад, трактування Ф. Ланге філософської спадщини Спінози. Він не допускає навіть і думки, що вчення Спінози може бути названо матеріалістичним. Ф. Ланге з гнівом говорить про тих, хто вважав Спінозу матеріалістом. «Спіноза великий провісник абсолютної необхідності всього того, що відбувається, і єдності всіх явищ природи, так часто зараховувався до матеріалістів, що по суті необхідно підкреслити його відмінність від матеріалістичного світогляду ніж згоду з ним», — пише Ф. Ланге [4, 85].

На його думку, основним у філософії Спінози є містико-пантеїстичні елементи, які й зумовили релігійний характер його вчення. Звідси, за Ланге, концепція Спінози цінна не як філософія, а як релігія. Хоч спеціального розділу творчості Спінози він і не присвячує, зате багато говорить про, нібито, вирішальний вплив творчості Спінози на ідеалістичну філософську думку Німеччини XVIII ст. В цьому, каже Ланге, полягає основна теза, що спростовує твердження про матеріальну суть філософії голландського мислителя. «Що в цілому зв'язок учення Спінози з матеріалізмом значно перебільшений (якщо тільки не змішувати матеріалізм з різного роду більш чи менш спорідненими напрямками), свідчить також те, що в Німеччині вчення Спінози могло поєднатися з ідеологічними елементами, чого матеріалізм ніколи не робив» [4, 306]. Ланге, звичайно, правий, що матеріалізм не можна поєднати з ідеалістичними філософськими системами, але він глибоко помиляється, стверджуючи думку про єдність філософського ідеалізму і матеріалізму Спінози.

Марксистсько-ленінська історія філософії, виходячи із методологічних вказівок Маркса, Енгельса, Леніна, визначила місце і роль голландського мислителя в сучасній ідейній боротьбі; велике значення для з'ясування матеріалістичної суті філософії Спінози мають «Філософські зошити» В. І. Леніна.

Інтерпретація матеріалістичних учень у дусі ідеалізму — характерна особливість методології Ф. Ланге. Спираючись на основні принципи своєї методології, неокантіанець дає необ'єктивну оцінку французькому матеріалізмові XVIII ст. Для прикладу розглянемо його аналіз філософського світогляду Д. Дідро, одного з видатних матеріалістів Франції другої половини VIII ст. Ф. Ланге насамперед прагне довести, що філософія Дідро неоригінальна. У галузі філософії Дідро, нібито, був просто послідовником, епігоном своїх сучасників, і його матеріалістичні ідеї не справили помітного впливу на розвиток філософської думки Франції XVIII ст. «Дідро до появи «*Home machine*» найменше був матеріалістом. Його матеріалізм розвивався лише завдяки зв'язкам з гольбахівським товариством, а твори ін-

ших французів, як Мопертюї, Рабіне і, можливо, навіть осміяного Ламетрі вплинули на нього більше, ніж Дідро зі свого боку вплинув на когось із відомих представників матеріалізму [3, 184]. Насправді ж філософські погляди Д. Дідро були кроком вперед, порівняно з матеріалізмом XVII ст., і помітно вплинули на розвиток матеріалізму в наступному.

Всупереч послідовній матеріалістичній позиції Дідро, Ф. Ланге намагається довести, що світогляд філософа був екліктичним і неясним, що він «до кінця свого життя перебував у бродінні, яке не давало йому можливості завершити і з'ясувати свої переконання» [3, 220].

Необ'єктивно, антиісторично підійшов Ф. Ланге й до оцінки творчості Гегеля. Відомо, що Гегель далі розвинув діалектичні ідеї, притаманні системам Канта, Фіхте. Він був найвидатнішим представником німецької класичної філософії. Діалектичні ідеї Гегеля були великим кроком вперед порівняно з вченням Канта, Фіхте, Шеллінга. Але Ф. Ланге, як послідовний кантіанець, вважає філософію Канта вершиною розвитку філософської думки. Він пише, що філософія Гегеля була кроком назад порівняно з філософською системою Канта. В «Історії матеріалізму» Ф. Ланге пише: «Великий регрес Гегеля порівняно з Кантом полягає в тому, що він цілком втратив ідею більш загального способу пізнання речей, ніж спосіб пізнання людини. Вся його система рухається в межах наших ідей і фантазій про речі, які позначаються різного роду гучними іменами, і при цьому він зовсім не замислюється над тим, яке взагалі значення можуть мати явища і виведені із них поняття.

Протилежність між «сутністю» і видимістю у Гегеля є не більше як протилежність між двома людськими формами уявлення, які потім зразу ж зникають. Явище визначається як наповнена сутністю видимість, а дійсність ми, згідно з цим поглядом, маємо там, де явище є повне і адекватне виявлення сутності» [4, 53].

Або: «...Фіхте і Гегель в головному питанні виявились — подібно до астронома Тіхо — позаду Канта» [4, 40].

Отже, Ф. Ланге найбільш прогресивну сторону вчення Гегеля оголошує кроком назад у розвитку філософської думки. Такий погляд повністю закономірний. Адже Ланге виходить із суб'єктивно-ідеалістичних позицій Канта, який явище і річ в собі розглядав у відриві одне від одного, вважаючи річ в собі непізнаваною.

В. І. Ленін у «Філософських зошитах» показує наскільки Гегель у розумінні категорій суті і явища стоїть вище Канта: «Філософи дрібніші спорять про те, сутність чи безпосередньо дане взяти за основу (Кант, Юм, усі махісти). Гегель замість *чи* ставить *і*, пояснюючи конкретний зміст цього «*і*» [2, 120].

На сторінках своєї книги Ланге зупиняється на характери-



стиці матеріалізму Людвіга Фейєрбаха. Вище ми наводили зауваження Леніна в «Філософських зошитах» з приводу аналізу Ф. Ланге філософських поглядів Л. Фейєрбаха, де він відзначає, що Ф. Ланге не мав рації, коли фальсифікував і заперечував матеріалізм німецького філософа.

В «Історії матеріалізму» Ф. Ланге пише: «Ясної логіки Фейєрбах ніде не досяг. Нервом його філософії, як і всюди в ідеалістичну епоху, лишався здогад. Його система витає в якійсь містичній темряві і зовсім не стає яснішою внаслідок відкидання чуттєвості і наочності» [4, 52].

Ленінська оцінка праць Фейєрбаха, на противагу суб'єктивістській оцінці, яку їм дає Ф. Ланге, — приклад об'єктивного аналізу філософії німецького мислителя, застосування марксистських методологічних принципів історії філософії на практиці.

Історико-філософська концепція Ф. Ланге виключала розгляд діалектико-матеріалістичних поглядів Маркса і Енгельса. В той же час у своїй книзі Ф. Ланге багато уваги приділяє критиці вульгарного матеріалізму Бюхнера, Фогта, Молешотта і ототожнює вульгарний матеріалізм з матеріалізмом взагалі, намагаючись довести наукову неспроможність останнього.

Розглядаючи проблеми етики, Ф. Ланге стверджує, що лише ідеалізові властиве прагнення до величного, благородного, а матеріалізм, мовляв, цих властивостей позбавлений. Отже, до останньої сторінки своєї книги Ланге проводить ідею про неспроможність матеріалізму, прагне представити історію філософії, як історію ідеалізму, стверджуючи, що ідеалістичний світогляд є панівний в науці. Бачачи який революційний вплив роблять матеріалістичні й атеїстичні ідеї на розум народних мас, Ф. Ланге вбачає єдиний засіб уникнути альтернативи перевороту «у своєчасному подоланні матеріалізму» [4, 328].

Ф. Ланге не зрозумів ролі діалектичного методу в пізнанні та перетворенні дійсності. Він не тільки не бачив якісної різниці між методом Маркса і методом Гегеля, але й взагалі заперечував наявність цієї проблеми як в домарксистській, так і в марксистській філософії. Про це пише Маркс у листі до Людвіга Кугельмана від 27 червня 1870 р.: «Те, що той самий Ланге говорить про гегелівський метод і про моє застосування цього методу, є справді дитячий лепет. По-перше, він нічого не розуміє в гегелівському методі і через це, по-друге, має ще значно менше уявлення про мій критичний спосіб його застосування. В одному відношенні він нагадує мені Мойсея Мендельсона. Цей прототип нестримного базіки писав до Лессінга: як це могло Вам спасти на думку ставитися серйозно до «цього мертвого собаки — Спінози»? Цілком так само пан Ланге дивується з того, що Енгельс, я та інші ставимося серйозно до мертвого собаки — Гегеля, після того як Бюхнер, Ланге, д-р Дюрінг, Фехнер і т. д.

давно погодилися на тому, що емпіричним матеріалом я «орудую надзвичайно вільно». Йому й на думку не спадає, що це «вільне орудування матеріалом» є не що інше, як парафраз певного методу вивчення матеріалу — саме діалектичного методу» [1, 541—542].

Заперечення методу наукового дослідження привело до того, що Ланге написав книгу, яка фальсифікувала справжню роль матеріалізму в історії філософії.

## Краткое содержание

В «Философских тетрадах» В. И. Ленин подвергает критике не только историко-философскую концепцию Гегеля, но и эпигонские концепции истории философии второй половины XIX в., что имеет большое значение для критики современных идеалистических историко-философских концепций.

В данной статье подвергается критике историко-философская концепция Ф. Ланге, показывается научная несостоятельность его методологии. Трактую историко-философский процесс в духе субъективного идеализма, Ф. Ланге делает шаг назад по сравнению с Гегелем.

Фальсификация Ф. Ланге многих материалистических учений сделала его книгу «История материализма» популярной среди современных буржуазных философов.

## ЛІТЕРАТУРА

1. Маркс К. і Енгельс Ф. Твори, т. 32.
2. Ленін В. І. Твори, т. 38.
3. Ланге Ф. История материализма и критика его значения в настоящее время, т. 1, К., 1900.
4. Ланге Ф. История материализма и критика его значения в настоящее время, т. 2, К., 1900.

## КРИТИКА К. МАРКСОМ ІДЕАЛІСТИЧНОЇ КОНЦЕПЦІЇ ВЛАСНОСТІ ГЕГЕЛЯ ТА СТВОРЕННЯ ОСНОВ МАТЕРІАЛІСТИЧНОЇ ТЕОРІЇ ВЛАСНОСТІ

Питання приватної власності є основним питанням всієї буржуазної соціології. Його теоретична актуальність визначається, головним чином, тими практичними інтересами, які виражають собою відношення власності.

«Питання про власність,— писав Маркс,— завжди було життєвим питанням того чи іншого... класу. В XVII—XVIII століттях, коли мова йшла про скасування феодальних відносин власності, питання про власність було життєвим питанням класу буржуазії» [2, 292].

Тому всі принципи і теорії, що були розвинуті представниками буржуазії під час її боротьби з феодалізмом, були не чим іншим, як теоретичним виразом практичного руху, антагонізму між відносинами власності феодалізму і досягнутим рівнем розвитку продуктивних сил.

Найбільш солідно обпритував приватну власність як «природжену властивість людини», як «більш розумний початок» Гегель. Свою ідеалістичну концепцію власності Гегель розробляє в спеціально присвяченому цьому питанню творі «Філософія права», який був певною реакцією на поширені у той час теорії природного права.

Теорія природного права, яка одержала особливе поширення напередодні французької революції, на противагу феодальному праву винятковості станових привілеїв висунула ідею рівності людей.

Це ідея свободи та рівності, ідея вічних і невід'ємних прав людини, словом, природно-правова ідея, що була єдиною точкою опори для буржуазних соціологів у їх боротьбі з феодальними обмеженнями. Але вимоги рівності людей і визнання їх природного і загального права на свободу, не йшли далі формальної постановки цих вимог.

Проти цієї теорії природної рівності людей і повстає Гегель своєю «Філософією права», якою він, прагнучи довести проти-

лежне — соціальну нерівність людей, спекулятивно відтворив своєрідність розвитку Німеччини ового часу.

Історична дійсність Німеччини кінця XVIII ст. яскраво відображала собою антагонізм протилежних сил вмираючого, але ще не померлого кріпосницького ладу, як виразу старого світопорядку, з одного боку, і пруську буржуазію, що народилась, але ще не ствердилась, як носій нових відносин,— з другого. Криза кріпосної системи знайшла свій вираз у загальній деградації як економіки, так і політики країни.

Слабкість молодой німецької буржуазії не давала їй можливості підняти маси на революцію проти феодалізму. Але і феодалізм як історично зжилий себе лад, не міг протистояти новим буржуазним відносинам. На такому фоні формувалася вся ідеалістична філософія Гегеля.

Цей «дуалізм» німецької дійсності, її революційної епохи, ці суперечності німецької історії кінця XVIII — початку XIX ст. Гегель ідеалістично відтворив у праці «Філософія права», особливо в своєму вченні про державу і власність, розвиваючи свої погляди то в дусі феодальних привілеїв, то в дусі буржуазних свобод. Відзначаючи цей «дуалізм» філософії права Гегеля, Маркс писав: «Як можна свідомо додержуватись дуалізму? Гегель прагне скрізь зобразити державу як здійснення вільного духа, але не вега шукає виходу з усіх важких колізій в природній необхідності, що стоїть в суперечності до свободи» [1, 265—266].

І далі. «В той час, як тут, у відділі про *приватне право*, Гегель змальовує *відчужуваність* приватної власності та її залежність від *спільної волі* як її *істинну ідеальність*,— він у *державному праві* прославляє, навпаки, мниму розкіш незалежної власності» [1, 315].

Таким чином, теорія власності Гегеля з самого початку характеризується як дуалістична. З одного боку, він відстоює інтереси «незалежної» приватної власності, тобто захищає майорат, з другого боку, проповідує залежну від загальної волі приватну власність, тобто відчувану буржуазну власність.

Дуалізм теорії власності Гегеля пояснює нам, чому прусська держава зробила її своєю офіційною філософією, а буржуазія аж до нашого часу вважає його своїм ідеологом.

Суть гегелівської теорії власності, як її містичність, ховається у суті його ідеалістичної діалектики. Тому критика Марксом гегелівської теорії власності є в той же час і критикою його ідеалістичного методу, що виявився зовсім непридатним для розв'язання практичних питань і, насамперед, питання власності, над яким довелося працювати молодому Марксу вже під час його роботи у «Рейнській газеті».

Після закінчення університету К. Маркс спочатку як співробітник, а потім як головний редактор «Рейнської газети» був

поставлений перед необхідністю вирішувати складні соціальні проблеми, які висувала прусська дійсність.

Серед цих проблем були і так звані «матеріальні інтереси», головним змістом яких становилися відносини власності, тобто відносини між селянами і лісовласниками з приводу крадіжки дров і здрібнення земельної власності.

Розв'язуючи ці проблеми, Маркс намагався «керуватися» ідеалістичним вченням Гегеля про державу і власність.

Проте вже у серії статей з приводу «крадіжки дров» Маркс, відстоюючи інтереси прусського селянства, рішуче розходиться з Гегелем у розумінні суті приватної власності і держави.

Виводячи власність з природи приватної волі як приватну власність, Гегель прагне довести, що головна мета держави полягає у «забезпеченні життя і власності індивідів».

На думку Гегеля, основним обов'язком держави є захист приватної власності, в якій він вбачав «основну умову її блиску». Так розуміли суть держави і лісовласники, які захищали представників законопроекту «про заборону рубки лісів», матеріальні інтереси яких фактично відстоював своєю «Філософією права» Гегель.

Викриваючи корисні інтереси лісовласників, Маркс вказував, що захист законопроекту є захистом власників і що державна влада, яка захищає інтереси власників, перетворюється у прислужницю лісовласників. Коли держава хоч би в одному відношенні опускається до того, що діє відповідно з характером приватної власності, замість того, щоб діяти відповідно із своїм власним характером,— то звідси безпосередньо випливає висновок, що вона повинна пристосовувати вибір своїх засобів до вузьких рамок приватної власності [1, 130].

Критикуючи авторів законопроекту і в той же час погляди Гегеля на природу приватної власності, відстоюючи матеріальні інтереси селян, Маркс виходив при цьому ще з чисто правових міркувань. Він вказував, що будь-яка середньовічна форма власності була в усіх відношеннях проміжною, подвійною, а тому існують предмети власності, які за своєю природою ніколи не зможуть набути характеру приватної власності, і саме таким є ліс.

Оскільки, на думку Маркса, селяни протягом багатьох століть користувались лісом і оскільки ліс завжди займав у відносинах власності проміжне положення, тому селяни мають право користуватися лісом на основі звичаєвого права.

Хоча відносини між селянами і лісовласниками з приводу власності лісу були вирішені Марксом на користь селян, в той же час у розгляді цього питання найяскравіше виявилась для нього неможливість розв'язання практичних питань шляхом аналізу «чистих понять» і повна непридатність гегелівської філософії права для розв'язання «матеріальних інтересів».

Переконавшись у практичній непридатності гегелівської філософії права, Маркс вже в 1842 р. приходить до висновку про необхідність систематичного, критичного перегляду всієї державноправової теорії Гегеля.

Отже, необхідність практичного вирішення відносин власності була тим вирішальним фактором, який визначав хід теоретичних занять Маркса. Критика пантеїстичного містицизму «Філософії права» Гегеля стала однією з основ початку духовної еволюції Маркса в бік матеріалізму і комунізму.

Найбільш ранній період цієї еволюції припадає на 1843 р., до часу написання Марксом «Критики філософії державного права Гегеля». Ця праця Маркса, а також його листи цього періоду дають можливість побачити, як Маркс... «ставав Марксом, тобто засновником соціалізму як науки, засновником *сучасного матеріалізму*, незмірно багатшого змістом і незрівнянно послідовнішого, ніж усі попередні форми матеріалізму» [4, 309].

Одне з основних місць цього рукопису Маркса займає його критика гегелівської теорії власності, яку він розпочав ще у «Рейнській газеті», але тільки у більш послідовній і більш теоретичній формі.

Критичний розгляд «Філософії права» Гегеля Маркс розпочинає в цій роботі з розділу «Про державу» і послідовно, параграф за параграфом, з'ясовує суть гегелівського вчення про сім'ю, суспільство, державу, власність.

Якщо аналіз суті відносин власності у «Рейнській газеті» Маркс проводив ще з позицій гегелівської державно-правової філософії, хоча й проти його «Філософії права», то у критиці гегелівської побудови і розвитку власних поглядів на сім'ю, суспільство, державу Маркс виходить з цілком інших засад.

Якщо для Гегеля дійсні відносини є феноменами «абсолютної ідеї», то для Маркса вже у цій роботі явище є відображенням дійсних відносин. Тому хід міркувань Маркса та його висновки протилежні гегелівським.

Вивчаючи процес розпаду станової організації в цивільному суспільстві, Маркс приходить до висновку про існування двоякого роду станів — «стани в політичному розумінні» і «соціального стану», визначаючи при цьому, що останній — є результатом або продуктом історичного розвитку суспільства, причому таке розмежування Маркс здійснює на матеріалістичній основі, пов'язуючи поняття соціального стану з певними трудовими функціями і відносинами власності, вважаючи, що таке розмежування є тією своєрідністю, яка саме і характеризує буржуазне громадське суспільство.

У цьому розмежуванні, підкреслює Маркс, «характерне тут тільки те, що люди позбавлені будь-якої власності і стан безпосередньої праці, конкретної праці, в меншій мірі є станом у

громадському суспільстві, ніж тим ґрунтом, на якому базуються і рухаються його кола» [1, 291].

Ми бачимо, що Маркс вже наближується до розуміння власності як економічної основи соціального положення класів буржуазного суспільства.

Він вже ясно бачив, що саме «стан, позбавлений власності», «стан безпосередньої праці», тобто пролетаріат, є тим ґрунтом, тією основою, на якій базується буржуазний лад.

Розглядаючи матеріальне життя цього стану, Маркс викриває його зовсім не рівне становище порівняно з привілейованим станом—прусьською буржуазно-аристократичною меншістю. Гегель вважає, що суть рівності людей полягає у тому, що всі вони рівні перед джерелом володіння, що кожен міг би мати власність, ігноруючи при цьому дійсну нерівність у відносинах власності.

Маркс звертає свою увагу не на абстрактні відносини власності, а на дійсні відносини, його цікавить не право абстрактної особи, а дійсне право дійсної особи, тоді як Гегель стверджує абстрактне право. В цьому виявляється корінна відмінність марксистського підходу до аналізу суспільних явищ від гегелівського.

Послідовно розвиваючи поняття власності як об'єктивізовану волю, Гегель підкреслює відмінність між приватною власністю у власному розумінні слова, тобто тією, що наслідуються за майоратним правом і майном, яке відчужується на основі «загальної волі» і договору.

У праці «Критика філософії державного права Гегеля» Маркс ще не відмовився від такого «розмежування» власності і слідом за Гегелем вважає, що майно промислового стану є приватною власністю у власному розумінні, оскільки воно зв'язане із загальним майном або власністю як «соціальною власністю».

Цьому виду майна протистоїть землеволодіння як суверенна частина власності, що набрала ще форми «майна», тобто форми власності, встановленої «загальною волею».

Розрізняючи приватну власність і майно, Гегель прагне тим самим підвести відповідну теоретичну основу під свої реакційні висновки, які виправдовують існування пруської монархії.

Маркс же, аналізуючи цю відмінність, робить діаметрально протилежні Гегелю висновки. Насамперед Маркс критикує Гегеля за те, що той, не розуміючи дійсних відносин між станами пруської держави, зводив всі суперечності між ними, як і всі суспільні відносини взагалі, до містичних абстракцій, до абстрактних суперечностей. Гостро висміюючи гегелівський ідеалізм, Маркс критично відзначає, що суперечності, про які говорить Гегель, в дійсних відносинах дійсної держави мають зовсім нову

і дуже матеріальну форму, що навряд чи можна було б чекати для відносин існуючих на небі політичної держави.

Розкриваючи дійсну основу суперечностей між станами пруської держави, Маркс пише: «Протилежність, яку показує тут Гегель, являє собою, коли виразити її з необхідною гостротою, протилежність між *приватною власністю і майном*» [1, 311].

Маркс вперше зводить тут суперечності між основними гегелівськими станами до суперечностей у русі приватної власності, до суперечностей між буржуазними і феодальними відносинами власності.

Слід підкреслити, що Маркс нещадно критикує всю теорію власності Гегеля в цілому як ненаукову, ідеалістичну теорію, головну увагу своєї критики зосереджує на з'ясуванні наскрізь реакційної теорії майорату, якою Гегель захищає віджилий пруський феодалізм. Поряд з цим Маркс відзначив і позитивні основи у вченні Гегеля про приватне право. В. І. Ленін писав, що, «хоч сам Гегель був поклонником самодержавної пруської держави, на службі у якої він перебував як професор Берлінського університету,— *вчення* Гегеля було революційним» [2, 7].

Це «революційне» у вченні Гегеля про приватне право, за Марксом, полягало у ідеї безперервного розвитку правових норм, у тому, що із зміною потреб суспільного, тобто економічного розвитку, позитивне право може і повинно змінювати свої постанови.

Критично розглядаючи ідеалістичну концепцію права і власності Гегеля, Маркс вже в цій ранній праці вбачає суть права у «абстрактних відносинах» приватної власності, у тих суспільних зв'язках, які надають фактичному володінню нові правові якості.

Згідно з філософією права Гегеля, приватна власність впливає зрештою з приватної волі, але ця остання, в свою чергу, визначається формальним правом.

Отже, за Гегелем, приватна власність обумовлюється приватною волею і правом, де приватна воля представлена як особа.

Всупереч Гегелю, Маркс вважає, що право власності не є визначальним у відношенні до приватної власності, а визначається останнім, що воно залежить і визначається відносинами власності.

Вперше право приватної власності, відзначає Маркс, розробили римляни. Римське приватне право є правом у його класичному завершенні. «Право приватної власності є *jus utendi et abutendi*, право *сваволі* над річчю. Головний інтерес римлян спрямований на розвиток і визначення тих *відносин*, які є *абстрактними* відносинами приватної власності. Власна основа приватної власності, *володіння* береться як *факт*, як *незбагнений факт*, а не як право. Тільки завдяки юридичним визначенням, які суспільство дає фактичному володінню, останнє набу-



ває якості правового володіння, *приватної власності*» [1, 323—324].

У праці «До критики гегелівської філософії права» Маркс трактує відносини власності ще юридично, хоча вже інколи, говорячи про більш високу «моральну основу» власності «промислового стану», він вказує при цьому, що відчуває у власності цього стану «биття людського серця», і бачить в ній прояв «залежності людини від людини», і що за своєю природою ця залежність «людська».

Переїхавши в листопаді 1843 р. до Парижа, після закриття пруським урядом «Рейнської газети», Маркс присвятив себе, за словами Енгельса, головним чином, вивченню політичної економії і історії великої французької революції.

Безпосереднє знайомство з життям і боротьбою французьких робітників, з одного боку, і критичне вивчення буржуазної політичної економії і творів соціалістів-утопістів — з другого, сприяли остаточному переходу Маркса, як каже В. І. Ленін, від ідеалізму до матеріалізму і від революційного демократизму до комунізму.

У цей період Маркс значно поповнює і розширює свої погляди на природу приватної власності.

Розпочату ще в «Рейнській газеті» і у «Критиці філософії державного права Гегеля» критику гегелівської теорії власності, Маркс продовжує її у статті, що була надрукована у «Німецько-французьких літописах». Але зміст цієї критики зовсім новий. Найбільш яскраво він виступає у вступі до статті «Критика гегелівської філософії і права».

Новий характер критики гегелівської теорії власності у цій статті відбиває той величезний шлях, який пройшов Маркс у оволодінні матеріалізмом і науковим комунізмом за час перебування в Парижі.

Завдання К. Маркса полягало у тому, щоб перетворити критику «неба» у критику «землі», критику релігії — в критику права, критику теології — в критику політики. «Зброя критики, — писав Маркс, — не може, звичайно, замінити критики зброєю, матеріальна сила повинна бути розбита матеріальною ж силою; але й теорія стає матеріальною силою, як тільки вона оволодіває масами» [1, 391].

Саме з цих позицій і розглядає Маркс суть відносин приватної власності у статті «Критика філософії державного права Гегеля».

Гегель своєю філософією права прагнув довести, що формальна рівність людей у відносинах до джерела володіння не зумовлена вимогою дійсної рівності людей у відносинах власності і виправдовував цим бідність, злиденність.

Маркс же, навпаки, виходячи з цієї бідності і злиденності, ставить приватну власність поза законами. Він доводить, що

саме пролетаріат покликаний знищити приватну власність і здійснити тим самим не формальну, а дійсну рівність людей у відносинах власності.

Пролетаріат вимагає знищення приватної власності, оскільки ця остання перетворює його в «негативний результат суспільства». Маркс пише: «Вимагаючи *заперечення приватної власності*, пролетаріат лише зводить у *принцип суспільства* те, що суспільство звело в *його* принцип, що втілене вже в ньому, в пролетаріаті, без його сприяння, як негативний результат суспільства» [1, 397].

Пролетаріат вимагає емансипації людини. Але поки громадське суспільство продовжує залишатися світом приватної власності, світом «атомістичних, вороже настроєних один до одного індивідів», людська емансипація неможлива. Ось чому пролетаріат, вимагаючи заперечення приватної власності, здійснює таким чином людську емансипацію. «Голова цієї емансипації— філософія,— її серце — пролетаріат». Розвиваючи цю думку, Маркс продовжує: «Філософія не може бути втілена в дійсність без скасування пролетаріату, пролетаріат не може скасувати себе, не втіливши філософію в дійсність» [1, 397].

В пролетаріаті Маркс бачив, таким чином, матеріальну зброю філософії, але такої філософії, яка сама стає духовною зброєю пролетаріату у його боротьбі проти своєї протилежності — приватної власності.

Згодом Маркс поступово залишає юридичну точку зору на власність. Але для нас важливо встановити, що вже у ранніх працях, в яких він критикує філософію права Гегеля, є майже всі положення, які пізніше він розвинув, що саме в русі цієї критики вироблялися основи матеріалістичної теорії власності.

## Краткое содержание

В статье показывается, что первым экономическим вопросом, с которым пришлось столкнуться молодому Марксу, был вопрос собственности, то есть вопрос по поводу закона о краже дров и дроблении земельной собственности.

В решении этого вопроса Маркс пытается руководствоваться философией права Гегеля, сущность которой явно противоречит тем выводам, к которым стремился радикально настроенный Маркс.

Это побуждает Маркса критически пересмотреть всю философию права Гегеля.

В ходе этой критики К. Маркс вырабатывает основы новой, материалистической теории собственности.

## ЛІТЕРАТУРА

1. Маркс К. і Енгельс Ф. Твори т. 1.
2. Маркс К. і Енгельс Ф. Твори т. 4.
3. Ленін В. І. Твори т. 2.
4. Ленін В. І. Твори т. 14.

## РОЗВИТОК УКРАЇНСЬКИМИ РЕВОЛЮЦІЙНИМИ ДЕМОКРАТАМИ КОНЦЕПЦІЇ ХУДОЖНЬОГО ОБРАЗУ

Революціонери-демократи України глибоко проаналізували найважливіші особливості художньо-образного відображення дійсності мистецтвом. Вони доводили, що мистецтво на відміну від науки відображає об'єктивну дійсність не в абстрактних поняттях, а в художніх образах. Леся Українка прийшла до цілком правильного висновку, що «никакая выкладка, никакая наука не дают нам живого образа, который мы могли бы полюбить или ненавидеть, благословлять или проклинать» [1]. Художник вибирає такі деталі, які з найбільшою повнотою допомогли б йому на відміну від фотографа передати не лише зовнішні риси людини, але й її характер, внутрішній світ. Це можна зробити тільки тоді, коли будуть розкриті зв'язки людини з соціальним середовищем, з певним колом, яке її оточує, коли буде показаний вплив цього середовища на формування світогляду і моралі людини. Українські революціонери-демократи у зв'язку з цим рішуче виступали проти ідеалістичної естетики і реакційного буржуазного мистецтва, що відривали людину від її середовища, від певних соціально-політичних впливів. Виступаючи проти ідеалістичної естетики, Павло Грабовський вказував, що «предметом белетристичного зображення повинен бути не лише внутрішній духовний мир людини, а також ті соціально-історичні обставини життя, що той або інший духовний мир виробили, той або інший тип людини винесли на поверх течії світової» [2, 51].

Революціонерів-демократів України цікавило питання про те, як саме «соціально-історичні обставини життя» впливають на формування людської особистості, як загальні тенденції суспільно-політичного життя в певну історичну добу, особливості даного класу або соціальної групи впливають на індивідуальність людини.

Твір мистецтва і літератури, якщо він навіть розповідає про суспільно-політичні події, які хвилюють прогресивне людство, про думки, якими живе народ, буде позбавлений художності

тоді, коли в характеристиці героїв переважатиме загальне над індивідуальним.

У статті «Новые перспективы и старые тени» Леся Українка обпунтувала думку про необхідність гармонійної єдності загального та індивідуального в художньому образі. Характеризуючи романи і повісті західноєвропейської літератури, присвячені зображенню жінки, поетеса вказувала, що автори цих творів нехтують принципом індивідуалізації у створенні художнього образу. «Феминистские романы непосредственно интересны только своими бытовыми подробностями, напр., описания женского конгресса, редакция женского журнала, некоторые второстепенные типы феминисток и т. п. в романе «Новые женщины», в смысле же литературы, как искусства, они ничего не дают» [2, 369].

На противагу романам, герої яких позбавлені індивідуальних рис, твори реалістичної літератури залишають глибоке враження у читачів правдивістю змалювання людських характерів. Вони індивідуально неповторні, викликають почуття симпатії і любові, чи, навпаки, ненависть до себе, до своєї поведінки.

Індивідуалізацію треба провадити так, щоб «коллективный характер жизни и действительности этих людей не уничтожался, но представился в новом свете и даже бессознательные поступки толпы получили в этом освещении определенное значение» [5, 255]. Інакше кажучи, великі художники повинні створювати такі образи, в індивідуальних рисах яких виявились би загальні ознаки, що характеризують даних героїв як представників певної соціальної групи, розкривають їх участь у соціальній боротьбі, що розгортається у суспільстві.

Значне місце в характеристиці художнього образу має питання про єдність об'єктивного і суб'єктивного. У образах світового реалістичного мистецтва відбиваються об'єктивні процеси. У їх відображенні велику роль відіграє суб'єктивний момент, до якого входять світогляд і творчий метод митця, його суспільно-політичні ідеали, етичні принципи, власне суб'єктивне бачення світу. У художній творчості цей момент відіграє велику роль. Саме завдяки цьому так яскраво, неповторно митці різної ідейно-естетичної орієнтації відображають явища і події у суспільно-політичному житті, дають їм часто протилежні оцінки.

Безперечно, що в художніх образах у зв'язку з такою роллю суб'єктивного фактора відображається певною мірою, творча особистість митця, його ідейно-естетичні переконання. Проте, неможливо завжди ототожнювати ліричне «я» у поетичних творах з особистістю художника. Леся Українка шукала завжди в поетичному образі не факти з автобіографії поета, а «такого чогось, що не його одного обходило б» [4, 432].

Суб'єктивізм — надзвичайно небезпечна хвороба художника, яка відвертає його увагу від правдивого, об'єктивного відо-

браження життя. Павло Грабовський ще у 1894 р. на сторінках журналу «Народ» у статті «Дещо до свідомості громадської» вказував, що неможливо завжди покладатись лише на суб'єктивні почуття, бо часто буває, що «суб'єктивне почуття далеко до справедливості і цілком безосновне» [6, 363].

Доводячи реакційний характер суб'єктивізму, революціонери-демократи виступали також проти різних об'єктивістських концепцій у мистецтві та естетичній науці. Вони вказували, що художник не має права бути безпристрасним фіксатором подій і фактів з суспільного життя, не може нагадувати статистика, збирача різних цифрових матеріалів і зведень. Художник повинен освітити своїм розумом соціально-політичні події, відповідно оцінити їх. Лише гармонія об'єктивного і суб'єктивного моментів в художній творчості, в художньому образі сприяє митцю досягти творчих успіхів. У створенні художнього образу велику роль відіграють окремі художні деталі, добір найбільш важливих і характерних з них, старання їх обробка.

Такий підхід до відбору і висвітлення художніх деталей був властивий, наприклад, драматичній творчості німецького письменника Гауптмана. Леся Українка писала: «В его (Гауптмана.— А. К.) «Ткачах» мы видим тщательную отделку деталей... Техника этой отделки не уступает технике натуралистов, но его человеческие фигуры не сливаются с этими деталями и не представляют из себя однообразной массы: каждая из них вполне индивидуальна, и, несмотря на их многочисленность, их невозможно смешать между собой» [3, 401].

Оскільки все в об'єктивному світі перебуває у безперервному русі і зміні, остільки і художні форми не можуть бути мертвими, статичними. Великою заслугою українських революціонерів-демократів перед демократичним українським мистецтвом є те, що вони не тільки проаналізували суть художнього образу на відміну від конкретно-чуттєвого, але й залишили безсмертні художні твори, в яких блискуче реалізували вимоги матеріалістичної естетики до художньо-образного відображення дійсності мистецтвом і літературою. В цьому відношенні характерним є, наприклад, оповідання Михайла Коцюбинського. Вороги революційно-демократичної естетики, літератури і літературної критики з табору українських буржуазних націоналістів відносили творчість письменника до українського модернізму. Це спотворення його справжньої творчості.

Українські радянські літературознавці довели, що в основі художніх образів творів Коцюбинського лежать не суб'єктивні переживання письменника, не захоплення власним «я», а об'єктивна дійсність. Великий майстер художнього слова глибоко розкриває внутрішній світ своїх героїв, тонко і проникливо аналізує їх «душевні рухи». Його герої — це не просто рупори «духу епохи», а яскраві індивідуалізовані особи. У таких творах,

як «Для загального добра», «Коні не винні», «На віру» Коцюбинський вміло використовує найрізноманітніші художні засоби, метод контрасту для переконливої характеристики образу, для його індивідуалізації.

Не випадково оповідання «Для загального добра» Іван Франко дав високу оцінку на сторінках журналу «Зоря».

Типізація вимагає від письменника «вислідження явищ та обставин безпосередньо життєвих» [7, 123]. Але мова йде не про звичайне копіювання цих обставин, а про художнє узагальнення у типових образах, зображення найістотнішого в тому, що є «безпосередньою, яскравою ознакою переживаного часу» [7, 126].

Принцип правдивості є одним з провідних принципів художньої типізації. Цей принцип безпосередньо стосується таких мистецьких жанрів, у яких, зовні здається, мова йде про щось таємниче, фантастичне, протилежне реальному в житті. Леся Українка у листі до Михайла Драгоманова від 21 грудня 1891 р. писала, що навіть в основі казок «лежить часом, хоч і «заржавлена», а все-таки правда» [4, 73]. Принцип правдивості вимагає від митців об'єктивного відображення характерних рис героя, які допомагають зрозуміти його як конкретну індивідуальність з властивими лише йому особливостями психіки, з відношенням до людей, до середовища, яке його оточує. Але революціонери-демократи не обмежували цим зміст поняття принцип правдивості у реалістичному мистецтві. Треба так змалювати зовнішні і внутрішні риси героя, його характер, світогляд і моральний кодекс, щоб в них переконливо виявилися риси певної соціальної групи людей або класу, до якого належить герой і інтереси якого він захищає.

Природно, що умови життя героя, соціально-політичні обставини повинні бути зображені правдиво в реалістичному мистецькому творі. Лише за таких умов створений художником тип буде правдивим.

Важливо підкреслити, що художник, за революційно-демократичною естетикою, не повинен забувати про художню правду тоді, коли починає безпосередньо працювати над образом, відбирати в житті необхідний матеріал, шукати реальні прототи-пи. Варто сконцентрувати увагу на такому життєвому матеріалі, таких деталях реальних прототипів, які б з найбільшою повнотою допомогли митцю охарактеризувати образ, розкрити свій ідейно-естетичний задум, реалізувати творчі плани.

Перебільшена увага до життєвих деталей, прагнення будь-що включити їх всі у характеристику образу веде до фотографізму, натуралізму в мистецтві. Принцип правдивості, якщо художник прислухався до його вимог, зумовлює великою мірою високу ідейно-естетичну вартість твору. Правдивість — це яскрава провідна зірка передового мистецтва. Про це переконливо

рзповідала Леся Українка у поемі «Роберт Брюс, король шотландський».

Давня повість! і на байку схожа,—  
Є в ній певні справи, єсть і мрії,  
Але правда, наче зірка гожа,  
Сипле скрізь проміння золотії.  
Правда нам світитиме крізь хмари.

Життєва правда, відображенням якої була й залишається правда художня, пробуджує творчі сили митця. Порушення ж правдивості у мистецтві обертаються для художника великими ідейно-естетичними зривами і помилками. Коли нехтуються вимоги правдивості у мистецтві, поступово втрачаються реальні риси героїв, вони стають блідими і схематичними. Вчинки і думи їх нікого не переконують у правоті їх поведінки, їх життєвої орієнтації. Хто знайомиться з героями таких творів, втрачає віру в ідеали, заради яких митець створював художнє полотно.

Різноманітність явищ об'єктивної дійсності, різні ідейно-естетичні завдання правдивого відображення цих явищ у мистецтві вимагають від художників постійних творчих шукань різних шляхів типізації. Революціонери-демократи рішуче виступали проти абсолютизації якогось одного шляху, методу типізації в мистецтві.

Наприклад, метод гіперболізації. Він може дати плідні наслідки у сатиричних творах, коли життєво необхідно перебільшити, більш масштабно висвітлити негативні риси людської натури, висміяти ці риси. Саме цей метод використав М. Коцюбинський у оповіданні «Коні не вичні». Метод сатиричного загострення окремих рис в характеристиці головного героя твору поміщика Малини допоміг письменнику глибше розкрити психологію героя, його внутрішній світ, його дії, спрямовані проти свободи трудящих, замасковані ліберально-демократичною словесною завісою.

Може дати позитивні наслідки цей метод і тоді, коли в творі необхідно натхненно оспівати силу і могутність людської натури, її красу і велич. Думки революціонерів-демократів про різноманітність методів типізації у мистецтві, про необхідність постійних творчих пошуків нових прийомів і способів типізації були спрямовані проти ідеалістичної схоластичної естетики і догматизму в художній практиці.

Глибоко творчим був підхід революціонерів-демократів до розгляду питання про загальні закономірності і своєрідні особливості типізації у різних видах мистецтва, яка обумовлюється специфічністю цих жанрів, лише їм властивими художньо-виразними засобами. Драма, на їх думку, має значно більші порівняно з іншими літературними жанрами, можливості правдиво відображувати соціально-політичне життя, гостру класову боротьбу, протиставлення інтересів різних соціальних верств су-

спільства. Драма у своєму художньо-ідейному арсеналі має найрізноманітніші засоби типізації. Умовності сцени, драматичної дії, декоративного оформлення спектаклю не дають підстави зробити висновок, що до драми можна підходити з низькими ідейно-естетичними критеріями. «Драматичні твори,— писав Грабовський,— це така річ у нашій літературі, на котру переважно треба звернути увагу критикові. У нас ніхто з писателів здається, й не поклада, що драма чи там комедія — є перш над усе літературний твір і мусе відповідати усім умовам літературної вартості; що драматичний твір насамперед мусе бути твором художницької цільності, мусе стояти та розвиватись на засновку сучасного життя, зображати його дійсні прояви» [7, 190].

Високо оцінюючи величезні творчі можливості драми, театрального мистецтва у відображенні правди життя, революційно-демократи надзвичайно вимогливо ставилися до роботи драматургів, режисерів і акторів над образами. Про це свідчать їх відгуки на вистави російських та західноєвропейських театрів.

Перебуваючи в Берліні на лікуванні, Леся Українка у листі до сестри О. П. Косач ділилася своїми враженнями після відвідування німецького театру і перегляду драми Гауптмана «Візник Геншель». «Німці грають чудово,— писала вона,— дуже типічно і вже так «народно», що нехай наші українські актори сховаються! Але сама драма мені не дуже сподобалась: логіки бракує в розвитку драматичних моментів» [4, 252]. Драматург, відбираючи деталі, звертаючись до найдосконаліших виразних художніх засобів, повинен у повноцінних типових образах відобразити всю складність і суперечливість суспільного життя.

В українських революційно-демократів викликав завжди почуття гніву стан нашої драматургії, захоплення деяких письменників етнографізмом і побутовщиною, їх невтручання у великі питання мистецького життя. Характерним у цьому відношенні є виступ П. Грабовського на сторінках «Зорі» у 1894 р. з кореспонденцією «З далекої півночі», у якій поет, розповідаючи про участь українців у будівництві Амурської залізниці, писав про приїзд у ті далекі краї театральних українських колективів. Поет-революціонер виступив проти низькопробних п'єс, проти різних «кумедій», які викликали у глядача спотворені уявлення про українську драматургію і театр український. Наголошуючи на тому, що тільки українські драматичні твори першої вартості викличуть серед глядачів-сибіряків прихильність до нашого слова і наших пісень, Грабовський закінчує статтю такими словами: «Хай вибачають читачі, що збочив трохи. Наша драматична література — це моє «хворе місце», як кажуть москалі; дуже вже багацько болю викликає вона в моему серці,— тож не здивуйте, що висловився не до вподоби. Осуд — початок поправи, а хвальба — застою!» [7, 60].



Хоч ідейно-естетична вартість драматичного твору має першорядне значення в театральному мистецтві, проте не варто забувати про благодійну роль режисера-постановника, акторського складу театру, індивідуальних можливостей акторів у розкритті провідних ідей драматурга.

Чимало інтересних думок про творчий союз драматурга, режисера і актора висловлювала Леся Українка у зв'язку з постановкою її творів в українських театрах. У листі до матері 24 травня 1912 р. вона просила, щоб, коли Садовський остаточно вирішить ставити «Лісову пісню», порадився з нею з приводу характеристики героїв і постановки спектаклю. «Щодо «Лісової пісні», — писала вона, — то я просила Людю (відповідаючи на її листа), щоб Садовський, в разі серйозних замірів ставити сю річ, не зміняв нічого, не списавшись зо мною, — боюся, щоб там чого не «співнили», намагаючись улегшити постановку. Я тямлю, що без змін її дуже трудно поставити, але всяким змінам є границя, яку сценічні «реґушери» часто переходять. Так само я могла б подати поради і щодо костюмів, як я собі їх уявляла (виписувати те все в ремарках було б незугарно, бо в сій речі і ремарки мають свій «стиль», а не тільки «служебне значіння»). Якесь у мене роздвоєне почуття щодо сеї поеми — я б і хотіла бачити її на сцені і боюся, не «провалу» боюся, а перемінити мрії — в бутафорію... Ну, та се ж вічна трагедія авторів!» [2; 621].

Висловлювання революціонерів-демократів про специфіку драми та театального мистецтва, про шляхи типізації благодійно вплинули на розвиток драматургії і сценічної творчості на Україні. Під життєдайним впливом української революційно-демократичної естетики формувалося творче обличчя видатних українських драматургів Карпенка-Карого, Старицького, провідних акторів українського театру Садовського, Заньковецької та інших.

Революціонери-демократи доклали чимало зусиль для становлення реалізму в українському театрі, для піднесення ролі народного театру в естетичному вихованні народних мас.

М. Коцюбинський в огляді статті Н. Ф. Сумцова «Организация общественных развлечений» виступив проти зневажливого ставлення офіційної критики до народного театру як мистецтва нижчого ґатунку. Безперечно, революціонери-демократи не змогли дати відповіді на численні питання, які щоденно постають у театральному мистецтві у зв'язку з розв'язанням творчої проблеми про відображення життя в типових образах. Вони й не ставили перед собою такого завдання. Нам важливо сьогодні підкреслити, що Лесею Українкою, Павлом Грабозьким та їх ідейними однодумцями висловлені надзвичайно

важливості думки про широкі творчі можливості драматургії і театрального мистецтва у відображенні правди життя.

За українською революційно-демократичною естетикою, специфічні особливості інших видів мистецтва — музики, живопису, скульптури тощо обумовлюють своєрідність проявів загальних закономірностей типізації в цих видах мистецтва.

Музика у чарівному світі звуків, в синтетичних музичних образах, на думку Лесі Українки, значно краще передає настрої людини, її думи, почуття і сподівання, ніж інші види мистецтва. Поетеса тому інколи шкодувала, що не стала музикантом, композитором.

Хоча в українських революціонерів-демократів і немає спеціальних праць, в яких розкривалися б своєрідність музичного образу, особливості типізації в різних музичних жанрах, характер відображення життя в музиці, проте вони завжди відстоювали думку про необхідність філософсько-естетичних узагальнень життя, його окремих сторін і явищ у музичних образах.

Якби образи в музиці не мали такого характеру і були б лише виявом технічної вправності композитора, то ніколи музика не мала б такого великого естетичного впливу на слухачів, не викликала б почуття естетичної насолоди, нашу радість чи гнів. Саме такий підхід до музики, образів музичних творів, до особи композитора і його ролі в естетичному вихованні народу відчувається в кожному рядку листа М. Коцюбинського до Миколи Лисенка від 2 січня 1904 р.

Революціонери-демократи гаряче підтримували діяльність прогресивних музичних товариств і літературно-музичних об'єднань на Україні, сердечно вітали виступ найкращих солістів-виконавців Росії і західноєвропейських країн, допомагали всім демократичним культурним силам, які активно пропагували кращі здобутки реалістичного музичного мистецтва світу серед українського народу.

Надзвичайно цікавими є також висловлювання Лесі Українки, Павла Грабовського, Михайла Коцюбинського про своєрідність образотворчого мистецтва.

М. Коцюбинський у листах до українського художника і письменника М. Жука в оцінках портретного і пейзажного живопису показує ґрунтовне знання творів образотворчого мистецтва, його специфічних особливостей. Під благотворним впливом кращих художників світу розвивався і хист самого письменника, його величезна майстерність у зображенні природи в яскравих зорових образах. Коцюбинський відображав природу в своїх творах так, як роблять це найбільш талановиті художники. У його знаменитій новелі «Інтермеццо» ми наочно відчуваємо багатство фарб природи, прекрасну таму її кольорів.

Не випадково Марко Черемшина у своїй критичній статті «Стефаникові мужики», визначаючи місце і роль М. Коцюбин-

ського в розвитку української літератури, назвав його малярем. Леся Українка в драмі «У пущі» розкриває величезні творчі можливості живопису й скульптури у відображенні правди життя. Її герой Річард вірить у непереборну силу хисту скульптора і художника, у благодіючий естетичний вплив їх творів на народ. Драма Лесі Українки пройнята глибокою вірою в те, що правдиве мистецтво, типові образи дійдуть до серця народу, зламавши опір реакційних релігійних сил.

Отже, кожний вид мистецтва, властивими лише йому прийомами, за допомогою своєрідних художньо-виразних засобів відображає об'єктивну дійсність, впливає на наші органи чуття, а через них на багатий емоціональний світ та розум людини.

Безперечно, діалектика суспільно-політичного життя народжує діалектичний, надзвичайно суперечливий характер розвитку цих видів мистецтва. У ідейно-художньому арсеналі їх зникають одні і виникають інші методи типізації. На авансцені культурного життя народів у кожную історичну добу, в різних ролях виступають різні види мистецтва. Не випадково, наприклад, героєм твору Лесі Українки «Три хвилини» Монтеньяр говорив, що в умовах буржуазної революції у Франції кінця XVIII ст. «трагедія класична вийшла з моди».

Хоча в ідейно-естетичному арсеналі різних видів мистецтва відбуваються безперервно якісні зміни, проте, вказували революціонери-демократи, залишається вічне право всіх видів мистецтва на існування, їх специфічна особливість — відображати дійсність у художніх образах.

Революціонери-демократи України повністю поділяли точку зору М. Г. Чернишевського на вічність поезії, безсмертність народної пісні. У статті «Микола Гаврилович Чернишевський» П. Грабовський писав: «Один інтелігент висловився раз, що вірші — бриднє, що згодом запанує сама проза. «Який ваш суд?» — спитали в Чернишевського. «А як на вашу думку, чи перестануть коли люди співати пісень? — відмовив Чернишевський» [7, 85].

Думки про сталість деяких загальних шляхів відображення життя у різних видах мистецтва українські революціонери-демократи поєднували з вічним творчим пошуком таких літературних жанрів, у яких буремні роки грандіозних класових битв знайшли гідне втілення. Саме революціонери-демократи поклали початок нового українського роману. У творчості Панаса Мирного роман стає широкоплановим, соціально-гострим, психологічно глибоким. Мирного не задовольняв натуралістичний роман Заходу, різні етнографічно-побутові повісті його попередників в українській літературі. Він вирішив у масштабному художньому полотні розкрити складні соціальні суперечності українського дореволюційного села.

Нове соціальне звучання, ідейно-естетична спрямованість

властиві були й творам М. Коцюбинського. Письменник широко використав форму психологічної новели з тонким поетичним малюнком природи і людських переживань.

Епоха гострої класової боротьби привернула увагу революціонерів-демократів до тих літературних жанрів, які більше всього відповідали потребам дня. Не випадково Леся Українка звертається до нового в той час в українській літературі драматичного жанру. Саме драматичний жанр, власне драма, драматичні діалоги, допомогли поетесі розкрити на матеріалах стародавньої історії сучасні їй соціально-політичні конфлікти. У плідних пошуках нових літературних жанрів, у збагаченні реалістичних традицій української демократичної літератури, в безсмертних художніх творах, які увійшли до скарбниці передової культури людства, виявилась велика життєва сила естетичної теорії українських революціонерів-демократів, їх поглядів на специфіку мистецтва.

Глибоким розумінням специфіки мистецтва, суті типового художнього твору, принципу художньої правди пройняті висловлювання революціонерів-демократів про власні художні твори. Ці висловлювання ще раз переконують нас у великому благотворному впливі матеріалістичної естетики на художню творчість. Характерними у цьому відношенні є думки Лесі Українки про суть образу єпископа «В катакомбах». Леся Українка спростувала в листі до А. Ю. Кримського від 27 січня 1906 р. твердження останнього про те, що образ єпископа не типовий для раннього християнства. Вона говорила, що її єпископ за зовнішнім портретом, характеристикою внутрішнього світу, своєю мовою був типовим представником вищого духовенства епохи раннього християнства. «Відколи з'явився на світ єпископат і перші початки церковної ієрархії,— писала Леся Українка,— відтоді єпископи заговорили мовою мого єпископа і задержалась ся традиція до сучасного нам архірейства» [4, 518].

Працюючи над типовими образами, революціонери-демократи були надзвичайно вимогливими до себе. Вони прагнули досягти високого ідейно-політичного звучання і художньої досконалості своїх творів, до правдивого відображення життя. Панас Мирний зробив такий запис у своєму щоденнику 12 березня 1870 р. «Я язик собі вирву, коли він, стільки літ даремно лежачи за зубами, не заговорить так, щоб і каміння завило, щоб у бездушній трупи не урвався світ правди і любові» [8, 418].

Глибоке наукове розуміння специфіки мистецтва було надійним компасом революціонерів-демократів у літературному океані. Воно давало їм змогу правильно орієнтуватися у літературних подіях, гнівно засуджувати реакційне безідейне та антихудожнє мистецтво, підтримувати все нове, прогресивне. Оцінки революціонерами-демократами ряду літературних явищ у Росії та за кордоном характеризуються ґрунтовним знанням суті ху-

дожньої типізації. Ці риси властиві, наприклад, статтям Лесі Українки «Новые перспективы и старые тени», «Заметки о новейшей польской литературе», «Новейшая общественная драма» тощо.

Увагу Лесі Українки привертає образ жінки в світовій літературі. Вона показала, що героїні Шіллера, Гете, Діккенса, Пушкіна, новітньої літератури в Італії, Німеччині, Франції і Росії відображають реальне становище жінки за певних соціально-економічних умов. Розкриваючи еволюцію жіночих образів — представниць різних соціальних верств населення, Леся Українка приходить до висновку, що ідейно-художня незавершеність типу жінки з народу, з робітничого середовища у сучасній художній літературі зумовлюється, очевидно, не стільки творчими особливостями і світоглядом письменника, скільки тим, що у самій об'єктивній дійсності цей новий тип жінки-робітниці, жінки-революціонерки ще слабо заявив про себе, про свої величезні творчі можливості в революційній боротьбі.

З приводу типового образу жінки-робітниці Леся Українка писала: «В заключение нам хотелось бы поговорить еще о типе рабочей женщины в французской беллетристике, но он пока едва-едва намечен (в нескольких социальных драмах, обзор которых мы надеемся дать в недалеком будущем) и не представляет определенных контуров, поэтому приходится ограничиться этим обзором литературы о «новой» женщине, сознавая всю его неполноту» [3, 370].

Виключну роль у дослідженні революціонерами-демократами літературного процесу, нових мистецьких явищ на Україні, в Росії та Західній Європі відіграли літературна критика, історія та теорія літератури. Леся Українка, Павло Грабовський, Михайло Коцюбинський показали, що матеріалістична філософія, етика та естетика активно впливають на історію і теорію літератури, на літературну критику. У свою чергу ці науки збагачують естетичну теорію, допомагають їй ґрунтовніше проаналізувати суть мистецтва, розкрити його специфіку. Але історія та теорія літератури, літературна критика виконують своє високе покликання бути керманичем літературного процесу тоді, коли вони стоять на рівні сучасної науки, цілком об'єктивні і правдиві.

Літературний критик повинен знати не тільки специфіку літератури та її національні особливості. Він мусить бути разом з тим істориком свого народу, повинен стояти на рівні найкращих досягнень світової культури. Якщо критик стоїть на рівні цих вимог, то його тверезий погляд на літературний твір допоможе художнику глибше усвідомити причину творчих успіхів та невдач, зрости в ідейно-естетичному відношенні. Літературний критик, який стоїть на передових суспільно-політичних позиціях, повинен оглядати «громадську працю людини, в тім числі і

письменницьку»,— зауважував Грабовський. Іншими словами, критик повинен проаналізувати художні особливості твору, його образи під кутом зору ідейно-естетичної вартості, його ролі у вихованні народних мас.

Леся Українка, Павло Грабовський, Михайло Коцюбинський завжди керувалися цими принципами у своїй літературно-критичній творчості. У листі до О. Маковея від 25 вересня 1863 р. Леся Українка порівнювала сувору критику друзями її літературних творів з холодною водою, яка «дуже корисна» для митців. Павло Грабовський писав до Івана Франка (лютий—березень 1892 р.) про виключно позитивне значення принципової літературної критики і просив сказати по щирості про його вірші, «сказати голу правду, налягти на хиби, а також і висловитись, чи є в них хоч капля того, що звичайно зовуть поетичною вартістю твору, чи вони справляють який вплив або враження на читача, чи марно упадуть в повітря, не оставивши ніякісінького сліду за собою» [7, 188].

З почуттям величезної моральної задоволеності про справедливую критику, яка необхідна у творчості митця, говорив М. Коцюбинський. «Щиро Вам кажу,— писав він у листі до Гнатюка,— що я не маю такої пустої амбіції, аби уважати все, що напишу, тарним та вартим друку. Отож не робіть собі церемонії зі мною, і якщо мій образок не подобається Вам, зверніть його мені назад. Тільки не одкладайте, а зробіть се зараз» [9, 29].

Українські революціонери-демократи були рішучими противниками суб'єктивізму в літературній критиці, який збиває критику з правильного шляху при оцінці літературних явищ. У своїх творах вони розгорнули нещадну боротьбу проти суб'єктивістської буржуазно-націоналістичної критики на Україні.

Леся Українка у листі до Н. К. Кибальчич 22 вересня 1909 р. з гнівом говорить про ефремовщину і хаткевчівщину у літературній критиці, коли в ім'я націоналістичних ідеалів забуваються і специфіка мистецтва, і його роль в естетичному вихованні народу, і інтернаціональна єдність демократичних літератур. Леся Українка розкриває принципову різницю між буржуазно-націоналістичною і революційно-демократичною критикою. «Я,— пише вона у листі до О. Кобилянської,— власне, хотіла зазначити різницю між поглядами галицької критики і моїми: галицька критика докоряє Вам Німеччиною, а я думаю, що в тій Німеччині був Ваш рятунок, вона дала Вам пізнати *світову* літературу, вона вивела Вас в широкий світ ідей і штук,— се просто б'є в очі, коли порівняти Ваші писання з більшістю галицьких (я тут не маю на меті, наприклад, Франка, бо він не належить до більшості); там (у галицьких писаннях) чути закуток, запічок,— у Вас гірську Верховину, широкий горизонт» [4, 265—266].

У боротьбі проти української буржуазно-націоналістичної

критики революціонери-демократи відстоювали матеріалістичний погляд на літературний процес, на творчість діячів демократичної культури нашої вітчизни і зарубіжних країн. Можна сміливо твердити, що жодне видатне явище в культурному житті України, та й не тільки України, новітні процеси на ниві мистецтва та ідеологічної боротьби в ньому не пройшли поза увагою української революційної демократії кінця XIX — початку XX ст.

Активна участь в мистецькому житті, беззавітне служіння народові, глибоке вивчення та філософське узагальнення нових явищ в літературному процесі, збагачення історії і теорії літератури принципово новими положеннями про творче обличчя, місце і роль окремих письменників в розвитку української та інших літератур — все це послужило непорушною основою теоретичних поглядів революціонерів-демократів на специфіку мистецтва.

На відміну від ідеалістичних, догматичних естетичних систем, які панували на Заході і в царській Росії, революційно-демократична матеріалістична естетика, розкриваючи специфіку мистецтва, закономірності художньої типізації, спиралась не на догматичні схеми і правила, а на аналіз самого мистецького життя, на останні спостереження і висновки історії літератури і літературної критики.

Безперечно, в цьому — одна з сильних рис революційно-демократичної естетики кінця XIX — початку XX ст.

У її поглядах на специфіку мистецтва жили і розцвітали традиції Тараса Шевченка і російських революціонерів-демократів. На формування цих поглядів благотворно вплинули літературно-критичні розвідки і теоретичні дослідження Франка. Але в цих поглядах було чимало нових рис, які говорять про творчий підхід Лесі Українки, Павла Грабовського та їх ідейних однодумців до провідних проблем естетичної науки.

Революціонери-демократи доклали чимало зусиль до вивчення суті художньої типізації в різних видах мистецтва. Це насамперед стосується драматургії і театру.

Враховуючи конкретно-історичні обставини мистецького життя в кінці минулого століття, поширення різних ідеалістичних течій в культурі, українські революціонери-демократи дали розгорнуту критику суб'єктивістських перекирвань в художньо-творчому відображенні дійсності.

Революційні демократи йшли шляхами великих новаторів у теоретичній думці і художній практиці, шляхами, які вели через барикади революційних битв, через жорстоку боротьбу з занепадницьким мистецтвом у світлий храм соціалістичної культури.

Концепция художественного образа, развитая украинскими революционными демократами конца XIX — начала XX ст., опиралась на четкое понимание общественного значения искусства и литературы. В борьбе против идеологов украинского буржуазного национализма революционеры-демократы Украины убедительно показали, что передовое искусство является могучим оружием. В вопросе о сущности типического они уверенно приближались к эстетике социалистического реализма.

В статье анализируются теоретические высказывания, художественные произведения и эпистолярное наследство Леси Украинки, Павла Грабовского, Михаила Коцюбинского.

## ЛІТЕРАТУРА

1. Архів Лесі Українки, № 857, арк. 7.
2. Наукові записки Львівського ун-ту, т. III, серія філологічна, 1946.
3. Українка Леся. Твори в п'яти томах, К., 1954, т. IV.
4. Українка Леся. Твори в п'яти томах, К., 1956, т. V.
5. Українка Леся. Твори, К., Книгоспілка, 1930, т. XII.
6. «Народ», Львів, 1894.
7. Грабовський П. Твори в трьох томах, К., 1960, т. III.
8. Мирний П. Твори в п'яти томах, К., 1960, т. V.
9. Коцюбинський М. Твори в шести томах, АН УРСР, К., 1961, т. VI.



## ПОНЯТТЯ ЧЕСТІ І ГІДНОСТІ В ЕТИЦІ УКРАЇНСЬКИХ РЕВОЛЮЦІЙНИХ ДЕМОКРАТІВ КІНЦЯ ХІХ — ПОЧАТКУ ХХ ст.

Великий вклад у розвиток революційно-демократичної етики внесли українські революційні демократи кінця ХІХ — початку ХХ ст. Сформувавшись під впливом традицій етики Т. Г. Шевченка, етичної думки російських революціонерів-демократів, зокрема О. І. Герцена, В. Г. Белінського, М. Г. Чернишевського, М. О. Добролюбова, а також зазнавши на собі впливу ідеології марксизму, українські революційні демократи переддня Жовтневої революції у своїх етичних поглядах виступали проти кріпосницької моралі, таврували ганьбою паразитичний спосіб життя представників панівного класу, закликали народ до боротьби проти гнобителів, захищали честь і гідність людини праці.

Родоначалником української революційно-демократичної етики був Т. Г. Шевченко. Його етика відкрито захищала народ від гніту кріпосництва та самодержавства, закликала народні маси на боротьбу проти соціального та національного гноблення. Шевченко вів боротьбу проти кріпосницької ідеології та релігійного мракобісся, викриваючи тодішню дійсність мерзенного кріпосництва та самодержавного ладу.

Значне місце в етиці Шевченка відведено питанням честі і гідності, зміст яких він пов'язував з безкорисливим служінням народу, революційною боротьбою за інтереси пригноблених та знедолених народних мас. Тому і позитивні герої його творів виступають як захисники інтересів Батьківщини, ставлять ці інтереси народу вище своїх особистих інтересів і жертвують ними заради щастя народу (Гонта, Микита Гайдай та інші). Мало хто в історії світової культури з такою пристрасстю, як Шевченко, виступав за честь і гідність трудового народу.

Підкреслюючи класовий характер моралі, Т. Г. Шевченко у своїх творах показав, що моральні норми і поняття честі та гідності в середовищі експлуататорських класів втратили свій зміст і людяність. «Мерзенність і нічого більше», — з глибоким

презирством говорить Шевченко про мораль у «вищому світі» («Капітанша»).

Моральну красу, чесність, людську гідність, щирість Шевченко бачив лише серед трудового народу. В центрі його етики була проста людина, людина праці. «О мої милі, непорочні земляки мої. Якби і матеріальним добром ви були так багаті, як моральною сердечною чарівністю, ви були б найщасливішим народом у світі» [2, 263],— з глибокою задушевністю говорить Шевченко. Він послідовно виступав проти пригноблення жінки, приниження її гідності, проти безправного становища її в сім'ї і суспільстві. Він стверджував, що жінка такий же повноцінний член суспільства, як і чоловік, що вона здібна працювати, творити і боротися за щастя свого народу. Глибоко поважав Шевченко дружин декабристів, які поїхали слідом за своїми чоловіками на заслання. У вірші, присвяченому Марко Вовчок, Шевченко з великою задушевною теплотою вітав її вступ на шлях письменника-демократа, називаючи її своєю кращою послідовницею.

Він глибоко вірив у народ і вважав, що тільки народ може здійснити соціальну революцію, яка знищить самодержавно-кріпосницьку машину, що безжалісно пригноблювала простих людей не тільки фізично, але і духовно, принижувала їх людську гідність.

Подібно до російських революційних демократів Шевченко звертається до селянства з закликом до повстання.

У 1858 р. він писав:

...Добра не жди,  
Не жди сподіваної волі —  
Вона заснула: цар Микола  
Її прислав. А щоб збудить  
Хиренну волю, треба миром,  
Громадою обух стальить,  
Та добре вигострить сокиру,  
Та й заходиться вже будить [1, 288].

Етичні погляди Т. Г. Шевченка, зокрема його поняття категорії чесності і гідності, були більш детально висвітлені і розвинуті в етиці І. Франка, Л. Українки, М. Коцюбинського та ін.

Життя і діяльність українських революційних демократів співпадає з народженням пролетаріату і поширенням марксизму, тому в рішенні деяких етичних проблем вони зробили крок вперед в напрямку до марксистської етики. У своїй етиці вони відображали інтереси не тільки трудового селянства, але й пролетаріату, що народжувався. Розробляючи всі сторони етичного вчення, українські революційні демократи глибоко проаналізували етичні категорії та інші моральні поняття, серед яких значне місце приділялось категоріям честі і гідності. Вони показали,

що в основі цих категорій, як і в основі інших моральних понять, лежать об'єктивні обставини, що вони не вічні і не абсолютні, а відносні та історичні, що різні шари суспільства вкладають у категорії честі та гідності різний зміст.

«Пошанування для життя співгромадян, для їх особистої власності, почуття свого обов'язку, любов своєї родини, всі ті привички та чуття, що суть основою суспільного життя і тепер можуть уважатися вродженими чоловікові, виробилися аж з часом, по довгій і важкій розвитку» [3, 82].

Вказуючи на зв'язок моралі з інтересами суспільних класів, українські революційні демократи писали, що із зміною матеріальних умов життя суспільства змінюються і моральні норми людей.

«Яка класа суспільна, така її етика, яка класа суспільна, така її політика, така і політична партія, що є представником її потреб і змагань» [7, 292],— писала Л. Українка в «Замітці з приводу статті «Етика і політика».

Українські революційні демократи підкреслювали класовий характер поняття честі і гідності. В класовому суспільстві не може бути однакових уявлень про честь і гідність людей у всіх членів цього суспільства, тому що різні класи відображають різні класові інтереси. Зміст понять честі і гідності у представників панівного класу залежить від багатства, знатності, роду, чину і звання.

Франко з властивою йому майстерністю викривав тих аристократів, які будучи нікчемними і пустими людьми, честь і знатність роду приписували собі.

Не хвалися родом своїм, що ти благородний,  
Най діла твої покажуть, чи й чого ти годний.  
Коли скажеш: «Батько пан був, а брати святії,  
Мати до всіх милосердна»,— то не май надії,  
Коли сам ти, наче вовк той, вівці жреш чужії.

[4, 320].

На думку Франка, лише праця на користь суспільства, особисті заслуги приносять людині повагу.

Поняття про честь і гідність простого народу українські революційні демократи пов'язують з повагою до людини праці, з любов'ю до батьківщини, до народу, з ненавистю до експлуататорів та боротьбою проти пригноблювачів.

У боротьбі за прогресивний розвиток суспільства вбачали вони вищий для тієї епохи критерій честі і гідності людини.

У незакінченій повісті «Із записок мученика» Франко наділяє свого героя, який віддав десять років життя героїчній боротьбі за народну справу і потрапив до в'язниці, кращими якостями людини-бійця, для якої нема вищої честі, як боротьба за народ. «Що за честь. Що за розкіш серед таких обставин бути мучеником. В кузні горя й терпіння виховується оружжя до

будущої боротьби. Орел жде тільки, поки отворяються двері клітки, щоб розправити могучі крила до буйного льоту... Адже ж я тепер мученик, потерпів за ідею... очі всієї Русі на мене звернені, моє слово тисячократним одгомоном лунає в мільйонах руських сердець»,— думає герой повісті [6, 356].

Українські революційні демократи вважали, що в ім'я великої боротьби за рівноправність народу, за його щастя, не жаль віддати і життя, що смерть в ім'я великих цілей почесніша від життя в ярмі. В одному із своїх віршів Грабовський писав:

Що величніш: за країну,  
Люті муки, смерть, тюрма;  
А чи промінь на хвилину  
За прихильність до ярма [8, 238].

Бійці проти соціального гноблення, які присвятили своє життя великій боротьбі за щастя народу, були для революційних демократів прикладом високої честі і людської гідності.

У статті «Замітка з приводу статті «Етика і політика» Л. Українка писала, що найвищим моральним ідеалом, який коли-небудь знало людство, є ідеал, висунутий робітничим класом.

Чудесні моральні якості вона бачила в бійцях Паризької комуні. «Паризькі комунари були нащадками Спартака, а не Брута і Ціцерона,— писала вона,— вони вірили в повстання, одважну і одкриту війну. Вони полягли, як і Спартак, але дух Спартака не поліг вкупі з ними, а знайшов собі нову форму. Вони... виступили самі, без опіки буржуїв і показали ділом, що психологія новітнього свідомого пролетаріату, його революційна практика, його етика пішла за поступом...» [7, 301].

Гідність людини, з точки зору революційних демократів, полягає в тому, що вона повинна з честю прожити своє життя, зробити в світі щось корисне для суспільства, щоб на старості років їй не було соромно за своє марно прожите життя. П. Грабовський писав:

Вилізай, поки мога ще, з твані,  
Поки волос не вмитий сріблом...  
В інваліди ти трапив зарані,  
Не побившись і разу зі злом.  
Перед совістю станеш своєю  
Оправлятися не зручніш того,  
Як провинник дрібний пред суддею,  
Та боліти з позору свого [8, 441].

Українські революційні демократи закликали народ боротися не тільки проти поміщиків і капіталістів, але і проти релігії—вірної служниці експлуататорських класів, доводили, що свобода, гідність, мужність, чесність, патріотизм несумісні з вірою в бога. Вони підкреслювали, що релігія не зміцнює моральних основ життя людей, а послаблює їх, принижує людську гідність. На великому фактичному матеріалі оголили, викрили вони

антинародну, реакційну суть релігії. Протиставляючи свою мораль релігійній моралі, Франко писав: «Певна річ, моя моральність значно відмінна від тої катехетичної, догматичної моралі, що у нас видається за одну християнську. Та я певний, що в основі своїй вона далеко більше зближена до моральності всіх тих великих учителів людськості..., ніж коліноприклонна, поклонна та черствосердна моральність багатьох стовпів церкви, покликаних та непокликаних оборонців релігії» [4, 505].

Революційні демократи до кінця не зрозуміли соціальних коренів релігії в капіталістичному суспільстві. Вони не піднялися до усвідомлення того, що коренями, основою релігії в капіталістичному суспільстві є страх, як говорив В. І. Ленін, перед сліпою силою капіталу.

Критика революційними демократами релігійної моралі має велике виховне значення і в сучасний період.

Почуття честі і гідності українських революційних демократів пов'язуються з почуттям патріотизму та інтернаціоналізму. Як і російські революційні демократи, вони підкреслювали, що гідність людини вимірюється силою її патріотизму. Самі революційні демократи були великими патріотами, любили свою батьківщину, свій народ і невпинно боролися за його інтереси. Любов до свого народу вони поєднували з почуттям поваги до гідності інших народів, з бажанням бачити їх вільними від соціального, політичного та національного гноблення. Українські революційні демократи виступали проти антипатріотичних ідей буржуазних націоналістів. У яскравих антитезах у вірші «Сідоглавому» Франко протиставив два взаємовиключні патріотизми: з одного боку — псевдопатріотизм Романчуків, Барвінських, Патрицьких, і з другого боку — справжній патріотизм, демократичного, революційного характеру:

Ти любиш в ній князів,  
Гетьманів панування,  
Мене ж болить її  
Відвічне страждання [4, 59].

Слідом за Т. Г. Шевченком і російськими революціонерами-демократами, українські революційні демократи кінця ХІХ—початку ХХ ст. приділяли велику увагу боротьбі проти приниження честі і гідності жінок, за їх рівноправність з чоловіками, за їх участь у виробництві та суспільному житті.

Вони були впевнені в тому, що повне розкріпачення жінок, залучення їх до суспільно-корисної праці, їх участь у всіх сферах суспільного життя, сприятиме не тільки їх розвитку і досягненню рівності з чоловіками, їх гідності, але й прискоренню розвитку самого суспільства.

«Життя промадське, основане на економічній рівності всіх громадян, чоловіків і жінок, на тісній дружності і спільності

праці,— писав Франко,— розвинеться далеко краще, ніж може розвиватися тепер» [3, 111]. Українські революційні демократи неодноразово підкреслювали, що коли існує експлуатація людини людиною, то не можна говорити про повагу до людської гідності. Тому найбільшим злом буржуазно-поміщицького ладу вони вважали експлуатацію людини людиною, політичну та економічну нерівність.

Глибина наукової думки у трактуванні честі і гідності революційними демократами визначалась тим, що вони будь-яке експлуататорське суспільство, засноване на насильстві, вважали ворожим людині, принизливим, зневажаючим її гідність, і закликали народ до рішучої боротьби проти гнобителів. Щоб «вибороти собі людське правдиве життя,— пише Франко,— Галицька робітницька Громада вважає конечним — перемінити теперішні несправедливі порядки за те, що в них робочий чоловік живе наймізерніше і найнужденніше, а нероби і багатирі уживають всіх розкошів» [3, 57].

Українські революційні демократи вважали, що новим суспільним ладом, який забезпечить всім людям щасливе життя, можливість трудовій людині розвивати свої розумові та моральні сили і таланти, може бути тільки соціалізм, бо «соціалізм,— за словами Франка,— це змагання усунути всяку суспільну нерівність, усякий визиск і всяке вбожество, запровадити справедливіший, щасливіший від теперішнього лад» [3, 7].

Своїми творами революційні демократи виховували в народі любов до свободи і Батьківщини, закликали народ до боротьби з пригноблювачами «...Зведись, народе, протягни руку по свою правду. Як сам не візьмеш, ніхто не дасть» [9, 216],— говорив М. Коцюбинський.

В своїх творах І. Франко, Л. Українка, М. Коцюбинський піднімають питання честі і гідності не тільки селянства, але і молодого пролетаріату. Вони підійшли до розуміння історичної ролі пролетаріату, вождя селянства у революції. («Осіння казка» Л. Українки, «Фата моргана» М. Коцюбинського та інші).

Звичайно, вони не до кінця зрозуміли суть пролетаріату та його політичні завдання, не показали процесу поширення соціалізму серед робітників, зростання самоусвідомлення своєї гідності робітниками, організацію їх як класу. Але вони вже зрозуміли, що тільки пролетаріат повинен керувати селянським рухом.

Українські революційні демократи вірять у моральні якості народу і знають, що ніякі згубні обставини не зможуть убити благородства душі і гідності народу. Навпаки, росте кількість бійців проти цих мерзенних умов існування, в середовищі народу росте протест проти капіталістичного ладу, який веде до економічного та морального занепаду. В незакінченій поемі «Нове життя» Франко писав про народ:

Я твердо вірю в труд його могутий,  
В ті мільйони невиспущених рук,  
І твердо вірю в людський ум робучий,  
І в ясний день по ночі горя й мук [5, 199].

Ця віра в народ, в його гідність народжувала в них оптимістичні настрої. І якщо народ до цього часу, підкреслювали вони, не втратив своїх чудових моральних якостей, своєї гідності під гнітом капіталу, то в нього попереду чудове майбутнє.

Теоретичною основою етики українських революційних демократів був філософський матеріалізм, з позицій якого вони підходили до рішення всіх етичних категорій, в тому числі честі і гідності. Але матеріалізм українських революційних демократів не був до кінця послідовним, бо вони, подібно до всіх домарксових матеріалістів, не змогли стати на матеріалістичну точку зору в поясненні законів суспільного життя, не піднялися до історичного матеріалізму. У зв'язку з обмеженістю свого матеріалізму українські революційні демократи не зуміли створити цілком наукової етики, бо, як вчить марксизм, наукова етика повинна ґрунтуватися на знанні законів розвитку людського суспільства, а без такого знання вона неможлива як наука.

У своєму вченні про етичні категорії революційні демократи успішно користувались діалектичним методом, висловлюючи цінні думки про діалектичну природу цих категорій. Вони критикували вчення про вічні і незмінні етичні категорії. Всі паралельні поняття і категорії створюються в практичному житті людей і не можуть бути природженими, стверджував Франко у статті «Мислі о еволюції в історії людськості». Глибоко діалектичними є положення українських революціонерів-демократів, які стверджують, що із зміною економічних, політичних та культурних умов життя змінюються і їх моральні уявлення і поняття, змінюються норми поведінки індивідів і класів та їх відношення.

Але, розглядаючи соціально-економічні умови як джерело формування моральності, революційні демократи не завжди були послідовними. Так, стверджуючи, що людина від природи добра, що тільки обставини роблять її іншою, вони намагалися виводити моральні мотиви з природи людини. Це намагання є помилковим, воно властиве всім домарксовим філософам.

У дійсності не тільки вчинки людини, але й мотиви її поведінки визначаються соціально-економічними умовами життя.

В аналізі моральних понять і етичних категорій честі і гідності українські революційні демократи піднялись вище всіх матеріалістів домарксовського періоду.

Вчення українських революційних демократів про честь і гідність людини має велике виховне значення і в сучасний період для формування у народних мас — будівників комунізму — таких високих моральних якостей, як чесність, глибока відда-

ність справі комунізму, безкорисливість, почуття моральної відповідальності за свою поведінку в суспільстві.

Незважаючи на окремі недоліки, прогресивні етичні погляди українських революціонерів-демократів примикають до революційної ідеології пролетаріату, до марксистсько-ленінської етики, яка дала дійсно наукове, послідовне матеріалістичне рішення етичних проблем, в тому числі категорій честі і гідності.

### Краткое содержание

В статье рассматривается вклад украинских революционеров-демократов конца XIX начала XX ст. И. Франко, Л. Украинки, М. Коцюбинского, П. Грабовского и других в развитие революционно-демократической этики, в частности, в разработку категорий чести и достоинства.

Указывая на связь морали с интересами общественных классов, украинские революционные демократы отмечали, что с изменением материальных условий жизни общества изменяются моральные нормы людей. Они подчеркивали классовый характер понятий чести и достоинства. Понятия о чести и достоинстве они связывают с уважением к человеку труда, с любовью к своему народу, к Родине, с ненавистью к эксплуататорам и борьбой против угнетателей. В борьбе за прогрессивное развитие общества видели они высший для той эпохи критерий чести и достоинства.

### ЛІТЕРАТУРА

1. Шевченко Т. Г. Повне зібрання творів в десяти томах, т. II, К., 1953.
2. Шевченко Т. Г. Повне зібрання творів в десяти томах, т. IV.
3. Франко І. Твори в двадцяти томах, т. XIX, К., 1956.
4. Франко І. Твори, т. XI, К., 1952.
5. Франко І. Твори, т. X, К., 1954.
6. Інститут літератури ім. Т. Г. Шевченка. Архів І. Франка АН УРСР, відділ рукописів, Ф. 3, № 356.
7. Українка Л. Твори в десяти томах, т. 8, К., 1965.
8. Грабовський П. Твори в 3-х томах, том I, К., 1959.
9. Коцюбинський М. Твори в 3-х томах, том 2, К., 1965.



## ЗБЛИЖЕННЯ НАЦІОНАЛЬНИХ КУЛЬТУР ЯК ІСТОРИЧНА НЕОБХІДНІСТЬ (на матеріалах чехословацько- українських культурних зв'язків)

Останнім часом, особливо після XXII з'їзду КПРС, практика життя висунула цілий ряд важливих теоретичних питань, що виявляють глибокий взаємозв'язок між будівництвом комунізму в СРСР і розвитком світової системи соціалізму.

Наша партія розглядає будівництво комунізму в СРСР як складову частину боротьби за комунізм народів усієї соціалістичної системи. У народів соціалістичних країн одна спільна справа — будівництво нового життя, соціалізму й комунізму. Вони роблять її спільно, підтримуючи і допомагаючи один одному.

Тому природно, що в Програмі нашої партії, так само як і в програмних документах інших братніх партій соціалістичних країн, важливе місце займають питання взаємовідносин держав соціалістичного світу.

Серед важливих теоретичних питань, що хвилюють все прогресивне людство, є питання про шляхи зближення національних культур і утворення єдиної комуністичної культури.

Правильне розв'язання його залежить від вирішення цілого ряду підпорядкованих питань: чи можливе взагалі утворення спільної культури різних націй, навіщо і чи потрібно взагалі сприяти цьому процесові, а якщо так, то чи не суперечить це марксистському розумінню нації.

Відповідь на ці питання цікавить не тільки представників мистецтва, взагалі творчих працівників, а й широкі кола трудящих і хвилює їх дедалі більше, оскільки в нашому суспільстві безперервно зростає роль народу як творця нової комуністичної культури.

Навіть тоді, коли питання культури і культурного розвитку ми не вважаємо визначальними в національному питанні, а вбачаємо основу у розв'язанні питань економічного і політичного характеру, розвиток культури має постійно зростаюче значення для повного вирішення національного питання в процесі будівництва комунізму.

Як показує практика, Велика Жовтнева соціалістична революція у нашій країні поклала початок поступовій ліквідації всіх економічних і політичних відмінностей, які розділяли нації і давали можливість буржуазії протиставляти їх одна одній. Великий Жовтень поклав початок швидкій ліквідації відмінностей в освітньому рівні людей.

Перехід ряду країн Європи та Азії на шлях соціалізму створив сприятливі умови для дальшого зближення національних культур. Економічне й політичне співробітництво країн соціалістичної співдружності розкрило безмежний простір для взаємозбагачення національних культур.

Проте відмінності у національних культурах залишаються досить стійкими, незважаючи на те, що в процесі будівництва соціалізму вони втратили своє попереднє значення. Штучне консервування цих залишків культурних відмінностей суперечить об'єктивним законам розвитку суспільства. При цьому мова йде не лише про національні відмінності в рамках однієї держави, а й між окремими державами.

У процесі розвитку національних культур у майбутньому ми повинні не підкреслювати те, чим національні культури відрізняються, а навпаки, акцентувати увагу на тому, що було і є спільним у національних культурах, що їх зближує. А таким спільним насамперед є соціалістичний зміст.

Відмінності в національних культурах сформувалися під впливом відмінностей політичного і господарського розвитку попередніх суспільно-економічних формацій, що позначилося на темпах розвитку і змісті культури.

Але відмінності у змісті та формі культури окремих націй не є чимсь назавжди даним.

Навіть тоді, коли панування приватновласницьких виробничих відносин заважало культурному єднанню, процес зближення національних культур був об'єктивною необхідністю, бо відповідав загальній прогресивній лінії суспільного розвитку.

Розвиток соціалістичних виробничих відносин своїм наслідком має ліквідацію причин, які в минулому посилювали відмінності у національних культурах.

Процес зближення національних культур, отже, не є і не може бути штучним і насильним. Навпаки, він є і повинен бути природним наслідком розвитку того найкращого, що вироблено попередніми поколіннями людей.

Шлях єдиної культури комуністичного суспільства починається й веде через розквіт культури кожної нації, а цей останній неможливий без дальшого взаємозбагачення національних культур на основі економічного й політичного співробітництва. Треба сказати, що цей процес уже давно почався і триває.

Велике значення в цьому процесі має вибір тематики окремих творів мистецтва. Художники різних націй неодноразово

зверталися до тем із життя і праці не лише свого, а й інших народів.

Головне тут, зрозуміло, не в тому, що той чи інший автор обирає темою своїх творів життя і працю іншого народу або спільні історичні події, а в тому, що він розробляє цю тему з розуміння мети і перспектив прогресивного розвитку.

Інтерес того чи іншого представника однієї національної культури до іншої оцінюється тим більше, чим глибше він прагне сприяти прогресивному розвитку іншого народу.

Прекрасну сторінку в історії розвитку світової культури являють чехословацько-українські культурні зв'язки, що мають велику традицію.

Не маючи можливості в рамках цієї статті дати повний огляд історії цих зв'язків, вкажемо на окремі яскраві факти.

Єднання української культури з культурою чехів та словаків з особливою силою зміцнюється в другій половині ХІХ ст.

Посилення національного гніту в Галичині після 1848 р., а також жорстоке переслідування проявів українського національного життя з боку царського самодержавства призвело до розуміння соціальної обумовленості національного питання. Це не могло не відбитися на чехословацько-українських зв'язках.

Носіями цих зв'язків у 50-70 рр. ХІХ ст. стають представники революційно-демократичного напрямку, зокрема Т. Г. Шевченко і Йозеф Вацлав Фріч. Живим втіленням цих зв'язків є поетична присвята «Послання славному П. Й. Шафарикові» та поема «Єретик» і смілива стаття Й. Фріча «Хай живе Україна!».

У zenіті свого творчого зльоту Т. Г. Шевченко звернувся до героїчної історії чеського народу.

Глибокий інтерес співця українського народу Т. Г. Шевченка до чеського народу, його культури взагалі і літератури зокрема, до його історії та особливо його волелюбних прагнень підсилювався усвідомленням того важкого соціального і національного гніту, під яким перебувала Україна.

Саме це й надихнуло Т. Г. Шевченка створити поему «Єретик», яка є одним з найкращих поетичних творів у світовій літературі про великого чеського мученика-борця Яна Гуса і найяскравішим виявом чехословацько-українського єднання.

Не менш важливе значення мало знамените «Послання славному П. Й. Шафарикові», яке є символічним доказом братерського ставлення Великого Кобзаря до чехів і словаків.

Т. Г. Шевченко не випадково звертається до Шафарика — цього знаменитого слов'янолюбця.

П. Й. Шафарик був у безпосередніх стосунках з рядом українських письменників у Галичині, листувався на початку 30-х років з І. Могильницьким, І. Вагилевичем, Я. Головацьким, одержував від них цінні матеріали і відомості з української етнографії, фольклору, палеографії, тощо, які використовував для

свого «Слов'янського народопису» і вміщував у «Часописі Чеського Музею», що стає на той час головним органом чесько-українських взаємин.

Твори П. Й. Шафарика були перекладені на українську та російську мови Осипом Бодянським, який з 1836 р. постійно листувався з П. Шафариком, будучи з ним у близьких і сердечних стосунках. «Він для мене,— писав О. Бодянський,— ціла академія».

У передмовах до перекладів творів П. Шафарика О. Бодянський з великим запалом говорив про надзвичайну цінність книг цього слов'янолюбця для всього слов'янського світу.

Саме О. Бодянський і познайомив чехів з поезією Т. Г. Шевченка. Ще в 1845 р. О. Бодянський надіслав П. Шафаріку, В. Ганці і «Чеському національному музею» ряд творів великого Кобзаря («Гамалія», «Тризна», «Чигиринський кобзар» та «Гайдамаки»).

Треба зазначити, що О. Бодянський звернув увагу і Т. Г. Шевченка на П. Шафарика, на його твори, на чеську літературу та історію.

Образ чеського національного героя Яна Гуса, як і образ П. Й. Шафарика, вабив співзвучністю свого змісту з тією мрією про мудрого вождя, який любов'ю і братерством зіллє воєдино слов'янські народи.

Т. Г. Шевченко підносить Гуса не як релігійного реформатора, а насамперед як «сина сонця правди», борця за права народних мас.

З яким натхненням писав Т. Г. Шевченко:

Слава тобі, любомудре,  
Чеху-слав'янине!  
Що не дав ти потонути  
В німецькій пучині  
Нашій правді. Твоє море  
Слав'янськеє, нове!  
Затого вже буде повне,  
І попливе човен  
З широкими вітрилами  
І з добрим кормилом  
Попливе на вільнім морі,  
На широких хвилях.  
Слава тобі, Шафаріку.  
Вовіки і віки,  
Що звів еси в одно море  
Слав'янської ріки!  
Привітай же в своїй славі  
І мою убогу  
Лепту-думку немудрую  
Про чеха святого,  
Великого мученика  
Про славного Гуса!  
Прийми, отче. А я тихо  
Богу помолюся,

Щоб усі слав'яни стали  
Добрими братами,  
І синами сонця правди,  
І еретиками  
Отакими, як Констанцький  
Єретик Великий!  
Мир мирові подарують  
І славу вівіки!

У цих словах український поет, який належав до лівого крила Кирило-Мефодіївського братства, що мріяло «про політичне об'єднання всіх слов'ян у одну федерацію з наданням кожній слов'янській народності широкої автономії», виклав програму українського слов'янолюбства, яке поєднувалося у Шевченка з рішучою революційною боротьбою проти поміщиків і царизму.

На фотолітографічному відбитку рукопису цієї поеми Шевченка його друг Василь Білозерський написав: «Оповідують свідки, що Шафарик, читаючи оце послання Шевченкове, плакав вдячними сльозами».

Тому не випадково, що вже з 1848 р. передові діячі чеської та словацької культури намагалися сплатити українському співцеві свій великий борг. У той час, коли царське самодержавство жорстоко переслідувало Т. Г. Шевченка, забороняючи поширення його творів, чеська громадськість давала високу позитивну оцінку політично заостреній поезії великого сина українського народу, поширюючи її серед чехів та словаків.

У 1860 р. виходить у світ стаття Вацлава Дундера «Русинська література», в якій автор перегукується в оцінці Т. Г. Шевченка з російським революційним демократом М. Добролюбовим, а місцями дослівно перекладає і повторює окремі думки статті Добролюбова.

У цей же самий час з-під пера відомого славіста Йозефа Первольфа виходить оригінальна стаття про Шевченка, в якій не лише подаються відомості про життя поета, а й аналізуються кілька його творів. Зусиллями Первольфа був здійснений у 1860 р. переклад на чеську мову поеми Т. Г. Шевченка «Іван Підкова».

З цього часу статті і замітки про Шевченка з'являються у чеській пресі систематично, ім'я Шевченка набуває дедалі більшої популярності ще за його життя.

Після смерті Шевченка продовжувачем шевченківських революційно-демократичних традицій у розумінні слов'янської єдності виступив Іван Франко.

Надзвичайні здібності Великого Каменяря, його енциклопедичний розум дозволили йому внести великий вклад у дальший розвиток українсько-чехословацьких зв'язків. Велика заслуга Івана Франка полягає в тому, що він з революційно-демократичних позицій орієнтував чехів і словаків лише на прогресивні явища української та російської культури.

«Зрозумійте, панове чехи,— писав він у статті «До відома панів чехів» (1887 р.),— що коли хочете єднатися з Росією, то якщо не втратили людської гідності, можете це зробити з тією благороднішою частиною російського суспільства, словом, з Росією І. Тургенева, Салтикова, Чернишевського, Добролюбова, Писарева і т. д., а не з Росією Мещерського, Суворіна, Каткова. Знайте, що слова «Катков», «катковщина» вживаються в Росії, як зневага... і що вважати Каткова представником цілої Росії, це значить не мати найменшого уявлення про Росію і смертельно ображати значну частину російського суспільства».

З праць Івана Франка чеська і словацька промадськість одержувала цінні безпосередні відомості про життя, культуру і зокрема літературу братнього українського народу, з якою була не лише мало обізнана, але яка досі їй була майже недоступною. І. Франко зробив надзвичайно багато і для того, щоб познайомити свій народ з культурою і політичним життям чеського та словацького народів.

Дальшому зміцненню чехословацько-українського єднання сприяли розширення взаємних візитів різних представників з Галичини до Чехії і навпаки, а також дедалі міцніюче співробітництво між українською і чехословацькою пресою. На сторінках різноманітних періодичних видань друкується ряд статей і заміток про українське життя, переклади різних творів української літератури: Шевченка, Франка, Лесі Українки, Василя Стефаника та інших. Посилюється обопільний інтерес до народної пісні. Ржегорж і Л. Куба збирають і публікують записи українських народних пісень.

Поглибленню чехословацько-українських зв'язків сприяла та обставина, що із Західної України до Чехословаччини прибули селяни для набуття досвіду інтенсивного ведення сільськогосподарства, а з Чехословаччини у Львів — для роботи в українських сільськогосподарських товариствах. Неабияке значення в цьому відношенні мала колонізаторська діяльність чехів і словаків, які створили у Волинській губернії царської Росії цілі села, зберігши в них чеський устрій життя, способи обробітку землі, що не могло не вплинути на загальне піднесення культури землеробства в цій губернії.

Число поборників чехословацько-української дружби на початку ХХ ст. зростає за рахунок великої кількості (близько 500 осіб) львівських студентів, які під тиском національного гніту і цькувань з боку польських шовіністів змушені були залишити Львівський університет і перейти в інші європейські університети, в тому числі і Празький.

Але з ще більшою силою чехословацько-українська дружба зміцніла в 20-х роках ХХ ст. у боротьбі за досягнення спільної мети — визволення від соціального і національного гніту.

Не говорячи про безпосередню участь чехів і словаків у ла-

вах молодії Червоної Армії, що відстоювала завоювання Великого Жовтня, велике значення в справі дальшого зближення культур наших братніх народів мав переселенський рух чехословацького пролетаріату до Радянської Росії, з якого виникли різні виробничі товариства, що своєю участю в будівництві нового життя у СРСР сприяли зміцненню і розширенню нових зв'язків між нашими народами.

Відповідно до резолюції IV Конгресу Комінтерну «Про пролетарську допомогу Радянській Росії» I з'їзд Комуністичної партії Чехословаччини звернувся з відозвою до пролетаріату Чехословаччини, на основі якої на території Чехословаччини з числа найсвідоміших трудящих були сформовані комуні й товариства, які потім переселилися в СРСР («Прага-машина», «Рефлектор», «Кладенська комуна», «Словацька комуна» та інші). Ця відозва й надихнула прупу робітників та дрібних ремісників з Мартіна на Словащині, що були об'єднані в гуртку міжнародної мови, сформувати товариство «Interhelpo».

Висока робітнича свідомість, політична переконаність і братерське ставлення до першої в світі пролетарської держави запалили робітників на організацію у 1923 р. дійового комітету і організаційних груп з центром у м. Жіліна.

А 25 березня 1925 р. з жілінського вокзалу відійшов перший поїзд «інтерхельпістів» (всупереч усім перешкодам, що чинили представники чехословацького уряду), який супроводився могутньою демонстрацією згуртованого пролетаріату Жіліни та околиць.

Ця демонстрація ще раз засвідчила про безмежні симпатії пролетаріату Чехословацької Республіки до пролетаріату Росії і до народу Радянської Киргизії зокрема, куди направлявся поїзд.

Робітники й селяни, що їхали до СРСР, були членами Комуністичної партії і шукали в молодій Радянській країні не лише хліба, якого їм не зуміла забезпечити буржуазна республіка, а, виконуючи свій інтернаціональний обов'язок, готові були віддавати всі свої зусилля будівництву соціалізму, разом з своїми братами жити в суспільстві, де немає експлуатації і гноблення, де буде забезпечена справжня свобода.

«Interhelpo» стало швидко не тільки визначною господарською одиницею в житті киргизського народу, але й культурним центром не лише переселенців, а й усієї Радянської Киргизії.

Згадане товариство виконувало свій інтернаціональний обов'язок перед радянськими людьми не лише активною участю в процесі економічного розвитку Киргизії по шляху до соціалізму, але в значній мірі сприяло дальшому зміцненню дружби між чехословацьким і радянським народами.

Важко перелічити всі факти і форми співробітництва та єднання наших національних культур, їх зачатки і визначні до-

сягнення, здобуті в процесі цього єднання. Але ще важче повністю оцінити політичне, соціальне й культурне значення цього процесу, що відбувається надзвичайно активно і невпинно поглиблюється.

Спільно пролита кров чехів, словаків і українців разом з усіма народами Радянського Союзу на всіх фронтах Великої Вітчизняної війни дала свої прекрасні результати: на спільній платформі соціалізму небаченими масштабами розвивається процес зближення національних культур у всіх їх галузях.

Політика комуністичних партій СРСР і ЧССР спрямована на те, щоб всебічно розвивати прогресивні традиції національних культур, зробивши їх надбанням усіх соціалістичних націй.

На основі цих традицій виникнуть нові, носіями яких стануть громадяни комуністичного суспільства.

### Краткое содержание

Ярким свидетельством развивающегося и углубляющегося взаимовлияния во взаимообогащении национальных культур являются культурные связи Украинны и Чехословакии, имеющие огромную традицию.

Носителями этих связей в 50-70 гг. XIX в. были представители революционно-демократического направления, в частности Т. Г. Шевченко и Иозеф Вацлав Фрич. Продолжателем шевченковских революционно-демократических традиций в понимании славянского единства выступил Иван Франко.

В XX веке носителями этих традиций выступает пролетариат и Коммунистические партии.

Интернациональная политика коммунистических партий направлена на то, чтобы всесторонне развивать прогрессивные традиции национальных культур, сделав их достоянием всех социалистических наций.

Таким путем будут создаваться предпосылки для формирования единой коммунистической культуры.

### ЛІТЕРАТУРА

1. Маркс К. і Енгельс Ф. Німецька ідеологія, Твори, вид. 2, т. 3, Держполітзидав УРСР, 1959.
2. Ленін В. І. Критичні замітки з національного питання, Твори, т. 20.
3. Ленін В. І., Про право націй на самовизначення, Твори, т. 20.
4. Ленін В. І., Тези по національному питанню, Твори, т. 19.
5. «Коммунизм и культура», АН СССР, изд-во «Наука», М., 1966.



## А. В. ЛУНАЧАРСЬКИЙ ПРО СОЦІАЛЬНУ ФУНКЦІЮ НАУКИ

У 1925 р. молода Країна Рад відзначала 200-річчя Академії наук. На ювілей прибуло багато вчених світу. Тих, хто їхав до нас, застерігали, що більшовики агітуватимуть їх, приваблюватимуть на свій бік. На святі було виголошено чимало пишних промов за науку. Коли на трибуну зійшов більшовицький нарком А. В. Луначарський, всі затамували подих. Він почав промову російською мовою, продовжував німецькою, французькою, англійською, італійською і закінчив класичною латинню. Це був справжній гімн науці. Луначарський говорив про її роль, значення та необхідність спільної боротьби вчених світу за її розвиток і процвітання. Яскраво була змальована і класова суть науки. Нарком переконливо довів, що наука може служити різній меті, залежно від того, в руках якого класу вона перебуває. Його виступ схвилював присутніх. Вони переконалися: так міг говорити тільки справжній друг науки. І те, чого найбільше боялися деякі іноземці, трапилось. Всі попали під вплив більшовицького комісара освіти Луначарського. Радянські вчені гордилися своїм наркомом — талановитим командиром соціалістичної освіти і науки. Одна французька газета тоді писала, що більшовицький нарком — найкультурніша і найосвіченіша людина з усіх міністрів народної освіти Європи.

А. В. Луначарський (1875—1933) увійшов в історію Країни Рад як визначний державний і партійний діяч, полум'яний пропагандист марксизму-ленінізму, вчений і філософ, теоретик мистецтва, критик і письменник, перший нарком освіти (1917—1929). Будучи блискучим публіцистом і оратором, він разом з тим став видатним організатором і будівничим радянської культури. Людина енциклопедичних знань, прекрасний знавець історії, філософії, політекономії, він володів тонким естетичним смаком. З особливою силою розгорнувся його талент за Радянської влади. Як мистецтвознавець, Луначарський поєднував у собі теоретика мистецтва, історика зарубіжної і російської літератур, театру, кіно, музики, живопису, скульптури, архітекту-

ри, художнього критика, театрального рецензента, кінооглядача тощо. Ця сторона діяльності Луначарського більш-менш висвітлена в нашій літературі. Але мало ще сказано про його визначні заслуги в галузі розвитку радянської науки. Він — один з перших налагоджував зв'язки з Академією наук для використання наукових сил у будівництві соціалізму.

А. В. Луначарський залишив нащадкам велику літературну спадщину. Список його праць має кілька тисяч назв, які б склали десятки томів. У філософських працях, написаних після поразки революції 1905—1907 рр. він припустив хиби, намагаючись «доповнити» марксизм махізмом, став богошукачем і заявляв, що філософія Маркса «впливає з релігійних шукань минулого» [7, 326]. В. І. Ленін назвав проповідь «богобудівництва» Луначарського як «...породження емпіріокритицизму, і російського, і німецького» [4, 317], а твердження «соціалізм є релігія» — формою переходу від соціалізму до релігії [2, 361]. Піддавши критиці хитання Луначарського, Ленін вказував все ж на його відданість пролетаріату. Він всіма силами намагався відокремити його від Богданова «на естетиці» [5, 58].

У період першої світової війни Луначарський обстоював позиції інтернаціоналізму, а після Лютневої революції проводив значну роботу по підготовці соціалістичної революції. Після перемоги Жовтневої революції Ленін висунув Луначарського на посаду Народного комісара освіти. Завдяки своїй ерудиції і невичерпній енергії він приніс велику користь будівництву соціалізму в СРСР. На культурному фронті Луначарський був талановитим організатором і пропагандистом радянської освіти, науки і мистецтва, а також видатним вченим, зокрема в галузі суспільних наук (історії, філософії, літератури, етики, естетики, педагогіки тощо). Він один з членів-засновників Соціалістичної академії суспільних наук (1918 р.), а також дійсний член Академії наук СРСР (з 1930 р.).

Виходячи з теоретичних настанов В. І. Леніна про необхідність союзу воєвничого матеріалізму з представниками сучасного природознавства, А. В. Луначарський насамперед піклувався про марксистське осмислення досягнень науки. Так, у своїй статті «Марксизм як світогляд» він зазначає, що маси викують лише тоді науковий світогляд, коли засвоять ряд філософських, природничонаукових, історичних, а також моральних питань [8, 7]. На його думку, прогрес науки визначається розвитком точних знань, а також інтересами передового класу, пролетаріату. Окремі невдачі точного знання викликають радість в таборі ворогів пролетаріату. Успіхи матеріалістичної філософії посилюють прагнення пролетаріату переробити світ у ім'я суспільного щастя, адже, за словами Маркса, наше завдання не пояснювати світ, а переробляти його.

Соціологи-марксисты, спираючись на знання суспільних

явищ, довели, вказував Луначарський, що всі сторони суспільного життя визначаються економічним базисом суспільства, еволюцією трудових процесів і людських взаємин у праці, і що на цій основі в суспільстві виникають класи з різними інтересами, боротьба яких є безпосередньою тканиною історії. В світлі цих істин К. Марксу і Ф. Енгельсу вдалося визначити місце капіталізму в історії людства і перехід його до соціалізму. Марксизм дав можливість перейти до соціології техніки. Як точні науки служать основою для прикладних наук, так для соціології прикладною наукою стає політика. Пролетаріат визначає свою політику, виходячи з конкретного суспільного середовища, враховуючи взаємовідносини суспільних сил і тенденції їх розвитку.

У статті «Марксизм і наука» Луначарський твердив, що сам марксизм є глибоко науковий, даремно він має ще й іншу назву — науковий соціалізм [8, 16]. Нові факти у науці, техніці, філософії завжди привертали увагу Маркса. З цього погляду, зазначав Луначарський, марксизм можна вважати дітищем науки. Але цих передумов було ще замало для виникнення марксизму. Його соціальними передумовами були поява і дозрівання пролетаріату. Отже, марксизм став науковим виразом інтересів творця нової історії — пролетаріату.

Буржуазні вчені висвітлюють історію науки, як безперервну еволюцію, або як ряд відкриттів, зроблених геніями. Марксизм, роз'яснює Луначарський, не відкидає ні наступності в науковій роботі, ні впливу на хід науки окремих осіб, але марксизм насамперед вказує, що рушійні сили науки визначаються тим запитом, з яким звертається до неї дане суспільство. Отже, з одного боку, як орган пізнання, наука повинна бути об'єктивною, а з другого боку, вона — ідеологія і, свідомо чи не свідомо, служить певним класам, а отже, у своїх висновках має класовий, партійний характер. Буржуазія теж зацікавлена певною мірою в об'єктивності науки. Справді, чи можливо, каже Луначарський, перекинувши дані механіки або теорії електрики, будувати ті чи інші машини? Оскільки буржуазія зацікавлена в розвитку техніки, вона вимагає теж більш-менш «вірних теорій». Та перетворення буржуазії у клас політично і культурно панівний супроводжується спадом наукової чесності в природознавстві і потворністю в суспільствознавстві. Логічно ставить Луначарський питання, чи не буде вона також суб'єктивною, чи не буде вона перекинувати наукові дані і робити хибні висновки? І тут же відповідає, що пролетаріат ще більше ніж буржуазія зацікавлений у ефективності науки, у розвитку техніки тощо, і тому йому немає ніякої потреби обмежувати об'єктивність точних наук, а в галузі соціальної між наукою і революцією настає глибокий зв'язок. Свою програму пролетаріат обґрунтовує на наукових засадах; він йшов і йде під прапором тієї партії, для якої науковий соціалізм є теоретичною передумовою

всього її життя. Будучи суспільним благом, наука в руках паних класів спотворює своє обличчя, як і суспільну свідомість її творців. Буржуазія змушує вчених підбирати ідеї так, щоб вони узгоджувалися з її інтересами. Але було б помилкою думати, зазначав Луначарський, що успадкована нами від капіталістичного ладу наука органічно пов'язана з буржуазією [8, 26].

Наука минулого має свої негативні риси, вона засмічувала і перекручувала істини, проте в ній є і немало позитивного. Буржуазія була зацікавлена в масовому, удосконаленому і дешевому виробництві, тому вона заохочувала розвиток точних наук і знань. Вона вимагала, щоб машина працювала краще й дешевше, а без знання законів природи, без математики, фізики не можна побудувати таку машину. Оскільки людство розвивалось і пропресувало, то і в культурі минулого є немало цінного. Але стару культуру, говорив Луначарський, ми повинні засвоювати критично, брати лише те, що потрібно, доповнювати і розвивати його в новому дусі [6, 132]. Спираючись на Леніна, він підкреслював, що без знання минулого ніякого руху вперед не може бути. «Сумне видовище уявляв би з себе комуніст, який виховувався б тільки на комуністичних лозунгах, агітаційних книжках і брошурах і не володів би наукою і мистецтвом у всьому обсязі, заповіданому нам минулим» [6, 130].

Говорячи про соціальну функцію науки, про її роль в будівництві соціалізму, Луначарський завжди звертався до настанов В. І. Леніна. Він називав його великим ученим, а його праці глибоко науковими дослідженнями. Ілліч, зазначає Луначарський, не тільки глибоко засвоїв діалектичний метод, а й блискуче володів ним. Він з великою повагою ставився до науки, як до роботи по нагромадженню знань, так і до вироблення з них ясних висновків.

Як відомо, з ініціативи Леніна у нас використовувалися буржуазні спеціалісти в армії, промисловості, державному апараті (ВРНГ, Держплані, наркоматах тощо). Ми зможемо побудувати комунізм лише тоді, говорив Ілліч, коли засобами буржуазної науки і техніки зробимо його більш доступним масам. У статті «Успіхи і труднощі Радянської влади» він писав, що нам треба взяти всю науку і культуру, яку залишив капіталізм, і з неї побудувати соціалізм. Ленін усвідомлював всю велич освіти і науки в комуністичному будівництві, він радив критично засвоїти всю стару культуру, щоб на її основі будувати нову культуру. Як згадує Луначарський, Ілліч застерігав комосередки вузів від крайностей у боротьбі з професорами. Якщо ми не зуміємо їх використати, говорив він, то ми нічого не варті. «І з цієї точки зору всілякі буржуазні і напівбуржуазні спеці тепер... майже з сльозами на очах розповідають... як Володимир Ілліч їх приймав, як він умів увійти в їх потреби, як він цікавився долею науки в Росії і т. д.» [6, 38]. Правда, говорячи про мож-

лівість використання старих спеців, Ілліч вказував, що серед них є і зрадники, і вороги, і байдужі люди, є й такі, які не можуть до нас пристосуватися. І коли цю машину з старих чиновників запускає той чи інший комуніст, то вона в нього стукотить, пускає пилюку, ламається і дає мало результатів [6, 40]. Та навчатися треба в того, хто знає. Старі партійці, говорив Луначарський, хороші теоретики марксизму і соціально-економічних наук. Що ж до точних наук, техніки, то вона вироблялася буржуазними вченими, в буржуазному суспільстві. «Фізика, хімія, біологія, технічні засоби важкої і легкої індустрії і т. д.,— все це нам доводиться брати або в інтелігенції царської Росії, або в Західній Європі і Америці, в яких нам Ленін заповідав учитися» [6, 12]. Засвоєння попередньої культури повинно бути критичним, на основі марксистського світогляду. «Ми все повинні розглядати під кутом зору того,— зазначав Луначарський,— наскільки можна використати досягнення інших класів для будівництва соціалізму» [6, 12]. Щоб забезпечити потреби країни в спеціалістах, треба якнайшвидше готувати з комуністичної молоді вірні пролетаріату кадри. «Якщо ми підемо шляхом, який вказував Ленін,— писав Луначарський,— якщо ми будемо брати молодь здебільшого робітничу і в другу чергу селянську, якщо її будемо вчити того, що сказав Ленін, і так, як він сказав, то ми, безумовно, інтелігенцію одержимо» [6, 53].

Спираючись на вказівки Леніна, нарком освіти зауважував, що комунізму необхідно вчитися у життя, учитися в роботі, в боротьбі. Книги, брошури — не шлях пізнання комунізму, а лише посібник. Вченням Маркса оволоділи мільйони сердець тому, що Маркс спирався на міцний фундамент людських знань, завойованих при капіталізмі.

Луначарський вважав, що природничі і технічні науки можна взяти більш-менш прямо від буржуазної спадщини, що ж до суспільних наук, то вони сповнені буржуазною ідеологією, духом ворожого пролетаріатові класу. Але це не означає, що вся буржуазна соціологія нам чужа і шкідлива, в ній є чимало й корисного, з неї ж виріс, нарешті, і сам марксизм. Спираючись на міцний фундамент попередніх знань, вивчивши закони розвитку суспільства, марксизм став ученням мільйонів трудящих. Маркс будував свою соціологію з прогресивних елементів буржуазної науки. З точки зору марксизму, необхідно осмислити велику кількість нового матеріалу, щоб завершити соціологічну будівлю Маркса. Теоретична велич Леніна полягає в тому, вказує Луначарський, що він врахував нові фази розвитку суспільства і відкрив нові закономірності суспільного прогресу.

Якщо ми далі розвиватимемо марксизм-ленінізм на базі досягнень учених-марксистів і відмовимося від соціологічних робіт, статистичних, етнографічних, економічних, географічних, історичних даних і т. д., то ми позбавимо себе, говорив Луначар-

ський, найнеобхідніших елементів нашого культурного будівництва. Ми не проголошуємо буржуазну науку істиною, ми знаємо, що справжні істини виходять тоді, коли класові елементи наукової свідомості будуть викриті і нейтралізовані. Щоб розв'язати це завдання, необхідно спиратися на велику суму знань, вироблену всією світовою наукою. Спростовуючи лозунги Пролеткульту, Луначарський слідом за Леніним вказував, що буржуазна наука і культура є корінням пролетарської культури, і ніякого іншого коріння немає в неї, і що з нього повинна вирости наша наука і культура. Якщо ж ми підріжемо це коріння, то крім за-в'ядання і висихання нічого не одержимо.

У боротьбі з релігією Луначарський також спирався на науку, зокрема природознавство. Так, на Всесоюзній нараді вчителів у своїй доповіді «Природознавство і марксизм» він вичерпно відповів на основні питання наукового світогляду. Посилаючись на нові дані науки, Луначарський викрив реакційну суть агностицизму, символізму, еволюціонізму, біологізації соціальних явищ, вказав на класовий характер науки. Щоб звільнити людину від релігійних уявлень, писав він, мало озброїти її великими науковими фактами, необхідне ще й матеріалістичне пояснення цих фактів. Марксизм, зазначав критик, будучи великим руйнівником релігії, користується для цього допомогою науки, особливо природознавства, що закладає фундамент нового світогляду і викидає з Всесвіту всіх богів, духів і душ. Спираючись на працю Леніна «Про значення воєнничого матеріалізму», він вказував, що природничі науки становлять основну зброю марксизму в боротьбі з релігійними пережитками. Не меншого значення він надавав і суспільним наукам. У праці «Вступ до історії релігії» критик зняв покривало «набожності» з релігії, показав, що вона звичайне, земне явище, породжене певними суспільними умовами існування людей. На думку Луначарського, «марксист, достатньо озброєний археологічними, філологічними, історичними знаннями, може без будь-яких труднощів дати правильне, тобто соціально-економічне пояснення кожному такому факту» [11, 57].

У своїй роботі «Десятиріччя революції і культура» Луначарський вказував, що наука є великою силою в справі будівництва соціалізму. Проте багато вчених Росії не зразу зрозуміли благодатне значення революції для розвитку науки. Деякі вчені були занадто зв'язані з старими порядками, занадто схилялися перед буржуазною Європою. Лише поступово кількість вчених, дослідників, які чесно працювали з пролетарською революцією, збільшувалась. Радянська влада робила все можливе, щоб надати АН СРСР, як і АН УРСР та іншим науковим закладам найкращі умови в справі постановки їх дослідів і видання їх праць.

Справді, наука при соціалізмі стає безцінним скарбом. Ось чому Радянська держава турбується за вчених з перших днів

існування Країни Рад. Проводячи ленінську політику, партія і уряд забезпечили перехід більшості інтелігенції на сторону Радянської влади. В. І. Ленін вказував, що нам «без поради, без керівної вказівки людей освічених, інтелігентів, спеціалістів обійтися не можна» [3, 369].

Переломним моментом для життя науковців, визначає Луначарський, був березень 1920 р., коли Ленін наказав створити Комітет по поліпшенню побуту вчених. Більшість діячів науки переконалися, що революція не тільки не пошкодила науці, а й надала їй нових сил. В цілому ж перехід діячів науки був досить важким.

Луначарський вказував, що консерватизм ряду вчених пояснювався тим, що досі вони трималися буржуазного суспільства, пристосовувалися до нього, хоча це на природодослідників відбивалося й менше. Та природодослідник у своїх висновках, якщо він відходив від фактів, відчував на собі згубний вплив буржуазної філософії. У суспільних науках це відбувалося ще сильніше. Ті вчені, які стояли осторонь інтересів пролетаріату, швидше ловилися на гачок контрреволюції, створювали опозицію пролетарській державі і самій науці.

Жовтнева революція продемонструвала внутрішній зв'язок науки і революції. Наука виграє від революції насамперед тому, що вона звільняється від пут схоластики і тиску капіталу й одержує всі умови для свого розквіту.

Досвід революції з'ясував характер тих непорозумінь, які існували між представниками науки і Радянської влади, і показав, що вони випадкові і для зрілих діячів науки тимчасові. Справді, в перші дні свого існування Радянська влада не могла як слід потурбуватися про чисто побутові і лабораторні умови науковців. Спад матеріального життя вчених викликав з їх боку негативну реакцію. Мали місце і тертя з професурою вузів, яка вимагала автономії, хотіла відмежуватися від революції.

Проблема вузів стала проблемою не тільки господарчою, а й політичною. Гостро постало завдання пролетаризації вузів, одним із засобів якої була організація робітфаків для тих студентів, які не мали достатньої шкільної освіти. На робітфакі добиралися здібні молоді робітники і селяни. У 1927 р. вже налічувалося 109 робітфаків, в яких навчалося понад 45 тис. робітфаківців. Неухильно зростає кваліфікаційний рівень вузів. Збільшувався прошарок партійних і комсомольських елементів. Студенти тих часів — це люди з революційним і фабрично-заводським гартом. На зміну старій професурі ставала наукова молодь. В цей період в країні було вже 1250 аспірантів. Луначарський з гордістю говорив, «що на зміну старому вченому йде з середовища нового студентства молодий учений» [10, 73].

Коли в нас налагодилися дипломатичні стосунки з буржуазними країнами, зазначає Луначарський, ми стали посилати де-

леґації вчених за кордон, і виявилось, що вони там займали чи не одне з перших місць.

У розвитку природничих наук провідну роль відігравала у той час Академія, що виявила готовність працювати з Радянською владою. А. В. Луначарський у своїй статті «До 200-річчя Всесоюзної Академії наук» згадував, як він, виконуючи вказівки В. І. Леніна про залучення вчених до будівництва соціалізму, вів переговори з Академією наук.

Російська Академія наук в особі свого президента О. П. Карпінського і незмінного секретаря С. Ф. Ольденбурґа відповіла наркомуну, що «вона завжди готова на вимогу життя і держави на посильну наукову теоретичну розробку окремих завдань, висунутих потребами державного будівництва, будучи при цьому організуючим і залучаючим вчені сили країни центром» [9, 109]. Проте це не означає, що Академія швидко і повністю пристосувалася до радянських умов.

Радянська влада все більше залучала Академію наук до розв'язання народногосподарських завдань. Ленін не раз вказував, що соціалізм немислимий без... техніки, побудованої за останнім словом новітньої науки» [4, 300].

Проте розвиток суспільних наук гальмувався. В Академії серед вчених гуманітарних наук марксистів не було. Спеціалісти у цій галузі займалися здебільшого історією і філологією. Правда, після революції Академія намічала створити науковий заклад для вивчення питань соціології, політекономії держави і права, але в цей час було схвалене рішення Раднаркомуну про організацію марксистського наукового центру — Соціалістичної академії суспільних наук [4, 359]. ВЦВК затвердив склад Соціалістичної академії, до членів-засновників якої увійшли як російські, так і зарубіжні марксисты (Д. Бонч-Бруєвич, Н. Крупська, М. Покровський, А. Луначарський, О. Куусінен, К. Лібкнехт, Р. Люксембург, Ф. Мерінґ, К. Цеткін та ін.). Лекції і доповіді, які проводила ця академія, збирали численну аудиторію, зокрема молодь, яка прагнула оволодіти суспільними науками. Спочатку діяльність академії була тільки учбово-освітньою, а потім розгорнулася і науково-дослідна робота. У 1924 р. вона була перейменована в Комуністичну академію.

У своїй доповіді, присвяченій 10-річчю Великого Жовтня, А. В. Луначарський відзначив, що в галузі марксистської соціології радянська наука досягла значних успіхів. «Наш Союз радянських республік,— говорив він,— зайняв перше місце в галузі марксизму, в галузі розвитку всіх ділянок суспільних наук в дусі марксизму» [10, 97].

В той же час серед учених немарксистів, вказує Луначарський, поширювалася думка, що їх хочуть підпорядкувати марксистській філософії і діалектичному методу. Це дійсно так. Пролетаріат правильно вважає свою науку об'єктивною. Тому він



волів бачити серед вчених побільше захисників свого діалектико-матеріалістичного світогляду. Він хотів залучити до наукових закладів якнайбільше марксистів. Але Радянська влада, зауважує Луначарський, ніколи не нав'язувала вченим певної істини, вона тільки намагалася очистити фактичну науку і від антинаукових і антиреволюційних елементів.

Інтереси науки прекрасно узгоджуються з інтересами соціалістичної революції. «Можна тільки від душі побажати,— закінчує свою думку Луначарський,— щоб досвід часом досить сумний, пророблений нашою країною, полегшив би позитивне розв'язання цього процесу в країнах, які пізніше стануть на шлях революції» [8, 34].

На основі всього сказаного, можна зробити певні висновки: по-перше, щоб розвивати науку далі і поставити її на службу будівництву соціалізму, трудящим необхідно опанувати всім духовним багатством, яке виробило людство. Усвідомлюючи буржуазність науки останнього століття і ставлячись до неї критично, необхідно пам'ятати, говорив Луначарський, що поза цим знанням ми йти вперед ні в техніці, ні в розвитку світогляду, навіть в суспільствознавстві не можемо. По-друге, марксизм-ленінізм дає прекрасну зброю для класового аналізу здобутків науки. І по-третє, всі чесні вчені розуміють, що пролетарська соціалістична революція несе за собою повну свободу науці, про що красномовно свідчить досвід розвитку радянської науки.

## Краткое содержание

В статье рассматривается теоретическая и практическая деятельность Луначарского по привлечению науки к строительству социализма. Рассматриваются с ленинских позиций вопросы пролетаризации вузов, становления молодой советской науки, ее значение в строительстве социализма, место и роль Луначарского в борьбе за привлечение буржуазных специалистов и ученых для работы в советских учреждениях, за воспитание новой советской научной интеллигенции.

## ЛІТЕРАТУРА

1. Ленін В. І. Твори, т. 14.
2. Ленін В. І. Твори, т. 15.
3. Ленін В. І. Твори, т. 26.
4. Ленін В. І. Твори, т. 27.
5. Ленін В. І. Твори, т. 35.
6. Луначарський А. В. Ленин и народное образование. М., 1960.
7. Луначарский А. В. Религия и социализм, в 2-х тт., т. 2, СПб., 1911.
8. Луначарский А. В. Беседы по марксистскому мировоззрению, Пгр., 1924.
9. Луначарский А. В. К 200-летию Всесоюзной Академии наук. «Новый мир», 1925, № 10.
10. Луначарский А. В. Десять лет культурного строительства в стране рабочих и крестьян. М.—Л., 1927.
11. Луначарский А. В. Почему нельзя верить в бога? М., 1965.

## А. В. ЛУНАЧАРСЬКИЙ ПРО КЛАСОВИЙ ХАРАКТЕР МОРАЛІ В КЛАСОВОМУ СУСПІЛЬСТВІ

Боротьба проти шкідливого впливу буржуазної моралі на підростаюче покоління, викриття реакційної ролі церкви в утвердженні і освяченні моральних норм і принципів буржуазного суспільства — одне з важливих завдань комуністичного виховання. На XXIII з'їзді КПРС вказувалось, що боротьбу цю можна випрати за умов, якщо критика релігійної, буржуазної моралі тісно пов'язуватиметься з широкою пропагандою комуністичних моральних ідеалів.

В наш час мораль, етика є останнім пристанищем для теологів. Швидко зростання культурного рівня людей, успіхи науки, техніки поступово витісняють релігійне уявлення людини про світ. Тому служителі культу разом з буржуазними вченими особливу увагу у своїй діяльності зосереджують на питаннях моралі. На останньому міжнародному конгресі філософів, наприклад, серед представників буржуазної науки найбільш впливовою частиною вважалися прихильники різних релігійно-теологічних течій — томізму, християнського спиритуалізму тощо. Зміст їх виступів зводився до доказів, що ніби без допомоги релігії наука і суспільство неспроможні морально піднести людство, оздоровити його духовно.

Служителі культу у своїх проповідях прагнуть довести, що релігійна мораль є загальнолюдською, що вона не пов'язана з інтересами буржуазії, що творцем і законодавцем її є бог. Значна частина буржуазних моралістів, також підносячи індивідуалізм у вищий критерій моралі, твердить, що моральні норми мають цілком суб'єктивний характер і є виразом лише наших прагнень, симпатій чи антипатій, що ніби кожна людина повинна сама вирішувати, що добре, а що погано. Незважаючи на начебто діаметральну протилежність цих думок, зміст їх зводиться до одного — заперечити існування науково обгрунтованої, заснованої на реальній дійсності моралі, замаскувати її класовий характер.

Єдино правильний науковий погляд на мораль дає марксистсько-ленінське вчення. Воно викриває будь-які прагнення відірвати моральні норми, принципи від суспільного буття.

В. І. Ленін писав: «Всяку таку моральність, взяту з позалюдського, позакласового поняття, ми заперечимо. Ми говоримо, що це обман, що це шахрайство і забивання розуму робітників і селян в інтересах поміщиків і капіталістів» [3, 255].

Цікавими в цьому плані є думки соратника Ілліча, одного з кращих пропагандистів марксистсько-ленінського вчення про мораль, талановитого критика, публіциста, партійного і державного діяча Анатолія Васильовича Луначарського, який займався етичними проблемами довгий час і присвятив їм немало своїх праць.

Слід відзначити, що марксистські погляди на мораль у А. В. Луначарського окладалися не одразу. На початку творчої діяльності, в основному в дореволюційний період, під впливом філософії Е. Маха і Ф. Ніцше, Анатолій Васильович допускав серйозні помилки в своїх етичних поглядах. Так, в одній з ранніх праць «Основи позитивної естетики» він етику розглядав як відділ естетики, яку розцінював з позицій біологічної психології Р. Авенаріуса. Ця думка обґрунтовувалась ним так: «Людина оцінює всі явища з точки зору краси, добра і істини. Естетика є наука про справедливую оцінку: теорія пізнання і етика є лише її розгалуження, які, звичайно, мають свої характерні особливості» [7, 37]. Тобто, в свою біологічну естетику він включає і теорію пізнання, і етику, що звичайно, є помилкою. На його думку, в основі бажань і ідеалів наших повинно лежати почуття краси, або повноти життя, прагнення до могутності, сили.

Слово «мораль» він пропонує замінити виразом «філософія життя» або «життєва естетика». Луначарський підкреслював, що у своїй діяльності людина повинна керуватися не моральними принципами, а лише почуттям прекрасного, в яке він вкладає біологічний зміст. Біологізація етичних понять приводить його до неправильного висновку про існування якоїсь загальнолюдської етики, в якій головний критерій моралі визначається як удосконалення людського виду. Ці хибні уявлення про мораль були результатом філософських помилок, махістських, богобудівницьких шукань А. В. Луначарського.

Участь у революційному русі, гостра, але справедлива критика з боку В. І. Леніна та інших марксистів допомогли А. В. Луначарському виправити свої помилкові погляди. Особливо високо цінував він допомогу і підтримку Ілліча. В «Оповіданнях про Леніна» він, наприклад, говорить, що однією з головних причин його відступів від більшовицької лінії після революції 1905 р. було те, що під загрозою арешту він змушений був емігрувати і не працював разом з Володимиром Іллічем. «Це встановило,— пише він,— певну віддаля між мною і партій-

ним центром, що було, звичайно, дуже неприємним і таїло в собі прикрі наслідки. Добре, що після дальшого блукання по «лівих» помилках, підхід нової грандіозної революційної хвилі кинув мене знову на правильні шляхи, де я зустрів привітний прийом з боку Леніна» [5, 19].

Погляди, висловлені А. В. Луначарським у етичних працях, написаних у радянський період, свідчать, що він поступово стає на позиції марксистської етики. Так, в одній з кращих своїх статей «Мораль з марксистської точки зору» Луначарський поділяє погляди В. І. Леніна на мораль, висловлені вождем на III з'їзді комсомолу, критикує домарксистські вчення про мораль (Бентама, Канта, Бекона, Руссо та ін.) і доводить, що мораль виникла незалежно від релігії, що в основі її лежить прагнення людей зберегти колектив.

Він підкреслює, що моральні норми і правила змінюються із розвитком суспільства, що в класовому суспільстві вони мають класовий характер. Луначарський співставляє буржуазну, релігійну мораль з пролетарською, доводить їх докорінну протилежність.

Цим же проблемам А. В. Луначарський присвятив і кілька своїх публічних виступів. Текст одного з них зберігається в Центральному партійному архіві інституту марксизму-ленінізму при ЦК КПРС. В ньому А. В. Луначарський відзначає відмінність моралі від права, гостро критикує погляди буржуазних філософів, зокрема Гоббса, на те, що ніби за своєю природою «людина людині вовк», і без держави та її законів «вона є твариною і навіть гірше того — звірем».

Такий погляд на людину, вказує Анатолій Васильович, міг скластися лише за умов буржуазного суспільства, з його конкуренцією, голим розрахунком, людиноненавистницькою боротьбою за наживу. Доказом вірності цих положень А. В. Луначарського є сучасні буржуазні етичні теорії (екзистенціалізм, прагматизм, неопозитивізм тощо), які буржуазний індивідуалізм пояснюють природними властивостями людини, і цим самим намагаються виправдати експлуатацію, війни та інші лиха, породжувані імперіалізмом.

А. В. Луначарський говорить, що егоїстом, людиною-звірем особу робить буржуазне суспільство, а закони його відверто, або «прикриваючись якимсь законодавчим лицемірством», виражають інтереси панівних класів.

А. В. Луначарський співставляє мораль з релігією, переконливо доводить безпідставність християнського вчення про обумовленість моральних норм і правил релігією, про їх нібито неземне, божественне походження. В основі розвитку моралі, зауважує він, лежать не зміни релігійних вірувань, а розвиток економіки, суспільних класових відносин. Нова мораль виникає не тому, що «...нова релігія її диктує, а тому, що стара мораль

відмирає, що вона вже не задовольняє яких-небудь класових сил, яким вона перестає бути вигідною». І ці нові класи формують свої ідеали, свою мораль.

А. В. Луначарський наводить приклади зміни норм, принципів моралі у зв'язку із зміною суспільних формацій, класових взаємовідносин. Він гостро критикує абстрактну мораль Канта, полемізує з російським філософом О. Богдановим, який у своїй книзі «Закони нової совісті» твердив, що поняття добра і зла є вічним, незмінним. Своє заперечення О. Богданову Анатолій Васильович обґрунтовує такими прикладами: «Ми, безсумнівно, вважаємо, що палити з гармат по людських істотах — зло, але ми вважаємо, що коли ми палимо із гармат по білогвардійцях — добро... Ось ті самі гармати, які палили в нас, були злом, а ми їх повернули проти білогвардійців і вони перетворилися в добро. Справа в тому, що у нас це необхідний акт самозахисту, який, коли абстрактно брати його, ми заперечуємо, але, який, взявши його конкретно, є єдиним, що ми можемо зараз зробити» [4, 4].

Цікавим є його дослідження моральних принципів буржуазного суспільства. А. В. Луначарський, вказуючи на класовий, експлуататорський характер релігійної моралі, вважає, що вона не повністю співпадає з світською, нерелігійною мораллю буржуазії. Якщо метою життя релігія оголошує служіння богу, то для капіталістів зміст життя зводиться до збагачення, до оволодіння великим капіталом, який визначає місце і становище людини в експлуататорському суспільстві. Релігія найпозитивнішою рисою людини вважає покору, терпимість, а ідеалом капіталістичного світу є безпринципний, цинічний ділок, який не визнає ніяких норм і правил, порушує їх кожного разу, коли тільки це вигідно йому.

Нерідкі випадки, вказує Луначарський, коли «нерелігійна, світська мораль виступає проти релігійної» з приводу встановлення тих чи інших моральних норм. Релігійній моралі цілком справедливо можна було б закинути докір, що «вона взагалі немає нічого спільного з мораллю», бо ж поведінку, що диктується страхом перед земним чи небесним володарем — не можна вважати моральною. Поки людина діє як раб, поки їй наві'язуються поняття добра і зла — вона нічого не має спільного з мораллю.

А. В. Луначарський вказує, що головним принципом буржуазної моралі є індивідуалізм, крайній егоїзм. Всі інтереси приватного власника, буржуа зводяться до збагачення, до прагнення пожитись за рахунок інших. Причому, відкрито прабувати забороняється. «Але зате в рамках закону,— пише він,— ти можеш пустити по світу і свого конкурента, і свого робітника, і, чим більше ти наживеш, тим більша тобі честь і слава» [6, 181].

Свої хижацькі відносини, свою експлуататорську суть бур-

жуазія прикриває релігійними заповідями, які санкціонують, освячують приватну власність, гноблення людини людиною. А. В. Луначарський пише, що мораль буржуазії роздвоєна, як Фауст у Гете. З одного боку — це мораль приватного власника і хижака, який прагне до наживи за рахунок інших. А з другого боку — це мораль лицеміра, що лише на словах проповідує чесність, порядність.

«Буржуа розколовся на два табори, на два тіла, на дві душі,— говорить Луначарський.— Буржуа знає, що в кожному місті є будинки розпусти, будинки пияцтва, ігорні будинки і в центрі кожного міста стоїть храм наживи, що зветься біржею, де люди без ножа ріжуть один одного і в найкоротший строк наживаються за чужий рахунок... Але поряд з усім цим стоять церкви, в яких проповідують мораль благочестиві пастирі... Звідси виходить одна бухгалтерія — зовнішня, яка засуджує гріх, а друга — дозволяє його...» [6, 157].

Буржуазію А. В. Луначарський називає хижакон і розпусником, який прикидається спокійним і мирним квакером. За її мораллю на протязі 6 днів можна грабувати, обдурювати, але на сьомий день піти до церкви і спокутувати свої гріхи. Щоб молитва була переконливішою можна поставити стопудову свічку, а коли буржуй дуже багатий, то він може збудувати якийсь культурний заклад. І тоді всі прославлятимуть його і ніхто не згадає, скільки людей він пустив по світу.

А. В. Луначарський вказує, що відбувається моральний розклад буржуазії, з часом вона стає все більш цинічною і грабіжницькою. Регрес буржуазної ідеології і особливо моралі Луначарський пов'язує з розвитком і поглибленням загальної кризи капіталістичного суспільства.

Луначарський вказує, що поряд з хижакськими методами управління поліцією і тюрмами буржуазія за допомогою релігійної моралі знаходить і шляхи «отруєння суспільної свідомості». Цим пояснюється її особливе тяжіння до «поеднання з пом», особливо в епоху, коли пролетаріат почав наступати. «Вона прагне впустити через задні двері те, що вона колись з парадного входу прогнала» [6, 291].

Духовенство охоче йде на угоду з буржуазією. Адже воно одержує великі податки від «імущих», буржуазна держава пильно охороняє права церкви. А. В. Луначарський наводить приклад, коли на капіталістичні підприємства не приймають робітників, які називають себе невіруючими, коли, забороняється атеїстична пропаганда.

Вчений відзначав, що коли буржуазія боролася з феодалами за владу, то її кращі представники оголошували війну і релігії, вони викривали неучтво та обман духовенства, деспотизм, антинародність церкви. Хоч ще і тоді, на зорі революції, навіть її передові ідеологи не заперечували ідеї божества, необхідності

релігії для простого народу. «Так великий ворог церкви і духовенства, Вольтер,— відмічає А. В. Луначарський,— відверто признавав, що релігія все ж потрібна йому для того, щоб народ, просвітившись, не повстав і не забрав у поміщиків і капіталістів їх майна» [6, 59].

А. В. Луначарський робить висновок, що класова суть, соціальне становище буржуазії не давало їй можливості повністю стати на шлях атеїзму. Їй, як попереднім експлуаторським класам, матеріалізм невідгідний, вона зацікавлена в такому світогляді, в таких моральних нормах, які б стали опорою її влади. Для цього найкраще підходила божественна, релігійна картина світу. При ній дуже легко, «користуючись неосвіченістю мас, апелювати до небес, пояснювати все невисловленою волею божеств і опиратися на їх якусь незриму силу, яку можна хитро пояснювати» [6, 262].

Прикладом намагань ідеологів буржуазії дати наукове пояснення моралі, відгородити її від «релігійного мотлоху» А. В. Луначарський називає етичне вчення Канта з його, так званим, «категоричним імперативом» та повчаннями не розглядати людину лише як засіб для досягнення цілі. Критикуючи абстрактний характер кантівської моралі, А. В. Луначарський пише, що «кожний капіталіст може бути прекрасним кантіанцем, вважаючи себе давачем роботи і говорячи, що коли він виплачує мізерну платню робітникові і витягає з нього всі жили, він заключає з ним вільний договір».

Він наводить приклад, як окремі англійські ліберали, виходячи з кантівської теорії, почали розцінювати страйки, колективні договори, втручання фабричної інспекції у законодавство як неповагу до людської особи, як перешкоду робітникові вільно продавати себе на ринку за будь-яку ціну.

Аналізуючи етичні вчення доби капіталізму, А. В. Луначарський вказує, що найбільш прогресивними серед них були погляди на мораль французьких матеріалістів XVIII ст. та російських революційних демократів. Головна заслуга їх полягає в тому, що вони розкрили соціальний зміст моралі і найближче підійшли до марксистського розуміння етики.

Та лише марксизм розглянув мораль як класове явище, пише А. В. Луначарський. На його думку, матеріалістичне розуміння історії стало основою наукового вирішення всіх проблем етики. Проте він застерігає від вульгарного розуміння залежності моралі від економічних відносин в класовому суспільстві. По-перше, мораль у своєму розвитку має певну відносно самостійність, по-друге, «клас не тим впливає на особу, що прямо давить на неї свідомо і говорить: клас, клас, клас, во ім'я класу дій». А він поступово виховує людину в душі своєї ідеології, інтересів, моралі, прищеплює такі думки і почуття, які іноді десятиліттями вироблялись.

Не виключена можливість впливу на особу й інших класів. Адже трапляються випадки, зауважує А. В. Луначарський, святої відданості дворового своєму поміщикові. Це слід розуміти як пристосування до дворянства певних елементів, пригноблених ним не лише фізично, а й морально.

В такому поневолюючому впливі моралі дуже зацікавлені експлуататорські класи. Особливо високо цінує це буржуазія, хоч вона намагається приховати, замовчати класовий характер своїх етичних систем. Лише пролетаріат на відміну від інших класів відверто заявляє про свій класовий інтерес.

А. В. Луначарський високо цінить робітничий клас, вказує на його невичерпні можливості, на те, що сили пролетаріату з кожним днем зростають: «Це мільйони людських умів, що прагнуть до знань, людських сердець, що жадають щастя, це люди, що рвуться розгорнути свої крила, спадкоємці найвидатніших мрійників людського роду, досить сильні, щоб здійснити їх радисні, заповітні мрії».

На противагу своїм поглядам, висловленим в ранніх працях, А. В. Луначарський говорить, що пролетаріату необхідна мораль. Вона йому потрібна для боротьби з буржуазною мораллю, для впливу на інші верстви трудящих, для того, «щоб колектив являв собою щось цілісне, цілком підпорядковане своїм основним принципам». Робітничий клас він називав у «вищій мірі моральним класом». І пояснював це тим, що пролетаріат «...являє собою колективну волю, найбільш організовану, яка прагне до найвищого ступеня організації».

У відповідності з марксистською теорією А. В. Луначарський підкреслює, що в основі формування нової моралі лежать реформи економічного базису суспільства. «Ми повинні гранітні устої першого поверху зрушити з місця і перебудувати, створити замість приватної власності колективну власність на знаряддя виробництва, ми змінюємо сам ґрунт і на ньому відповідно виростає нова мораль...».

Спираючись на думку В. І. Леніна, висловлену на III з'їзді комсомолу, Анатолій Васильович підкреслює, що «головним правилом нашої моралі, внутрішнім змістом цієї моралі є перемога нового ладу» [4, 29].

В основу пролетарської моралі Луначарський клав принцип колективізму, уміння ставити громадські інтереси вище особистих. «Не було ще класу,— зауважує він,— який би так свідомо, так науково і так прямо заявляв би: все для класу... Все, що веде до перемоги мій клас, все, що веде до блага мій клас, є, безумовно, добро і істина. Все, що може зруйнувати мій клас є, безумовно й незаперечно, зло» [4, 30].

А. В. Луначарський застерігав від неправильного, звуженого розуміння інтересів пролетарського класу. Як носій, виразник суспільного прогресу, пролетаріат захищає інтереси всіх трудя-



щих класів і верств. Норми і правила його моралі, говорить А. В. Луначарський, «є разом з тим рятівними й для всього людства». І в цьому розумінні пролетарську мораль можна назвати загальнолюдською. Вона, на його думку, є вищим ступенем з усіх форм моралі, які існували досі. Причому класовий характер мораль буде носити доти, доки існуватимуть класи, зауважує він.

З колективізму, як основного принципу пролетарської моралі, А. В. Луначарський виводить, обґрунтовує інші моральні риси та норми. Головними з них він вважав: соціалістичний гуманізм та патріотизм, інтернаціоналізм, почуття ненависті до експлуататорів, відданість пролетарській боротьбі, готовність до самопожертвування. Він постійно підкреслював зв'язок соціалістичної моралі з політикою пролетарської держави.

Погляди А. В. Луначарського на пролетарську мораль мали і мають велике значення у боротьбі з різними фальсифікаторами марксизму, які намагалися довести, ніби марксистки заперечують мораль, що пролетарської етики взагалі не існує.

Актуально звучить і зараз критика марксистом ревізіоністів, апологетів буржуазії, які класову боротьбу пригноблених прагнуть звести до етичних проблем. Доводячи нереальність такого шляху, А. В. Луначарський зауважував, що експлуататорські класи «...завжди могли замовити собі потрібну ідеологію і укріпитися в ній проти будь-якої нематеріальної зброї» [8, 77].

Не втратило актуальності в наші дні викриття А. В. Луначарським буржуазної та релігійної моралі, реакційних етичних систем. Він був одним з перших вчених молодого Радянської держави, який, основуючись на етичній спадщині Маркса, Енгельса, Леніна, робив спроби теоретично обґрунтувати моральні норми і принципи робітничого класу, довести їх вищість, переваги над усіма попередніми формами моралі.

А. В. Луначарський по праву вважається не лише пропагандистом марксистських поглядів на мораль, а й активним борцем за втілення їх в життя. Його педагогічна діяльність як першого наркома освіти, блискучі виступи перед молоддю та в пресі, художні, літературно-критичні твори, безсумнівно, сприяли і сприятимуть вихованню у радянських людей високих моральних якостей, допомагатимуть у боротьбі з пережитками буржуазної моралі.

## Краткое содержание

В статье отмечается, что борьба с вредным влиянием буржуазной морали, разоблачение классового содержания ее норм и принципов имеет в наше время большое значение. Определенный интерес в этом плане представляют работы по этике талантливого критика, публициста, активного партийного и государственного деятеля — А. В. Луначарского.

Несмотря на ошибки раннего периода своей творческой деятельности,

А. В. Луначарский внес значительный вклад в разработку марксистского положения о классовом характере морали в классовом обществе. В статье акцентируется внимание на тех работах А. В. Луначарского, в которых он разоблачает эксплуататорскую, лицемерную суть буржуазной, религиозной морали, критикует попытки апологетов буржуазии завуалировать ее классовое содержание. В материале также освещаются взгляды А. В. Луначарского на пролетарскую мораль, ее коренное отличие от морали эксплуататорских классов.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Маркс К. і Енгельс Ф. Про релігію, К., 1955.
2. Ленін В. І. Твори, т. 14.
3. Ленін В. І. Твори, т. 31.
4. Центральний партійний архів інституту марксизму-ленінізму при ЦК КПРС, оп. І, ф. 142, арк. 320.
5. Луначарський А. В. Оповідання про Леніна, К., 1960.
6. Луначарский А. В. Почему нельзя верить в бога?, М., 1965.
7. Луначарский А. В. Основы позитивной эстетики, М.—Пгр., 1923.
8. Луначарский А. В. Против идеализма. Этюды полемические, М., 1924.
9. Религия и нравственность, М., 1964.

## ТОДОР ПАВЛОВ ПРО ЄДНІСТЬ ФІЛОСОФІЇ ТА СУСПІЛЬНИХ НАУК. СОЦІОЛОГІЯ ЯК НАУКА

Корінні якісні зміни, що відбуваються у суспільному розвитку народів, що встали на шлях переходу від капіталізму до соціалізму і комунізму можуть бути вірно осмислені тільки з позиції марксистської філософії. Забезпечуючи науковий підхід до суспільних явищ, філософія разом з тим набуває свого дальшого розвитку, спираючись на нові факти конкретних соціологічних досліджень.

Ці дві сторони пізнання суспільних явищ тісно пов'язані між собою, однак характер і форми цього зв'язку ще не досить чітко висвітлені у нашій філософській літературі.

«Зараз важливо як можна точніше визначити характер зв'язку між соціологією, конкретними соціологічними дослідженнями і історичним матеріалом, дослідити їх дійсне співвідношення», — підкреслював Б. М. Мітін [6, 11].

У цьому плані велике значення мають праці видатного болгарського філософа-марксиста Тодора Павлова. У широко відомих працях, зокрема «Теорія відображення», «Діалектико-матеріалістична філософія і спеціальні науки» тощо, він показав, що дійсний розвиток спеціальних наук можливий лише на основі діалектико-матеріалістичної філософії. У свою чергу, філософія, що узагальнює досягнення і відкриття окремих суспільних і природознавчих наук, набуває свого дальшого прогресивного розвитку шляхом уточнення та збагачення всієї системи категорій, принципів і законів, що є діалектично рухомими і змінюваними, як і відбиваний ними об'єктивно-реальний світ.

Тодор Павлов відстоює ідею єдності і неподільного зв'язку філософії і спеціальних наук, філософії і революційної практики, що служить у руках робітничого класу не тільки для пояснення, але й революційного перетворення світу.

Аналіз взаємовідношення філософії і спеціальних наук автор починає з розгляду суті наукового знання. Він виявляє те істотне спільне і якісно відмінне, що існує між філософією і спеціальними науками.

Визначаючи зміст наукової діалектико-матеріалістичної філософії, інакше кажучи, визначаючи її предмет, Тодор Павлов показує якісну відміну предмета філософії від предметів інших наук. Вона полягає в тому, що філософія розглядає речі та явища матеріального світу крізь призму основного питання філософії з його двома сторонами. В праці «Діалектико-матеріалістична філософія і спеціальні науки» він пише з цього приводу: «Основним предметом філософії є питання про відношення між буттям і мисленням, між суспільним буттям і суспільним мисленням, при цьому не слід забувати, що це питання має дві вищезгадані сторони (онтологічну і гносеологічну.— Д. І.), всяка окрема наука і всі окремі науки у своїй сукупності мають свої специфічні предмети, які відносяться до структури і структурних закономірностей, як світу в цілому, так і найдрібніших його частин, як матерії взагалі, так і її основних якостей чи форм існування — руху, простору, часу» [3, 180].

Автор підкреслює, що основне питання філософії не вичерпує проблеми предмета філософії, а є основним у її специфіці, є тією мірою, в межах якої і відбувається філософське пізнання.

Виходячи з якісної відміни предмета філософії від предметів інших наук, Т. Павлов вказує, що «філософське поняття суспільства відноситься до суспільно-історичної дійсності, як до особливої об'єктивної реальності, що відображується більш-менш вірно і повно у суспільній свідомості людей» [4, 396].

Проте, одного визнання об'єктивно існуючої суспільно-історичної реальності і більш-менш вірного її відображення у суспільній свідомості людей ще недостатньо для всебічного розуміння суспільно-історичних явищ, зауважує він. Необхідні ще й конкретні знання про структуру і структурні закономірності конкретно-історичних формацій, оскільки «суспільство взагалі» не існує поза ними, а це вже предмет пізнання наукової соціології. Характер їх взаємовідношення автор розкриває крізь дію загальних і специфічних законів. Всі суспільно-економічні формації мають свою специфічну структуру і специфічні закономірності, особливості переходу від однієї суспільно-економічної формації до іншої, але все це не заперечує дії основних загальних законів для кожного людського суспільства. Співвідношення цих законів Тодор Павлов розглядає з точки зору діалектики одиничного, особливого і загального, тобто у їх єдності і відмінності, протилежності і взаємопереходах.

Відносно суспільного життя людей загальне і одиничне «необхідно розглядати не тільки як дані в діалектичній єдності, але також у їх об'єктивному бутті і об'єктивній пізнавальності, відображенні у суспільній свідомості людей» [4, 398].

Це положення стосується і всіх інших спеціально наукових понять. Тому наукова соціологія, яку автор розглядає як спеціальну науку про суспільне життя людей, що вивчає структуру і

структурні закономірності конкретних суспільно-економічних формацій, не може не враховувати філософського поняття суспільно-історичної реальності.

Без філософії, вказує Тодор Павлов, окремі науки втрачають свою об'єктивну методологічну основу, зв'язок між собою і, відображаючи різноманітність дійсності, не можуть відобразити її єдності. Все це веде через суб'єктивізм і агностицизм до заперечення самої дійсності, тобто самого предмета науки. Однак взаємозв'язок філософії і спеціальних наук не обмежується тим, щоб уникнути в останніх ідеалістичних помилок.

Інший і не менш важливий аспект зв'язку філософії і спеціальних наук здійснюється за допомогою загального філософського методу.

Філософський метод набуває змістовного дійового характеру тоді, коли він конкретизується і розвивається у окремих галузях досліджень спеціальних наук,—з одного боку, а з другого,—забезпечує зв'язки між всіма спеціальними науками. При цьому вони так повинні використовувати філософський метод, щоб він відповідав специфіці їх предметів і завдань.

Таким чином, філософське і спеціально наукове пізнання Т. Павлов розглядає як якісно різні і разом з тим, як такі, що взаємопроникають і взаємообумовлюють дві сторони одного і того ж процесу пізнання об'єктивної дійсності у свідомості людини.

Автор підкреслює: «Якщо окремі науки без наукової філософії сліпі, то наукова філософія поза окремими науками, я б сказав, абстрактно-схоластична і безплідна» [3, 32]. Необхідно відмітити, що Т. Павлов показав не тільки методологічну, але і світоглядну роль і значення діалектико-матеріалістичної філософії.

Оскільки автор розглядає соціологію як науку, що не співпадає «абсолютно і метафізично» з історичним матеріалізмом, порушується питання про їх співвідношення як якісно відмінних наук.

Починаючи з 1940 р., з роботи «Філософія і окремі науки», Т. Павлов визначає історичний матеріалізм саме як філософію (діалектику, логіку, гносеологію), що конкретизується і розвивається у зв'язку з найбільш загальними питаннями суспільно-історичного розвитку людини [2, 66].

«Історичний матеріалізм — це філософія, а не спеціальна наука. Він може використовувати досягнення спеціальних наук, але заради того не перетворюється сам у спеціальну науку чи у якусь суміш філософії і спеціальних наук»,— пише він у праці «Діалектико-матеріалістична філософія і спеціальні науки» [3, 165].

Він роз'яснює, що для нього історичний матеріалізм не є окремою філософією, що існує «паралельно» з філософією приро-

ди, чи «нижче» діалектики, яка нібито підноситься над ними і тому відіграє роль загальної методології.

Філософія, як найбільш загальна наука про розвиток, конкретизується у проблемах природознавства і соціології,— вказує автор в «Теорії відображення»,— але від цього вона не перестає бути єдиною філософською наукою [4, 398].

Історичний матеріалізм тільки відносно самостійна філософська теорія суспільного розвитку людини. Він виступає також основним методом для всіх конкретних суспільних наук, які не існують відокремлено і абсолютно ізольовано одна від одної. Не втрачаючи своєї відносної самостійності і специфіки, вони певною мірою переходять у галузі інших наук. Т. Павлов наводить приклад, що політична економія переходить у політику, естетика — в етику, мовознавство — в психологію мислення тощо.

«Розвиваючись у своїй сукупності, тобто як такі, що відрізняються одна від одної і разом з тим, що переходять одна в одну, різні частини єдиного у своїй різноманітності наукового пізнання (відображення) суспільної дійсності, взаємно опівставляють, порівнюють, узагальнюють свої завдання і результати, спеціальні суспільні науки неминуче приходять до відомих уже загальних висновків у формі загальних і найбільш загальних понять про найбільш глибоку структуру і структурні закономірності суспільної дійсності, або суспільства.

Сукупність саме цих загальних і найбільш загальних, хоч і спеціально наукових висновків-понять (відповідно: проблем, завдань, теорій, гіпотез) є змістом того, що може бути названо науковою соціологією, тобто найбільш загальною з усіх спеціальних наук про розвиток суспільно-історичної дійсності, чи, коротко кажучи, суспільства» (4, 399—400).

Таким чином, Т. Павлов визначає соціологію як окрему, самостійну, хоч і найбільш загальну науку з усіх спеціальних наук про суспільство.

Він підкреслює, що загальні поняття, категорії і закони, що складають її зміст, є не тільки висновками із сукупного розвитку менш загальних спеціальних наук, але й відіграють роль передумови у їх дальшому розвитку. Ця діалектична суперечність обумовлюється тим, що загальне, хоч і не існує поза одиничним і особливим, має відносну самостійність і може стати об'єктом відносно самостійного дослідження. Внаслідок цього, пише автор,— «кожна спеціальна наука передумовлює відому більш загальну «спеціальну» науку, яка є водночас і висновком і передумовою і в цьому значенні відіграє роль загальнонаукової методології по відношенню до даної загальної науки» [4, 400]. Наприклад, вчення про тепло, звук, світло є не тільки висновком і результатом, але й передумовою для загальної теорії фізики.

Т. Павлов приходять до висновку, що рух наукової думки можливий не тільки від загального до особливого і одиничного,

але і у протилежному напрямку за умов, якщо вони розглядаються як відображення об'єктивно існуючих і конкретних загальних, особливих і поодиноких речей. Тоді стає можливим розгляд загального, особливого і одиничного як предметів спеціальних і відносно самостійних наукових досліджень. І навпаки, якщо одиничне, особливе і загальне розглядати як абстрактні і суб'єктивні ідеї, метафізично відірвані одна від одної, як символи, ієрогліфи, знаки, то ніякий перехід вже логічно стає неможливим.

На думку Т. Павлова, соціологія, як найзагальніша спеціальна наука про суспільний розвиток не співпадає з філософією. Розвиваючись відносно самостійно і незалежно від інших суспільних наук, соціологія «залишається наукою про структуру і структурні закономірності суспільної дійсності» [4, 403].

Тому революційні відкриття у суспільних науках можуть приводити до зміни не тільки форми, але і самого змісту соціології.

Що ж до філософії, то революційні відкриття в галузі понять про структуру і структурні закономірності речей і явищ об'єктивного світу можуть привести лише до зміни її форми, не торкаючись основних положень філософії про об'єктивне існування і пізнання світу в цілому.

Філософія,— підкреслює автор,— є узагальненням досягнень не тільки спеціальних наук, але і всього загальнолюдського досвіду, особливо революційної практики пролетаріату і саме завдяки цьому стає загальною методологією усіх суспільних і природничих наук.

Соціологія як спеціальна нефілософська наука не може бути тотожною історичному матеріалізму, «який є самою діалектико-матеріалістичною філософією, чи логікою, однак, застосованою не тільки до однієї, але й до всіх спеціальних наук про суспільне життя людини: соціології, політичної економії, естетики, етики, мовознавства та інших. Більше того, історичний матеріалізм є філософія чи логіка суспільно-історичного розвитку людини. Словом, історичний матеріалізм — це логіка людської історії» [4, 403].

Існують і інші точки зору з цього питання. Так, у рецензії на роботу Т. Д. Павлова «Діалектико-матеріалістична філософія і спеціальні науки», надрукованій у журналі «Deutsche zeitschrift für Philosophie» № 1 за 1959 р., Гюнтер Кребер в цілому розглядає історичний матеріалізм як окрему спеціальну науку. «По суті, як наука про закономірності однієї визначеної, конкретної форми руху матерії історичний матеріалізм має насамперед специфічний спеціальнонауковий характер»,— пише він [7, 153]. При цьому історичний матеріалізм як спеціальна наука істотно відрізняється від інших спеціальних наук, таких як біологія чи хімія. Цю відмінність Г. Кребер вбачає у тому, що історичний матеріалізм розглядає не всі закономірності, а лише загальні, притаманні суспільній формі руху матерії. Тому історичний матеріалізм відноситься до інших суспільних наук як загальне до одиничного.

Завдяки тому, що історичний матеріалізм є поширенням діалектичного матеріалізму на вивчення закономірностей розвитку людського суспільства, Г. Кребер також вказує на їх нерозривний зв'язок.

Автор рецензії, однак, не обмежується вказівкою на цей нерозривний зв'язок, а мусить визнати і той незаперечний факт, що історичний матеріалізм має філософський характер. «Як спеціальна наука він має свій предмет, свої конкретні категорії і закони, що відрізняються від предмета, категорій і законів діалектичного матеріалізму. Разом з тим, однак, він має філософський характер, оскільки нерозривно зв'язаний з діалектичним матеріалізмом, і до його системи входять як суттєві складові частини категорії діалектичного матеріалізму. Історичний матеріалізм тому не є виключно спеціальною наукою, не виключно філософською наукою» [7, 158].

Отже, за Г. Кребером, історичний матеріалізм є чимось середнім між філософією і спеціальними науками.

Найпоширенішою думкою у нашій філософській літературі є та, що наукова соціологія і є історичний матеріалізм. Це ототожнення наукової соціології з історичним матеріалізмом, безумовно, має певні підстави.

Разом з тим, в останній час намічається й інша тенденція: робляться спроби визначити марксистську соціологію як спеціальну науку, не тотожну історичному матеріалізмові.

У передмові до двотомної праці «Соціологія в СРСР» (1965 р.) марксистська соціологія визначається як наука про закони і рушійні сили розвитку суспільства, предметом якої «є дослідження історично змінюючих одна одну суспільних формацій, суспільних закономірностей — закономірностей становлення і розвитку суспільних відношень людей, різних форм їх суспільних взаємодій» [5, 13].

Власне кажучи, це визначення ще не дає можливості провести чітку межу між науковою соціологією та історичним матеріалізмом. Варте уваги інше: марксистська соціологія у згаданій роботі вже не ототожнюється прямо і безпосередньо з історичним матеріалізмом, а називається однією з наук про керування соціальним життям, завдання якої полягає в тому, щоб відкривати на основі конкретного аналізу зміст і характер взаємодії різних сторін, досліджуваних соціальних явищ [5, 46].

У розділі, що присвячується методології вивчення суспільних явищ, відзначається велика роль і значення загальних діалектичних законів: «Ці закони (маються на увазі три найзагальніші закони діалектики.— Д. І.) є законами розвитку всієї об'єктивної дійсності, в тому числі і соціального життя. Разом з тим, ці закони є законами діалектичної логіки, за допомогою якої пізнається вся об'єктивна дійсність, в тому числі і суспільне життя.

Складний і суперечливий процес пізнання явищ соціальної



дійсності — один з предметів дослідження радянських соціологів у галузі методології, оскільки глибокий аналіз соціального життя неможливий без наукової розробки питань методології пізнання. Наукова методологія, що базується на об'єктивних законах розвитку соціальних процесів, є основою суспільних наук — соціології, політекономії, історії, психології, етнографії тощо» [5, 65].

Незважаючи на деякі неточності, не можна не погодитись з тим, що соціологія ставиться в один ряд з іншими спеціальними суспільними науками і розвивається на основі наукової методології, єдиної для всіх суспільних наук.

У змістовній статті Б. М. Мітіна «Проблеми філософії і соціології у світлі рішень XXIII з'їзду КПРС» намічається певна різниця між соціологією у вузькому розумінні цього слова та історичним матеріалізмом як загальносоціологічною теорією.

З одного боку, він вказує, що історичний матеріалізм є загальна соціологічна теорія, яка вивчає всю сукупність суспільних відношень у їх розвитку. Але нижче зазначає, що «соціологія у власному розумінні слова включає в себе на основі матеріалістичного розуміння історії сукупність конкретних соціологічних досліджень, що проводяться шляхом анкетних опитань та інтерв'ю, шляхом вивчення статистичних і інших об'єктивних даних, шляхом спостережень і соціальних експериментів, варіаційного і структурного аналізу суспільних явищ тощо» [6, 12].

У такому розумінні соціологія входить до складу філософської науки і спирається на загальну соціологічну теорію — історичний матеріалізм [6, 13].

Таким чином, якщо розглядати наукову соціологію в широкому аспекті, тобто як соціологічний аспект діалектико-матеріалістичної філософії, то соціологія, безумовно, співпадає з історичним матеріалізмом.

У вузькому значенні соціологія, тобто як «заснована на матеріалістичному розумінні історії конкретних соціологічних досліджень» вже не може бути тотожною історичному матеріалізму і виступає як окрема наука. Б. М. Мітін відносить її до складу філософських наук, Т. Д. Павлов розглядає її як спеціальну і нефілософську науку.

Безперечно, що наукова соціологія мала змогу виникнути і одержати свій дальший розвиток як наукова соціологія тільки на основі марксистсько-ленінської філософії.

В історичному аспекті процес становлення і розвитку різних спеціальних наук відбувався і відбувається далеко не одночасно і по-різному.

Одним з них є процес звільнення філософії від спеціальних наук. Т. Павлов неодноразово підкреслював те положення, що предмет філософії все більш вимальовувався в тому розумінні,

що філософія звільнялась від окремих наук, які відривались від неї і формувалися в окремі самостійні науки [3, 180].

Питання про те, чи можна вважати цей процес завершеним стосовно наукової соціології, залишається відкритим. Мається на увазі загальновідоме положення класиків марксизму про те, що від колишньої філософії своє значення зберегло «...вчення про мислення і його закони, формальна логіка і діалектика» [1, 25].

Разом з тим, не можна не бачити тісного зв'язку філософії і наукової соціології, того безпосереднього і великого впливу, яке філософія робить на неї.

Більше того, без матеріалістичного розуміння історії ні про яку наукову соціологію не можна вести і мови. Однак не слід забувати, що це положення справедливе і по відношенню до всіх інших суспільних наук, але на цій підставі ми не розглядаємо їх всі як філософські.

Аналогічну картину ми маємо і в тому випадку, коли окремі науки застосовують математичний метод вивчення своїх специфічних предметів, але від цього вони не стають математичними.

Питання про місце марксистської соціології у загальній системі наукового знання не вирішено остаточно, тим більше, що нема і єдиної думки про предмет наукової соціології. Дальша творча дискусія допоможе вирішити це складне і важливе питання.

## Краткое содержание

В статье рассматриваются взгляды выдающегося болгарского философа-марксиста академика Т. Д. Павлова по вопросу взаимоотношения философии и частных общественных наук, в частности философии и марксистской социологии.

Т. Павлов определяет социологию как частную, самостоятельную и нефилософскую науку об общественном развитии.

Исходя из положений, изложенных Б. М. Митиным в статье «Проблемы философии и социологии в свете решений XXIII съезда КПСС», автор делает попытку рассмотрения социологии в более широком и узком аспектах.

Разделяя в целом точку зрения Т. Павлова по вопросу взаимоотношения философии и частных общественных наук, автор указывает на дискуссионный характер решения некоторых моментов этого взаимоотношения.

## ЛІТЕРАТУРА

1. Маркс К. і Енгельс Ф. Твори, т. 20.
2. Павлов Т. Философията и частните науки, София, 1940 г.
3. Павлов Т. Избранные философские произведения, М., т. I, 1961.
4. Павлов Т. Избранные философские произведения, М., т. III, 1962.
5. Социология в СССР, М., т. I, 1966 г.
6. «Вопросы философии», № 8, 1966 г.
7. «Deutsche zeitschrift für Philosophie», № 1, 1959 г.

## ПРОБЛЕМА ВЛАСНОСТІ В СОЦІАЛІСТИЧНІЙ ДУМЦІ УКРАЇНИ 70-х ПОЧАТКУ 80-х рр. ХІХ ст.

Питання про власність, як приватну, так і суспільну, було предметом гострої ідеологічної боротьби ще з часів появи перших комуністичних утопій. Та й загалом питання власності завжди було вузловим питанням соціологічної думки, бо його теоретичний інтерес зумовлювався практичними інтересами класової боротьби. «Питання про власність,— писав К. Маркс,— завжди було життєвим питанням того чи іншого ...класу» [1, 292].

В Росії та на Україні в 70—80-х рр. ХІХ ст. питання власності було життєвим питанням не тільки для буржуазії, але й для ідеологів селянства та молодого робітничого класу, що народжувався на ґрунті розвитку капіталістичного виробництва. Ідеологи буржуазії та дворянства докладали всіх зусиль, щоб обґрунтувати вічність і недоторканість інституту приватної власності. Вони продовжували доводити, що приватна власність «природжена властивість людини», бо людина, за своєю природою, більше індивідуаліст, ніж колективіст. Протиставляючи буржуазний індивідуалізм колективізму соціалістів-утопістів, навіть дворянські та буржуазні ліберали продовжували залякувати соціалістів тим, що ліквідація приватної власності знищить ініціативу, зацікавленість робітників і селян, які нібито за умов введення суспільної власності просто не захочуть працювати і перетворяться в ледарів.

Ці ж ідеї захищали і українські буржуазні націоналісти 70—80-х рр. ХІХ ст. К. Сушкевич, В. Барвінський, Д. Тинячків (Федір Черногора) та ін. Засновник партії «народовців» в Галичині К. Сушкевич ще у 1875 р. у розмові з М. Драгомановим заявив, що «до наших (українців.— В. Д.) соціалізм не пристає, бо в нас соціальної квестії нема», а селянину, не можна дати землі, бо він не схоче працювати [9, 190].

Володимир Барвінський — ідеолог націоналістів-«народовців», відмежовуючись від соціалізму, у статті «Слівце до опізнання» розвиває цілу низку аргументацій, спрямованих на доведен-

ня непридатності соціалістичних ідей для українців. Він з'являє, що колективна, общинна власність породжує людей «злих і лінивих, а це приведе до економічного і морального занепаду суспільства. Приписавши українцям таку рису характеру як індивідуалізм («індивідуальний характер»), він віддає перевагу капіталові, який нібито приведе всіх до збагачення, в той час як «комунізм цілковито нищить услуги приватної господарності для загальної економії» [14, 155].

Ще раніше, в 1875 р., той же Барвінський від імені «народовців» заявив: «Ідеал нашого народу не перечить природному устрою суспільності. Він не йде до комуністичного зрівняння всіх багатств, ані до соціалістичного зрівняння всіх людей після одної міри».

Особливо шкідливим для розвитку соціалістичного руху на Україні в розглядуваний період було пристосовництво ідеологів буржуазії та дворянства до соціалістичних ідей, яке вилилось в теорії так званого кооперативного соціалізму. Кооперативний соціалізм як один з найяскравіших проявів реформізму став буквально модою в країнах Західної Європи після поразки Паризької Комуни. Бюше, Луї Блан, Ф. Лассаль, Брей, Грей, Прудон, Шульце-Деліч, Райфанзен та їм подібні отруювали свідомість робітничого класу ідеєю мирного переростання капіталізму в соціалізм за допомогою виробничих асоціацій, артілей, робітничих банків тощо. Російські ліберали Лучинін, Васильчиков та інші у 60—70-х рр. XIX ст. також пропагували ідею організації позичко-ощадних кас та товариств. Пропагандисти кооперативного соціалізму на Україні В. Левицький, галицький ліп Наумович, Д. Нагірний (Львів), М. П. Баллін (Харків) проповіддю та організацією виробничих, кредитних та торговельних кооперативів прагнули відвернути увагу трудящих мас міста і села від революційної боротьби. Часто кооперативні організації перетворюються у безпосередню агентуру російського царизму. Про це яскраво свідчить діяльність Галицько-Російського банку на чолі з Наумовичем — цим галицьким Шульце-Делічем [6]. Навіть приватна газета «Київський телеграф» (1859—1876) намагалась пристосувати утопічний соціалізм до інтересів ліберально-буржуазного реформізму, висловлюючи свою прихильність до ідеї «кооперативного устрою землеволодіння» як правильного користування «правом власності» за допомогою державного контролю [11, 81].

Класики марксизму-ленінізму відкинули ідею кооперативного соціалізму як утопічну і реакційну. В умовах капіталістичного господарства, говорив В. І. Ленін, «всі можливі артілі лишаються малесенькими паліативами, які анітрохи не усувають ні концентрації засобів виробництва... в руках меншості..., ні цілковитої знедоленості величезної маси населення,—паліативами, які в

кращому разі піднімуть тільки купку окремих кустарів в лави дрібної буржуазії» [2, 372].

В. І. Ленін підкреслював, що кооперація за умов експлуаторського суспільства неспроможна розв'язати соціальне питання, як не може вона стати і знаряддям переростання капіталізму в соціалізм. Тому вона підігрує лише шкідливі ілюзії у свідомості трудящих. «...Кооперативи,— писав Ленін,— не будучи організаціями безпосередньої боротьби з капіталом, здатні породжувати і породжують ілюзії, ніби вони є засобом розв'язання соціального питання» [3, 231]. Кооперація, незважаючи на деякі позитивні риси, при капіталізмі неминуче стає однією з ланок капіталістичної системи господарства, набуваючи буржуазного характеру.

Українські революціонери-демократи 70—80-х рр. XIX ст. добре зрозуміли, що за допомогою кооперативних організацій неможливо позбавитись експлуатації і перейти до соціалізму. Це яскраво видно на прикладі С. А. Подолинського. «...Зразу думали,— говорить він,— що досить буде впорядкувати в кожному ремеслі і здобувані такі товариства (кооперативні.—В. Д.) із самотійних робітників, щоб потроху увільняти всіх робітників від примусу продавати свою працю хазяїнам і фабрикантам за робочу плату, котра раз у раз буває далеко нижча від правдивої вартості праці. Тим часом однаке виявилось, що надія ця марна, бо тільки дуже невеличка частина всіх робітників при теперішньому стані здобування може добитись тої самотійності, котра безперемінно потрібна робітникам, щоб зложити спільне здобування власними силами, а не в наймах будь-якого капіталіста. Крім того, така спілка самотійних робітників зараз же має прихильність ставати сама за хазяїна здобування, наймати робітників і використовувати їх майже так само, як і звичайні капіталісти» [12, 54].

Спираючись на досвід країн Західної Європи, українські соціалісти 70—80-х рр. XIX ст., роз'яснювали трудящим масам, що за допомогою лише кооперації неможливо звільнитись від світу експлуатації. Але вони водночас вважали, що кооперативні організації робітників і селян спроможні швидше підготувати соціально-економічний ґрунт для майбутнього соціалістичного ладу. Різні кооперативи, спілки, артілі, асоціації тощо, за думкою М. П. Драгоманова, О. Терлецького, С. Подолинського сприятимуть розхитуванню інституту приватної власності, розвитку колегіальності, справі згуртування трудящих.

Розуміючи, що основною причиною експлуатації є приватна власність, українські соціалісти вимагали насамперед її ліквідації. Навіть М. П. Драгоманов, який, хоч і називав себе «останнім прудонівцем», на відміну від Прудона з його концепцією обожнення приватної власності дрібного виробника, вимагав скасування приватної власності, в тому числі й власності дрібного

виробника та заміни її артільною, колективною «власністю працюючих». На думку Драгоманова, не тільки заводи та фабрики, а й земля мала стати колективною власністю всіх, хто працює на ній. Ось чому, критикуючи чорнопередільців, він розкрив «повну невідповідність назви «чорний переділ» ідеї соціалізму, яка якраз виключає поняття про переділ» [10, 428]. Подібні ж думки висловлював і О. Терлецький. Розорення народу, говорив він, триватиме доти, доки «усе господарство не стане зорганізованим, громадським і не виробить із себе твердої основи для соціальної організації, для зібрання людей, розбитих на атоми, в свідому громаду людей, живучих одним життям» [18, 144]. А для цього конче потрібна заміна «приватнокапіталістичної продукції на продукцію колективну» [17, 288]. Вимогу скасування приватної власності і заміни її колективною власністю О. Терлецький чітко формулює в таких словах: «Соціалізм відбирає право до продукції приватному капіталістові таким побитом затикає головне джерело народної неволі,— він передає те право громаді робітників, віддаючи в її виключну власність усі засоби продукції і таким способом робить можливим здоровий розвій економічних стосунків, а coipso і усьої людської культури» [17, 288].

Проблема власності була також в центрі уваги і творчих шукачів С. А. Подолинського. В його популярних творах, так званих «метеликах» («Парова машина», «Про хліборобство...» тощо) дається детальний виклад суспільства майбутнього з розглядом проблеми власності, особливо земельної. Як і інші соціалісти 70-х рр., Подолинський розуміє, що після ліквідації експлуаторського суспільства і для остаточного закриття каналів його відродження потрібно йти не шляхом рівномірного, справедливого розподілу землі між селянами, а шляхом впровадження не тільки колективного землеволодіння, а й землекористування. «От як є наша земля людська,— говорить він,— та ще додати до неї усю панську та завести на ній одно велике громадське хазяйство, то було б дуже добре» [13, 136]. Суспільне, колективне землеволодіння і землекористування має ті переваги, що усуває можливість відродження нерівності, дає великий економічний ефект від кооперативної праці, створює можливість полегшити працю за рахунок використання сільськогосподарських машин, здешевлює і поліпшує всі ділянки сільськогосподарського процесу виробництва. «Якої роботи не торкнись, в громадському господарстві вона завжди буде зроблена краще, ніж в любому іншому» [13, 140—141]. Подолинський глибоко переконаний, що «якби людським громадам та вся панська земля, то можна було б так хазяйнувати, як панам ніколи не снилось» [13, 63].

Але не тільки економічні переваги громадського господарства над дрібнобуржуазним селянським господарством бачить С. Подолинський. Він добре розуміє, що лише ліквідація приватної власності є єдиним засобом вирішення соціального питання. Гро-

мадське землеволодіння краще за приватне не тільки тому, що воно рентабельніше, але «ще більше тому, що при громадському землекористуванні не було б хазяїнів та найманих робітників, бо всі були б хазяїнами, не було б бідних та багатих, бо всі були б рівні» [13, 140].

С. Подолинський вважав, що ліквідація приватної власності окремих осіб приведе до зникнення купівлі-продажу, права спадкоємності, грошей, податків тощо. Все це й забезпечить соціально-економічну рівність всіх громадян майбутнього суспільства.

На підставі вивчення підпільних друкованих творів та архівних матеріалів 70-х рр. XIX ст. можна прийти до загального висновку, що принцип колективної громадської власності був переважачим у середовищі соціалістів-семидесятників. Наприклад, в одному журналі, що розповсюджувався серед революційної молоді м. Чернігова і знайденому під час арешту в 1874 р. у революційного народника Божко-Божинського, економічна програма «соціально-революційної партії» сформульована в таких словах: «Говорячи взагалі, ця партія (мова йде про революційних народників.— В. Д.), висуваючи на своєму прапорі знищення будь-яких нерівностей і привілеїв, вимагає вилучення землі та засобів виробництва у привілейованих класів... і передачі їх до рук селянства і робітничого населення класів. Знищення права на особисте володіння землею і знаряддями виробництва та заміна його общинним користуванням цього роду майном» [16, 285].

Характерно, що в соціалістичній думці 70-х рр. ще чітко не поставлена проблема принципової відмінності між колективною (артільно-общинною) і суспільною, загальнонародною власністю. Правда, і в цей час трапляються поодинокі застереження про те, що не слід ототожнювати колективну (артільно-общинну) власність з суспільною, що колективну власність слід розглядати як форму власності суспільної, загальнонародної. Остання точка зору була характерною для деяких бакуністів та їх прихильників. В одному із своїх номерів газета «Работник» писала: «Завод не можна вважати власністю лише тих, хто на ньому працює, землю не можна вважати власністю лише тих, хто її обробляє» [15, 90]. Тут мова йде про те, що общинно-артільна власність—це частина власності губерньської, обласної, а остання—частина власності загальнонародної спілки. Проте слід підкреслити, що ніхто з соціалістів-семидесятників, навіть з найпрогресивніших, що перебували під значним впливом економічної теорії К. Маркса, не спромігся чітко поставити питання про суспільну власність майбутнього соціалістичного суспільства. Наприклад, той же С. А. Подолинський, якого можна вважати найбільш прогресивним соціологом України 70-х рр. XIX ст. весь час говорить про общини та артілі як основні форми соціалістичної власності. Для

нього «рішення питань про перехід землі до рук селянських об-  
щин заводів до рук робітничих артілей зрозумілі самі по собі»  
[19, 129].

Чим же пояснити той факт, що соціалісти-середдесятники зу-  
пинилися на общинно-артільній, колективній формі власності,  
поклавши її в основу майбутнього, соціалістичного суспільства?  
Це пояснюється, на наш погляд, кількома обставинами суспіль-  
но-економічного та ідейно-теоретичного характеру.

Загальновідомо, що Росія та Україна в 70—80-х рр. XIX ст.  
ще була напівфеодальною, аграрною країною. Капіталізм в цей  
же час ще розвивався дуже повільно. Ні в Росії, ні на Україні  
ще не було пролетаріату як класу і соціально-економічних умов  
для використання наукового пролетарського соціалізму. Немож-  
ливість застосування наукового соціалізму К. Маркса до умов  
Росії та України примушувала соціалістів-середдесятників дума-  
ти про «прикладання» різних форм соціалізму до реально існую-  
чого соціального та громадського руху Росії та України. Супе-  
речності між загальним соціалістичним ідеалом та соціального  
дійсністю штовхали соціалістів цього часу до теоретичних пошу-  
ків такого практичного соціалістичного ідеалу, який би відпові-  
дав не тільки тодішньому стану суспільного руху, а й тим ідеа-  
лам і навіть ілюзіям, якими була пройнята свідомість селянства  
і незрілого пролетаріату. Особливо це виразно спостерігається на  
соціалізмі революційних народників, які після першого «ходін-  
ня в народ» в середині 70-х рр. XIX ст. починають відмовлятися  
від пропаганди загального соціалістичного ідеалу серед селян і  
починають пристосовуватись до так званого народного ідеалу.  
«З зустрічей, зіткнень з «народом»,— говорить, наприклад  
Л. Дейч,— революціонери переконались, що мали рацію Герцен,  
Чернишевський, Бакунін, які стверджували, що у російських се-  
лян уже є свій власний, готовий «ідеал», який мало чим посту-  
пається західно-європейському пролетарському соціалізму.  
«Ідеал» цей як відомо полягає в погляді нашого народу на зем-  
лю, як на надбання всіх без різниці трудящих, потім в його звич-  
ці до общинного користування дарами природи, в його схильності  
до артільної праці, до мирського самоуправління тощо» [7, 16].  
В цьому факті було і позитивне і негативне, крок вперед і два  
кроки назад. Вперед — наближення до реального ґрунту суспіль-  
ного руху, назад — відступ від теоретичної розробки соціалістич-  
ного ідеалу, його збіднення, пристосовництво до відсталих наст-  
роїв (порівняно з пролетарською ідеологією) селянських мас.  
Деякі соціалісти-середдесятники взагалі почали відмовлятися від  
роздумів про майбутній соціалістичний лад. І це стосується не  
лише М. Бакуніна, який мало цікавився питаннями соціалістич-  
ної теорії, вважаючи, що завдання сучасних йому революціонерів  
полягає лише в тому, щоб зруйнувати старе суспільство, а ця  
справа «несумісна з творінням нового», бо як він вважає, «мер-



зоти сучасної цивілізації, за якої ми вирости, позбавили нас здібності влаштовувати будівлю раю майбутнього життя» [4, 248]. Ця хвороба торкнулась багатьох передових соціалістів-семидесятників Росії та України. Наприклад, видатний революціонер-народник І. Ф. Фесенко, який найкраще знав «Капітал» К. Маркса, критикуючи «дитячі думки» П. Лаврова, говорив: «Взяти хоча б те значення, яке він (Лавров.— В. Д.) надає під час пропаганди зображенню привабливими фарбами майбутнього соціалістичного ладу! Адже це безглуздя, нісенітниця, нікуди непридатна стряпня. Ну що, скажімо, можемо ми тепер знати, крім загальних положень, в які конкретні форми виллється життя в майбутньому? Ех... все це фантазмогорія, утопія, дурниця!» [8, 49]. Вищезгадані суперечності між загальносоціалістичним ідеалом та соціальною дійсністю Росії і України змушували соціалістів-семидесятників відшукувати таку «ідеальну» форму власності, яка б задовольняла інтересам та самосвідомості революційного селянства і незрілого пролетаріату. Такою формою власності і виявилась зреформована (теоретично) колективна власність громади, артілі і т. п.

Неабияку роль в цій справі відіграв і той факт, що соціалісти-семидесятники Росії і особливо України були рішучими противниками російської централізованої деспотичної держави і виступали в соціалістичній теорії як «анархісти-антидержавники» (взагалі, або як напіванархісти. Виходячи з того, що «мужик ненавидить начальство», вони мріяли про бездержавну форму соціалістичного суспільства. Той же С. Подолинський заявив: «Не думайте, щоб без начальства неможливо було виконувати справ в країні», «кожна громада буде управлятись в усіх своїх ділах сама одна і нікого не буде слухати» [13, 145, 165]. Це майже бакунінська точка зору. Вона була характерною для більшості соціалістів-семидесятників України.

Ідея антидержавності, антицентралізму, безначальства та самоуправління не дозволяла у теоретичних шуканнях при вирішенні проблеми власності вийти за вузькі рамки колективної общинно-артільної форми власності. Соціалісти-семидесятники ще неопроможні були також вийти з під впливу селянського, общинного соціалізму О. І. Герцена та М. Г. Чернишевського, вони виховувались на ідеях утопічного соціалізму Р. Оуена, який в різноманітних варіаціях вироджувався в кооперативний соціалізм. Все це разом взяте і зумовило той факт, що поняття суспільної загальнонародної форми власності в марксистському розумінні не стало наріжним каменем соціалістичної теорії революційних демократів Росії та України 70-х рр. XIX ст. У вирішенні цього питання вони залишались на рівні утопічного соціалізму.

Проблема собственности стояла в центре внимания и теоретических поисков как русских, так и украинских революционеров-семидесятников. В русской и украинской социалистической литературе 70-х начала 80-х гг. XIX в. еще не решается четко проблема отличия между собственностью общенародной и коллективной, артельно-общинной. Большинство социалистов-семидесятников считает, что наиболее целесообразной формой собственности будущего социалистического строя в России и на Украине является коллективная, артельно-общинная собственность.

Это объясняется социально-экономической отсталостью России и Украины рассматриваемого периода, преимущественно крестьянским («мужицким») характером социализма революционеров 70-х гг. XIX в., сильным влиянием на их взгляды утопического социализма Р. Оуэна, кооперативного социализма и других политических и идейно-теоретических факторов. Марксистский пролетарский социализм еще не был творчески воспринят революционерами-семидесятниками России и Украины и в решении вопроса о собственности будущего социалистического общества.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Маркс К. Твори. Т. 4.
2. Ленін В. І. Твори. Т. 1.
3. Ленін В. І. Твори. Т. 16.
4. Бакунин Н. Речи и воззвания. Берлин—Мюнхен, 1906.
5. «Бесіда Володимира Барвінського». Львів, 1875.
6. Библиотека им. Салтыкова-Щедрина (Л.), Отдел Рукописей. Фонд Пальмов И., № 558, д. 247.
7. Дейч Л. Хожденіе в народ (Из воспоминаний), 1919. Изд-во Петроградского Совета Рабочих и Крестьянских депутатов.
8. Дейч Л. За полвека, 1925.
9. Драгоманов М. Австро-руські спомини. Львів, 1890.
10. Драгоманов М. Историческая Польша и великорусская демократия. Женева. Типография «Работника» и «Громады», 1881.
11. З історії економічної думки на Україні. К. 1961.
12. Подолінський С. Громадівський рух в Англії та Ірландії. «Громада», № 1, 1880; № 2, 1881.
13. Подолінський С. Про хліборобство. Розмова третя. Як де земля поділена і як би треба її держати. Липський. 1877.
14. «Правда», 1877.
15. «Работник», 1875—1876 рр.
16. Революционное народничество 70-х гг. XIX в. Т. I. М. 1964.
17. Студинський К. Галичина й Україна в листуванні 1862—1884 рр. Т. I.
18. Терлецький О. Лихва на Буковині. «Молот», 1878.
19. Український історичний журнал, № 7, 1966.

## ВИКРИТТЯ ФЕЙЕРБАХОМ ІДЕЙНОГО ЗВ'ЯЗКУ ІДЕАЛІЗМУ З РЕЛІГІЄЮ

Видатний німецький філософ-матеріаліст і атеїст Людвіг Фейербах (1804—1872 рр.) розглядав зв'язок ідеалізму з релігією як найістотніший недолік ідеалістичної філософії. Тому він з усією силою свого полемічного таланту суворо критикував вчення Гегеля про тотожність філософії і релігії.

Ще задовго до свого переходу на позиції метафізичного матеріалізму Фейербах вказував, що той, хто не проводить істотної різниці між теологією і філософією, змішує їх, той по суті створює щось потворне [12, 502]. Якщо теологія черпає свої ідеї з біблії, то філософія, говорив Фейербах, знаходить свої істини у природі і історії [12, 504], спирається на розум, а не на віру. Іншими словами, розмежування Фейербаха з Гегелем і почалось з критики гегелівського твердження про тотожність філософії та релігії. Згодом, у 1839—1841 роках, Фейербах остаточно зрозумів, що спроба ідеаліста Гегеля ототожнити філософію і релігію була не випадковою. Він помітив, що між ідеалістичною філософією і християнською релігією є тісний ідейний зв'язок, оскільки в їх основі лежить спільність вихідних посилок. Аналізуючи філософію своїх попередників, Фейербах приходить до висновку, що так зване «чисте Я» Фіхте, «абсолют» Шеллінга і Гегеля є нічим іншим, як копіями християнського бога.

Для ідеалістів, міркував Фейербах, як і для теологів, нематеріальна божественна ідея існує раніше, ніж матерія [14, 181]. Отже, «бог» і «абсолют» тотожні, абстрактні сутності. Але акт творіння, вказує Фейербах, є основним чудом релігії [11, 133]. Отже, ідеалізм копіює релігію, обволікаючи акт творіння в наукоподібну форму. «Абсолютна нісенітниця творіння із нічого, чи істота, яка створює світ із нічого, — говорив Фейербах, — наші філософи зробили абсолютним духом» [7, 306]. Іншими словами, ідеалісти акт творіння приписали «абсолюту».

Звідси Фейербах робить висновок, що німецькі ідеалісти — це ті ж теологи, тільки раціоналізовані «абстрактним поняттям»

[7, 311]. Спекулятивним шляхом вони обожають розум людини, як релігія обожає її сутність. Отже релігія є базою ідеалізму. «Основу метафізичної надчуттєвої сутності становить релігія,— вказував Фейєрбах,— якраз з неї запозичали всі філософи свою суть» [15, 318].

Релігія передувала «всім іншим філософіям людства» і є «прима філософія» [11, 461] для всіх без винятку ідеалістів. Подібно до того, як ідеалізм Платона був зв'язаний з релігією свого часу [13, 96], так і ідеалізм Гегеля в наш час зв'язаний з християнством. Що ж до Фейєрбаха, то він на відміну від ідеалістів перейшов «з царства умоглядних і релігійних мрій в царство дійсності» [12, 418]. Для нього ідея Платона чи Гегеля є абстракцією без реальності, прообраз бога в філософії, є об'єктом мислення, для якої «небесний, потойбічний світ також є внутрішнім об'єктом» [11, 18] віри і уяви.

Але якщо філософія Платона до кінця не розчинилася в мисленні, як це зробила філософія неоплатоніків, то Гегель, навпаки, раціоналізував фантазію неоплатоніків у своїй філософії.

«Те, що для неоплатоніків зводилось до уяви поняття,— говорив Фейєрбах,— було перетворене Гегелем поняття, було ним раціоналізоване» [11, 178]. Гегель — це «німецький Прокл», а його філософія є «відроджена александрійська філософія» [11, 178]. Звичайно, Фейєрбах не випадково порівнює Гегеля з неоплатоніком Проклом. Ця історична паралель дала Фейєрбаху змогу вказати, що філософія Гегеля успадкувала ідеї платонізму і неоплатонізму [11, 178].

Філософія неоплатоніків, за Фейєрбахом, була прообразом філософії Гегеля, яка увібрала в себе всі «виверти» ідеалізму і була «довільним поєднанням різних наявних систем» [11, 108].

Фейєрбаха, за словами Достоевського, все життя мучив християнський бог. Тому всі спроби захистити християнство з боку ідеалістів, піддавались ним гострій критиці.

«Я,— писав Фейєрбах,— вразив умоглядну філософію в її найчутливіше місце, торкнувся її честі. Я безжалісно розвінчав її мниму згоду з релігією...» [12, 14].

Аналізуючи філософію нового часу, Фейєрбах дійсно викривав німецьких ідеалістів (Лейбніца, Канта, Фіхте, Шеллінга і Гегеля) за їх надмірну любов до християнської релігії. Він цілком справедливо називав, наприклад, філософію Фіхте «теїстичним ідеалізмом» [11, 161], Шеллінга — «теософістикою», Гегеля — «раціональною містикою» [11, 87].

На думку Фейєрбаха, німецька ідеалістична філософія «походить з теології», тому вона є нічим іншим, як теологією, яка розчинилась і перетворилась у філософію [11, 116]. Це твердження Фейєрбаха ґрунтоване на детальному аналізі філософії Гегеля.

«Логіка Гегеля,— вказував він,— це теологія, перетворена в логіку, в доступному для розуму сучасності вигляді» [11, 116].

Все, що ми знаходимо на «небі теології», відзначає Фейербах, є в наявності «в небесах божественної логіки» Гегеля. Як у теології все подане в подвійному вигляді, абстрактному і конкретному, так і у філософії Гегеля все подвоєне, з початку дається все «як предмет логіки», потім «як «предмет філософії природи і філософії духу» [11, 116]. Навіть акт творіння перекочував з християнства в філософію Гегеля. Це трапилось тому, на думку Фейербаха, що християнство саме являє собою ідеалізм і «очолюється богом».

Ідеалізм є просто раціональний чи раціоналізований теїзм [11, 159—160]. «Бог є родоначальник ідеалізму», тому неможливо заперечувати ідеалізм, не заперечуючи бога, і, навпаки. Бог це теологічна абстракція, на якій тримається вся будова християнської релігії. Такою ж абстракцією у філософії Гегеля є абсолютна ідея, принцип дії якої нічим не відрізняється від дії бога.

Ось чому, відзначає Фейербах, «вчення Гегеля, що природа, реальність покладена ідеєю, є лише раціональний вислів теологічного вчення» про те, що «природа створена богом, що матеріальна істота створена нематеріальною, тобто абстрактною істотою» [11, 128].

Енгельс вказував, що «з нестриманою силою оволоділа ним (Фейербахом.— Л. К.), нарешті, свідомість того, що гегелівське досвітове існування «абсолютної ідеї», «передіснування логічних категорій» до виникнення світу є не більш, як фантастичний заливок віри в потойбічного творця» [2, 273]. Виходячи з цього, Фейербах розглядав філософію Гегеля як витончену форму релігії. Це не означає, що Фейербах ототожнював повністю ідеалістичну філософію і християнську релігію. Він вказував і на різницю між ними. Ця різниця полягає, на думку Фейербаха, в тому, що ідеалізм спекулює на людському розумі, релігія — на вірі людини в бога. Ідеалізм виводить з розуму те, у що теологія просто вірить [5, 47].

Ідеалізм і релігія розрізняються за своїм походженням. Якщо «абсолютний дух» Гегеля є результатом «надчуттєвої абстракції», то теологічні абстракції є наслідком «чуттєвої уяви» [11, 176]. Вони відрізняються своїм практичним призначенням [11, 329].

Останнє зауваження Фейербаха досить влучне, хоч він і не розкрив соціальних коренів ідеалізму і релігії. Але він вказав на зв'язок християнської релігії та ідеалістичної філософії з політикою пруської монархії [12, 493].

Таким чином, ототожнюючи ідеалізм і релігію, Фейербах вказував і на їх відмінність. Тому не можна погодитись з думкою П. Черкашина [16, 18], який вважає, що Фейербах, як і інші метафізики-матеріалісти, лише ототожнює ідеалізм і релігію. «Філософія,— стверджував Фейербах,— є справою мислення, розуму, тоді як релігія — є справою душевного настрою» [12, 505]. Ре-

лігія — розум, мислення людини. Це означає, що ідеалізм, крім усього, породжується труднощами людського пізнання, в той час як релігія має і інші причини виникнення. Це був вірний здогад німецького мислителя про гносеологічне походження ідеалізму.

Але той факт, що ідеалізм зовні базується на розумі, не говорить про його науковість. Ідеалізм і релігія, за Фейербахом, несумісні з матеріалізмом і природознавством. Християнство, — вказував Фейербах, — є гальмо науки і мистецтва. «Релігія не прогрес, а крок назад...» [11, 247]. Навпаки, «будь-який прогрес в науці і філософії означав заперечення релігії і перемогу над останньою» [14, 269].

Ці думки Фейербаха настільки вірні, що не втратили свого значення і в наш час. Боги, говорив Фейербах, рішуче «нічого не знають про фізику і хімію» і «не хочуть про них знати...» [14, 272]. В свою чергу фізика і хімія нічого не знають про богів. Всяке надприродне втручання в справу науки є регресивним. Тому філософ засуджував союз релігії та ідеалізму і рішуче вимагав зближення філософії з природознавством. Як ідеалізм, так і релігія невірно відображають реальність, тому вони і утворюють голі абстракції.

Фейербах відзначав як позитивний факт зв'язок філософії з природознавством в античному світі, з обуренням говорив про поглинання філософії теологією в середні віки і рішуче виступав проти згоди філософії з релігією і захисту останнього в його час.

«Філософія, — стверджував Фейербах, — повинна знову зв'язатися з природознавством, а природознавство з філософією. Ця взаємна потреба, цей зв'язок, який корениться у внутрішній необхідності, буде більш тривалий, щасливіший і більш плідотворний порівняно з мезальянсом між філософією і теологією, існуючим до цих пір» [11, 132].

Як ідеолог радикальних кіл німецької буржуазії, зацікавленої в капіталістичному розвитку Німеччини, Фейербах своєю боротьбою проти релігії та ідеалізму утверджував науковий світогляд в країні, і це, без сумніву, було його заслугою. Релігійно-ідеалістичний світогляд, на його думку, перестав «відповідати вимогам розуму і людського життя» [12, 28].

Однак, заперечуючи християнство та ідеалізм, Фейербах допускав помилку, вважаючи, що нова філософія повинна одночасно бути і релігією. «Свідоме заперечення християнства, — каже Фейербах, — відкриває нову епоху, викликає необхідність нової, чистосердечної філософії, філософії не християнської, а різко антихристиянської». І далі: «Якщо філософія повинна замінити релігію, то філософія, залишаючись філософією, повинна стати релігією...» [11, 109—110].

Ця помилкова уява привела Фейербаха до думки про створення нової релігії, відмінної за своїм змістом від християнства. Але спроба Фейербаха створити нову релігію, як і спроба його послі-

довників, наприклад, А. В. Луначарського [8, 344], зазнала поразки. Життя вже давно спростувало заблудження Фейербаха і деяких фейербахіанців. І як часто буває в таких випадках, ідеалістичне нашарування не витримує перевірки часом. Але критика Фейербахом ідейного зв'язку ідеалізму з релігією була прогресивною. Він прийшов до вірного висновку, що не можна відмовитись від одного антинаукового світогляду, залишаючись на позиціях іншого. «Хто не відмовляється від філософії Гегеля,—говорив Фейербах,— той не відмовляється і від теології» [11, 128], оскільки ідеалізм і релігія тісно пов'язані між собою і в певному розумінні доповнюють одне одного. Не можна відмовити Фейербаху і у правильності цього висновку. Всі ідеалісти, вказували основоположники марксизму, так чи інакше, завжди вірили в якісь забобони.

Філософія Гегеля, на думку Фейербаха, була «останнім припулком, останньою раціональною опорою теології» [11, 128]. Сучасні протестантські теологи, іронічно говорив Фейербах, повинні стати гегельянцем, щоб мати можливість заперечувати атеїзм, подібно до того, як це колись зробили їх колеги католики, ставши арістотеліками для того, щоб мати можливість вести боротьбу з протестантизмом.

Фейербах, до речі, звернув увагу, що Гегель захищає християнство за допомогою свого принципу заперечення заперечення [11, 12]. Тут Фейербах, з одного боку, підкреслює своє негативне ставлення до цього діалектичного закону Гегеля, якого він не зрозумів, оскільки йому здавалось, що «таємниця діалектики Гегеля зводиться до захисту теології філософією» [11, 165], а з другого боку, Фейербах розкриває «спекулятивну тотожність духу і матерії» в ідеалізмі Гегеля. Саме завдяки цій тотожності фізичного і духовного Гегель не бачив суперечності між біблією і природою [11, 267], між мисленням людини і буттям, створюючи ідеалістичні химери [12, 519].

Гегель, по суті, вказував Фейербах, скопіював у своїй «Логіці» принцип теології, яка, як відомо, роздвоює і відчужує сутність людини, виносить її за межі людини [11, 116].

Ідеалістична тотожність мислення і буття дає можливість обґрунтувати онтологічне буття бога, говорить Фейербах. Ось чому віра теолога в буття бога є теологічне обґрунтування ідеалізму, в свою чергу, ідеалізм дає обґрунтування релігії через буття бога. Таким чином, теологія, будучи базою ідеалізму на початку його виникнення, знайшла в особі ідеалізму свого надійного захисника. «Необхідно визнати,—відмічав Фейербах,— що абсолютна філософія зуміла перетворити потойбічне теології в поцейбічне, але зате вона із поцейбічного дійсного світу зробила потойбічне» [11, 170]. І це ідеалістична філософія запозичила у теології, яка теж ототожнює відчужену сутність людини з богом, поскільки релігія є «відображення людської суті в самій со-

бі» [12, 90]. Релігія ототожнює людське з божественним, ідеалізм робить те ж саме, він ототожнює людську свідомість з божественною, тобто свідомість людини стає самосвідомістю бога [12, 267].

Правда, у Гегеля, порівняно з іншими ідеалістами, зауважує Фейербах, бог сам працює, але це нічого не змінює по суті справи. Адже знання людини про бога є її знання про свою власну сутність, а тому гегелівська тотожність являється обманом.

Гегель, на думку Фейербаха, дуже тонко захищає релігію в порівнянні, наприклад, з Шеллінгом, який впав у відкритий містицизм, тому його філософське марення є «знівечене гегельянством» [11, 207], в гіршому розумінні цього слова. «Досить розкрити його лекції,— писав Фейербах Марксу про Шеллінга,— втратиш свідомість від трупного запаху схоластики Дунса Скотта і теософістики Якова Беме,— саме не теософії, а теософіки» [11, 208]. Якщо філософію Гегеля Фейербах називає розумовою теологією, то філософію «откровення» він вважав нісенітницею. Твердження Шеллінга про те, що бог є «володарем буття, викликало у Фейербаха сміх [11, 208]. Фейербах розумів, що Шеллінг захищає «політичні і церковні інтереси» [11, 206] у Німеччині.

Однак були інші причини у Шеллінга і Гегеля захищати релігію. Справа в тому, що їх філософія мала пантеїстичний характер. Так ідеалізм Гегеля Фейербах називав пантеїстичним. Гегель, на думку Фейербаха, пантеїзм Спінози тлумачив на ідеалістичний лад.

Пантеїзм є вчення, говорив Фейербах, яке не відрізняє бога від суті природи і людини, тому що пантеїзм є «наслідком теології чи теїзму». Фейербах, звичайно, розумів, що з пантеїзму випливає і атеїзм, але ідеалісти тлумачили пантеїзм однобічно. Вони насамперед вбачали у пантеїзмі теїзм. А в цьому випадку пантеїзм неминуче веде до ідеалізму [11, 157]. Тому спекулятивна філософія, з одного боку, заперечувала теїзм, а з другого,— реалізувати бога в абстракції абсолюта. «При всьому цьому,— відмічає Фейербах,— ідеалізм становить істину пантеїзму, адже бог, чи субстанція, є лише об'єкт розуму, Я, мислячої істоти» [11, 158]. Іншими словами, ідеаліст на противагу пантеїстові, все тлумачить суб'єктивно.

Отже пантеїстичний характер філософії Спінози пройшов через «віяння ідеалізму» [11, 115] Шеллінга і Гегеля. Тому не дивно, що абсолют Шеллінга і Гегеля виконує функцію бога, який у них «все створив і впорядкував згідно з мірою, числом і вагою» [11, 143]. Але філософії не потрібний ні бог, ні абсолют, як не потрібна, на думку Фейербаха, і філософія, яка випливає з абсолюта.

Фейербах критикував християнську релігію та ідеалістичну філософію за їх негативне ставлення до людини. Тому він вважав, що завданням його філософії є усунення цього недоліку. Звідси він вдається до антропології і створює філософію антро-



пологічного матеріалізму, яка вбачає таємницю спекулятивної філософії у таємниці теології. «Спекулятивна філософія,— говорив Фейєрбах,— є справжньою послідовною теологією» [11, 137].

Захищаючи сучасне християнство, спекулятивна філософія вказувала тільки «на суперечність між християнством в його первісній і завершених формі» [11, 109], приховуючи суперечність між сучасним християнством і дійсністю. Вона свідомо не ставила питання про заперечення сучасного християнства [11, 13], посилаючись на його неминуче існування в минулому.

Аналогічно діяли і теологи. Рятуючи втрачене значення первісного становища релігії, вони теж вдавались до спекуляції. Наприклад,— відмічає філософ,— вони модифікують «стародавню книгу законів» [11, 109], вкладаючи в ці священні документи новий зміст.

Це зауваження Фейєрбаха б'є і по сучасних теологах, які підганяють старовинні документи до вимог часу. Тільки атеїзм відмовляється від бога. А гегелівське «перетворення бога в розум» не скасовує останнього, а лише переміщує його [11, 112] в абстракцію абсолюта.

Фейєрбах, за висловом Маркса, «побачив у спекуляції останню опору теології і змушений був примусити її повернутися від мнимі науки до грубої відштовхуючої віри» [1, 134]. Німецький мислитель був переконаний, що ідеалізм і релігія стоять на шляху розвитку науки, в той час як майбутнє «належить реалізму» [11, 113]. Лише матеріалізм є надійним засобом визволення людини від ідеалізму і релігії. Тому викриття Фейєрбахом ідейного зв'язку та релігії було історичною заслугою філософа. Не випадково сучасний західнонімецький теолог і філософ В. Шіллінг відзначає, що «релігія і теологія випустили щось, віруючи в те, що з Фейєрбахом можна справитись, так би мовити, оптом» [17, 43]. А неогегельянець С. Равідович [9, 225] стверджує зворотнє, він визнає Фейєрбаха атеїстом і заперечує його критику ідеалізму Гегеля. Ці факти свідчать, що буржуазні дослідники Фейєрбаха не зацікавлені у об'єктивному висвітленні діяльності Фейєрбаха як критика релігії та ідеалізму. Вони свідомо не розкривають боротьби Фейєрбаха проти ідейного союзу ідеалізму і релігії.

Але надамо слово Фейєрбахові. «Релігія є сон людського духу,— говорить філософ,— але і під час сну ми перебуваємо не на небі, а на землі,— в царстві дійсності» [12, 23]. Фейєрбах сам вказував, що він відкрив очі на суть «релігії і спекулятивної філософії», перетворивши «предмет уявний в предмет дійсний» [12, 23].

Таким чином, Фейєрбах відкрито, на прикладі німецького ідеалізму і християнської релігії, засудив ці антинаукові світогляди і союз між ними. У такій конкретній категоричній формі це було зроблено в історії домарксистської філософії вперше. Як ві-

домо, ідеалізм зовні відмежовується від релігії. Навіть Гегель, відкрито захищаючи християнство, ніде не називав себе теологом. Тому критика ідейних зв'язків релігії та ідеалізму викриває ідеалістів всіх напрямків і форм. Велич цієї фейербахівської критики буде більш переконливою, якщо ми пригадаємо слова В. І. Леніна, який відзначав, що «ідеалізм філософський є дорога до попівщини» [4, 348]. Повною мірою викриття Фейербахом антинаукової спрямованості релігії та ідеалізму стосується і сучасної буржуазної філософії, оскільки остання також зв'язана з релігією. Такі течії сучасної буржуазної філософії, як неотомізм, персоналізм, екзистенціалізм та інші «ізми» відкрито захищають релігію. Наприклад, неотомізм є сумішшю спекулятивної теології і об'єктивного ідеалізму, справжнім предметом якого є бог [10, 433]. Зрозуміло, що сучасний ідеалізм вже не може діяти методами Гегеля. Абсолютна ідея сьогодні не в моді. Тому в хід ідуть нові «химери ідеалізму», для доказу гармонії науки і релігії. Суть ідеалізму не змінилась, хоч він і поміняв старі засоби на нові. Ось чому боротьба Фейербаха проти релігії та ідеалізму має не тільки пізнавальне, історичне значення, але й практичне. Вона і сьогодні спрямована проти релігійно-ідеалістичного світогляду сучасності.

У результаті критики релігії та ідеалізму Фейербах показав, що їх зв'язок ґрунтується на спільності вихідних передумов, які з необхідністю ведуть їх до зближення. Ця обставина і примушувала ідеалістів і теологів захищати один одного. Оскільки перехід від теології до ідеалізму і навпаки здійснюється без будь-яких труднощів, Фейербах вважав, що історичні долі релігії та ідеалізму співпадають, в них є минуле, але немає майбутнього. Тому не можна боротись проти релігії, не борючись одночасно і проти ідеалізму, тим більше, що ідеалізм і релігія завжди виступали разом проти матеріалізму, який, на думку Фейербаха, повинен стати філософією майбутнього.

## Краткое содержание

В статье показано, как Фейербах на конкретном историческом материале разоблачает немецких идеалистов (Шеллинга и Гегеля) за их поддержку и защиту христианской религии в условиях тогдашней Германии.

## ЛІТЕРАТУРА

1. Маркс К. і Енгельс Ф. Твори, т. 2.
2. Маркс К. і Енгельс Ф. Твори, т. 21.
3. Ленін В. І. Твори, т. 14.
4. Ленін В. І. Твори, т. 38.
5. Bolin W. L. Feuerbach, ... Stuttgart, 1891.
6. Grün K. L. Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass, ... Bd. 1, Leipzig, 1874.
7. Grün K. L. Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass, ... Bd. 2.

8. Луначарский А. В. Социализм и религия. СПб., т. 2, 1913.
9. Rawidowisch S. Philosophie L. Feuerbach, Berlin, 1931.
10. Сб. «Современный объективный идеализм». М., 1963.
11. Фейербах Л. Избранные философские произведения. т. 1, М., 1955.
12. Фейербах Л. Избранные философские произведения, т. 2.
13. Feuerbach L. Sämmtl. Werke, Bd. 2. Stuttgart, 1904—1913.
14. Feuerbach L. Sämmtl. Werke, Bd. 7.
15. Feuerbach L. Sämmtl. Werke, Bd. 10.
16. Черкашин П. Гносеологические корни идеализма. М., 1961.
17. Schilling W. Feuerbach und Religion. München, 1957.

## МІСЦЕ РЕФЛЕКСІЇ В «НАУЦІ ЛОГІКИ» ГЕГЕЛЯ

Особливість гегелівського вчення про рефлексію зумовлюється його розумінням природи та діяльності людського мислення.

Відомо, що до Гегеля мислення інтерпретувалось насамперед як функціонування індивідуального досвіду, що зумовлюється вольовими, логічними, або інтуїтивними нормами.

Гегель же поставив собі за мету довести суспільно-історичну визначеність мислення, розкрити той факт, що мислення як суб'єктивно-психічна здібність людини, насправді не визначається її психікою, а є відображенням загальнолюдської духовної культури, що проявляється в цілеспрямованій діяльності по відтворенню духовного життя суспільства.

Всі його праці являють собою своєрідні «проекції» абсолютного духа в яких, в історико-теоретичному плані, відображається шлях інтелектуального розвитку людства. Таке розуміння мислення становить одну із визначних заслуг філософа. Проте, в цілому проблема мислення залишалася не вирішеною, тому що Гегель не розумів природи суспільства, людини. Причиною цього був ідеалізм. Справжнє наукове вирішення її пов'язане з ім'ям Маркса, з його ідеєю матеріалістичного розуміння історії.

З усіх «проекцій» абсолютного духа найбільш досконалою є «Наука логіки» Гегеля. В цій праці мислитель розкрив особливість природи логічного, основні етапи його розвитку.

Суть дослідження логічного, за Гегелем, полягає насамперед у виявленні чистої форми мислення. У цьому відношенні Гегель принципово відрізняється від своїх попередників, і зокрема, від Канта. Він вважав, що варіант змістовної логіки, запропонований Кантом, насправді не є логікою, оскільки не досліджує мислення з боку «форми мислі», тобто випускає з поля зору особливість логічного.

За Кантом, логіка може виступати змістовною тоді, коли вона одночасно буде і теорією пізнання, тобто, коли предметом її дослідження виступатиме корелятивне відношення між суб'єктом

і об'єктом (в даному випадку між категоріальною єдністю аперцепції і чуттєвою різноманітністю).

За Гегелем же, логіка тоді є логікою, коли вона розглядає зміст не як щось відмінне від форми мислення (оскільки у такому випадку випадає специфіка логічного), а як генетичний саморух «чистої форми». Таке розуміння предмету логіки визначило її як принципово відмінну від попередніх логік. Гегель цілком справедливо звинувачував попередні логічні варіанти за їх вузькість, тому що всі вони, як правило, являли собою певні методологічні концепції побудови суджень.

Однак, подібне вивчення мислення, за Гегелем, насправді збіднює його дійсний зміст. Адже воно є духовною основою будь-якої діяльності людини взагалі, тому проявляється воно не тільки у вигляді руху термінів, у судженні. Гегель розуміє мислення як такий продуктивний процес, що створює науку, техніку, взагалі культуру людства. Формою діяльності такого мислення, на думку Гегеля, є категорія; проте не завжди мислення виступає у «формі мислі». Лише коли воно звернене до самого себе, тоді воно проявляється в своїй «чистій» формі.

В цьому розумінні гегелівський термін «чиста форма» має позитивне значення, він вживає його для того, щоб підкреслити особливість мислення, коли воно виступає в своїй власній формі, коли воно не звернене на себе, а виступає як діяльність, спрямована на зовнішні речі, тоді і форми його неначе «занурюються в зовнішність», являють собою форми зовнішнього світу, яким ми його знаємо, завдяки діяльності мислення.

І лише тоді, коли мислення спрямоване на себе, тоді воно «очищається від зовнішності», виступає у своїй «чистій формі думки». У цьому розумінні термін «чиста форма думки» ототожнюється з терміном «власна форма думки» (категорія).

Наука, що вивчає мислення як потік «чистої форми» є також логіка, але вона принципово відрізняється від попередніх. Така логіка, оскільки вона вивчає мислення про мислення — як воно здійснюється через відношення категорій (спеціальна рефлексія), — насамперед виступає як методологічна позиція побудови наукової теорії, а не просто судження. Незважаючи на те, що гегелівська логічна концепція будувалась на ідеалістичній основі, все-таки в цілому вона розвиває такі ідеї, які мають дійсне місце у теоретичному пізнанні.

Таким чином, за гегелівською логікою, сфера логічного є не що інше, як дослідження саморуху категорій, — цих загальних форм «діяльності взагалі». У русі логічного він розрізняє три етапи, які відтворюють епохи історичного розвитку мислення і які виступають також сторонами всякого даного логічно поняття. «Логічне, — писав Гегель, — за своєю формою має три сторони: а) абстрактну, або розсудкову, б) діалектичну, або негативнорозумову, в) спекулятивну, або позитивно розумову. Ці три

сторони не складають трьох частин логіки, а є моментами логічно реального, тобто всякого поняття або всякого істинного взагалі» [4, 131].

Розсудковий момент логічного характеризує форми мислення як такі, що перебувають у визначеності буття — цього першого ступеня розкриття ідеї. Особливістю цієї визначеності є те, що тут категорії розглядаються як ізольовані, розчленовані, кінцеві визначення ідеї, де перехід однієї форми (наприклад якості) в іншу (кількість) означає повне зникнення вихідної категорії. Іншими словами, відношенню категорій у визначеності буття не притаманна зворотність.

Логічним принципом розсудкового мислення є, на думку Гегеля, принцип абстрактної тотожності. Що стосується пізнання, — писав він, — то воно починає з того, що схоплює наявні предмети у їх визначених відмінностях... Мислення діє при цьому як розсудок, і його принципом в цій діяльності є тотожність, просте співвідношення з собою. Ця тотожність і є тим, що найближчим чином зумовлює у пізнанні перехід від одного визначення до іншого. Так, у математиці величина є тим визначенням, яке одне тільки зумовлює дальший рух думки. У геометрії, згідно з цим, порівнюють одну з однією фігури, виявляючи те, що в них тотожне. В інших галузях пізнання, наприклад у юриспруденції, рух нашої думки визначається насамперед тотожністю. Тут думка рухається від одного визначення до іншого, а цей умовивід є не що інше, як рух думки за принципом тотожності [4, 132].

Проте захоплення «розсудковою тотожністю», як зазначав Гегель, з необхідністю породжує догматизм, теоретичним виразом якого виступає загальна, формальна логіка. За Гегелем розсудковий момент логічного є тільки першим, наближеним виразом визначень ідеї. Більш конкретний і повний вираз її визначень здійснюється за допомогою розуму.

Але перехід від розсудкового моменту логічного до «позитивно-розумового» здійснюється, за Гегелем, не відразу, а через так звану «дотепну рефлексію» («негативно-розумовий», діалектичний момент).

Особливість «дотепної рефлексії» полягає в тому, що тут форми визначення ідеї виступають вже не як безвідносні і байдужі одна до одної, а як відмінні, різні, суперечливі. «Дотепна рефлексія, — зазначав Гегель, — полягає... у виявленні і висловлюванні суперечності. Хоча вона не виражає поняття речей і їх відношень, а має своїм матеріалом і змістом лише визначення уявлення, все ж вона приводить їх до такого співвідношення, яке містить у собі їх суперечність і дає тим самим їх поняттю світитись через це останнє» [3, 83]. Звідси випливає те, що на відміну від розсудку «дотепність» не виступає самостійним моментом логічного. Вона не визначає поняття, а є своєрідним перехідним ступенем від

нижчого, розсудкового моменту логічного, до вищого, розумового моменту.

Суть позитивної діяльності «дотепної рефлексії» зводиться Гегелем до того, що вона вказує лише на обмеженість «розсудкової тотожності», яка не йшла далі «нерухомої визначеності». «Дотепність», яка ґрунтується на принципі відмінності доводить розсудок до того, що останній «заплутується» у суперечностях, які він неспроможний вирішити за допомогою своїх засобів. А це свідчить про те, що повинна існувати більш досконала, ніж розсудкова, «епоха» логічного.

Такою виступає у «Логіці» Гегеля «спекулятивний, позитивно-розумовий» ступінь.

Коли ж діалектичність «дотепної рефлексії» перетворюється в самостійну діяльність мислення, тоді результати її «роботи» переростають в скептицизм, в «голе заперечення». Ця «діалектика» залишає за собою «дурну славу», тому що вона, на думку Гегеля, виступає взагалі як «зовнішнє мистецтво, яке самовільно вносить плутанину в певні поняття і створює в них лише видимість суперечності» [4, 135]. А це стверджувало розсудкові визначення як єдино правильні.

Таким чином, позитивна діяльність вказаної рефлексії, суть якої зводилась до виявлення суперечностей розсудкових визначень як необхідних, що вимагало більш досконалого ступеня у становленні логічного, звелася нанівець тим, що «дотепність» перетворилась в самостійне, зовнішнє, безвідносне, до розсудкових визначень, «розмірковування».

У цьому розумінні В. І. Ленін повністю підтримував Гегеля. Критикуючи бесплідність абсолютизації «дотепної рефлексії» він писав: «Не голе заперечення, не пусте заперечення, *не скептичне* заперечення, вагання, сумнів характерні та істотні в діалектиці, яка,— безперечно, має в собі елемент заперечення і до того ж як найважливіший свій елемент,— ні, а заперечення як момент зв'язку, як момент розвитку, з одержанням позитивного тобто без всяких вагань, без всякої еkleктики» [2, 209]. Характерною особливістю «позитивно-розумового» моменту є те, що тут діалектика не виступає як щось зовнішнє по відношенню до визначень розсудку, не є суб'єктивною грою, пустим, розмірковуванням, «у якому відсутній зміст».

Навпаки, розум неначе збуджує мертві, застигли, безвідносні визначення розсудку, рухає їх, де вони співвідносяться одне з одним, «просвічуються» одне в іншому. «Діалектика,— вказує Гегель,— є іманентний перехід одного визначення в інше, в якому виявляється що... визначення розсудку однобічні і обмежені, тобто містять заперечення самих себе» [4, 135].

У цьому моменті логічного принципи попередніх моментів — абстрактної, розсудкової тотожності і відмінності — синтезовані в єдиний, названий Гегелем принципом єдності (тотожності) про-

тилежностей. «Ми вимагаємо,— писав він,— тотожності при відмінності і відмінності при тотожності...

Філософія і, головним чином, спекулятивна логіка, вказує на нікчемність чистої розсудкової тотожності, що абстрагується від відмінності, хоча вона потім так само настоює на тому, що ми не повинні заспокоюватись на одній лише голій різниці, а повинні пізнавати внутрішню єдність всього сутнього» [4, 202].

Перехід від розсудку до розуму відповідає у «Науці логіки» поступальному рухові від визначень буття до визначень сутності.

Для категорій сутності характерним є не тільки переходи, але і взаємопереходи в одному і тому ж відношенні, завдяки чому відбувається постійне їх «хитання туди — сюди». Оскільки визначення сутності «світяться» одне в одному, постійно пронизуються одне одним, породжуючи неспокій, імпульси до руху, остільки Гегель називає їх «рефлексивними визначеннями».

«Точка зору сутності,— вказує він,— є точкою зору рефлексії. Ми вживаємо вираз «рефлексія» насамперед по відношенню до світла, оскільки воно в своєму прямолінійному русі зустрічає дзеркальну поверхню і відкидається нею назад. Ми, таким чином, маємо тут дещо подвійне: по-перше, дещо безпосереднє, і, по-друге, те ж саме як опосередковане або покладене. Те ж саме відбувається, коли ми рефлектуємо предмет, або (як ще кажуть) міркуємо про нього, оскільки саме тут предмет не визначається нами як безпосередній, а ми хочемо пізнати його як опосередкований» [4, 192].

Міркування над сутністю, оскільки вона є запереченням визначеності буття, переслідує роздвоювання на власне сутність та її буття. І хоч першим визначенням при міркуванні є визначення її як буття: сутність є, однак в даному разі буття вже виступає не як таке, а як буття чогось іншого,— сутності,— яка сама по собі, у своїй основі, відрізняється від визначеностей буття.

«У становленні буття — вказує Гегель,— лежить в основі визначеності буття, і вона є співвідношенням з іншим. Навпаки, рефлектуючий рух є інше як заперечення в собі, яке володіє буттям лише через співвідношення заперечення з собою. Або, інакше кажучи, тому що це співвідношення з собою є якраз вказане підлягання запереченню, то перед нами заперечення як заперечення, як щось таке, що має своє буття в своїй заперечуваності, має своє буття як видимість» [3, 23]. Сутність, «знімаючи» буття, зберігає його в собі. Але по відношенню до сутності, буття, для якого сутність є його основою, вже виступає не буттям, а видимістю сутності. Причому, оскільки видимість не є чимось зовнішньо іншим, то вона виступає також видимістю у сутності.

Отже, видимість є таким буттям, яке позбавлене сутності, але оскільки видимість є формою виразу сутності, то звідси — видимість є буття сутності.



Таке відношення між видимістю і сутністю Гегель називає відношенням діалектичної суперечності.

В. І. Ленін, аналізуючи цю частину «Науки логіки», вказував, що Гегель розглядає діалектику видимості і сутності як перенесену із самої дійсності. Ілюструє це він відомим прикладом з рікою, зокрема, відношенням піни на поверхні води до того, що є причиною її, тобто до глибинної течії: «...несуттєве, позірне, поверхове,— писав він, зокрема,— частіше зникає, не так «щільно» тримається, не так «міцно сидить», як «сутність»:... рух ріки — піна зверху і глибокі течії внизу. Але і піна є вираз сутності» [2, 116].

Оскільки відношення між сутністю і видимістю має характер діалектичної суперечності, то і основний методологічний принцип мислимості цього відношення є категорія «суперечність».

Проте осмислення суті суперечливого відношення здійснюється Гегелем не відразу, не одним актом думки. Цей процес розчленовується на декілька постулових стадій, які виступають в «Науці логіки» у вигляді послідовних рефлексивних визначень.

Основний методологічний прийом пізнання суперечливої єдності між сутністю і видимістю полягає в роздвоєнні цієї єдності на дві протилежні сторони. Гегелівський підхід був виключно високо оцінений В. І. Леніним. Маркс зазначав: «Найкраще у моїй книзі (мається на увазі «Капітал».— А. Т.) в першій же главі підкреслена особливість подвійного характеру праці, дивлячись по тому, чи виражається вона в споживній, чи міновій вартості. На цій теорії про подвійний характер праці базується все розуміння фактів» [1, 168].

Яким же чином Гегель здійснює пізнання роздвоєнних частин суперечності?

Перший акт міркування, на його думку, полягає в тому, що ми порівнюємо, отожднюємо сторони відношення (в даному випадку — сутність і видимість).

І дійсно, сутність є оскільки сутністю, оскільки існує те, через що вона проявляється такою, тобто видимість, і, навпаки, видимість є тому видимістю, що існує те, видимістю чого вона виступає.

Принципом мислимості такого відношення виступає у Гегеля категорія «абстрактної тотожності». Про те, що категорія «абстрактної тотожності» має дійсне застосування при побудові наукової системи знань, ми довідуємось, знайомлячись з цілим рядом праць.

Так, з великим успіхом використав цей принцип К. Маркс при аналізі товару з метою виявлення субстанції мінової вартості. Цей принцип з успіхом «працює» в класичній механіці та фізиці. За його допомогою можна оперувати вказаними науковими знаннями при визначенні статичності системи, виходячи з певних установок (заданих параметрів) тощо. Наприклад, якщо відомо

координатні параметри  $X^\circ$ ,  $Y^\circ$ , що характеризують систему в деякий момент  $t^\circ$ , то тоді можна однозначно передбачити, які значення  $X^\circ$ ,  $Y^\circ$  можна знайти, якщо їх визначати в який-небудь наступний момент часу.

Абстрактна тотожність повністю визначає діяльність «схематичних ідеалізацій» (Луї де Бройль) аналітичної механіки, діяльність якої полягає в тому, щоб встановлювати однозначність положення системи в кожний момент часу, при умові, якщо відомо набір параметрів та рівняння руху.

Але при більш глибокому розгляді виявляється, що встановлення тотожності між протилежними сторонами лише частково відображає відношення протилежностей і що таким же рівноцінним моментом у відношенні є момент відмінності, який виражає у відношенні протилежностей їх взаємовиключення.

Сутність є оскільки сутністю, оскільки вона не є видимість, і — навпаки.

Така взаємодія протилежностей являє собою суперечливе відношення, а логічною основою визначення цього відношення виступає категорія «зовнішньої відмінності».

За Гегелем, визначення суперечності як тотожності, а також відмінності, не розкривають суті її. «Вони (визначення.— А. Т.) різні,— вказує він,— рефлексовані у самих собі і співвідносяться з собою... тотожність не співвідносна з відмінністю, а відмінність не співвідносна з тотожністю, оскільки, таким чином, кожний із цих моментів співвіднесений лише з собою, вони не визначені по відношенню один до одного» [3, 50].

Оскільки вказані визначення співставляються, на думку Гегеля, «зовнішньо» і оскільки при цьому співставленні мають на увазі лише «вони, а не їх перехід», остільки форма мислення, за допомогою якої здійснюється подібне визначення суперечності, називається «зовнішньою рефлексією».

Суть же відношення суперечливої системи пізнається, за Гегелем, лише при допомозі так званої «визначальної рефлексії», або роздумуючого розуму — цієї форми дійсного мислення.

Гегель вказує, що «визначальна рефлексія» починає з розгляду раніш байдужих визначень як «вони суть в собі і для себе». Найменшого досвіду рефлексивного мислення досить для того, зазначав він, щоб виявити в одному визначенні його інше, і щоб довести, що «кожне з них є єдністю самого себе і свого іншого, кожне із них є цілим» [3, 51].

Сутність, таким чином, є і самою собою і своїм іншим (видимість), а видимість виступає як єдність власне видимості та її сутності. Принципом такого пізнання виступає в гегелівській логіці категорія «протилежність».

Але встановленням єдності попередніх визначень ще не закінчується пізнання суперечності. За допомогою категорії «протилежність» можна виявити «життєвість», «цілісність» відношення

сучеречності, однак сам «корінь» цієї «життєвості» поки що залишається не розкритим.

Гегель вказує, що у визначенні протилежності більш розвинена сторона єдності, тотожності протилежних (момент «для себе суцього»), тоді як суперечлива система включає у себе як рівноцінний першому і такий же необхідний момент «в собі суцього».

Цей момент, виражаючи самостійність сторін суперечності, вказує на «взаємовиключення» їх; а це, в свою чергу, створює «напруженість» системи, що приводить до пульсації і зміни форми існування самої системи.

Таким чином, якщо перший момент суперечливої системи виражає її «життєвість» через фіксування сталості у відношенні протилежностей, то другий момент вказує на те, що певна сталість існує завдяки тому, що їй властива відповідна мінливість.

У такому відношенні моментів повністю відображається суть відношення суперечності, а основним принципом мислимості цього відношення виступає у Гегеля категорія «суперечність».

«Отже,— підсумовує Гегель,— якщо перші визначення рефлексії, тотожності, відмінності і протипокладання (din Entgegensetzung), знайшли свій вираз в одному реченні, то тим більше те визначення, в яке вони переходять, як в свою істину, а саме суперечність, повинне бути охоплено і виражено в одному реченні: всі речі в самих собі суперечливі і саме смисл цього речення такий, що воно порівняно з іншими скоріш виражає істину і сутність речей» [3, 27—80].

Розкривши таким чином діалектику видимості і сутності Гегель і аналізує філософські категорії через послідовне застосування рефлексивних визначень.

Знайомство з цим мистецтвом мислення вказує на те, що Гегель залишається неперевершеним майстром у розумінні та володінні діалектичним методом.

Саме ця діалектична ритміка втілилась у багатьох фундаментальних наукових дослідженнях і зокрема у працях класиків марксизму. Так, Маркс, створюючи теорію капіталу, вважав, що принцип послідовного застосування рефлексивних визначень є одним із основних методологічних засобів.

Про те, як він використовує його, наприклад, при дослідженні суперечливої природи товару, свідчить хоча б таке висловлювання: «Простий факт, що товари ведуть подвійне існування як левний продукт, який свою мінову вартість ідеально утримує (приховано утримує) в своїй натуральній формі буття, і потім як маніфестуюча мінова вартість (гроші), в якій стерті всі зв'язки з натуральною формою буття продукту;— це подвійне відмінне існування повинне перейти у відмінність, у протилежність і у суперечність» [1, 65].

В статье делается попытка объяснить суть гегелевского учения о методе мыслимости противоречивой системы «логического» и в частности о месте принципа последовательного применения рефлексивных определений.

Согласно вполне справедливому пониманию Гегеля, всякому предмету познания всегда присуще противоречие, однако его противоречивая природа не раскрывается сразу. Логика его познания такова, что первоначально мышление раздвигает единое на противоположные части, а затем, только посредством последовательного применения категорий рефлексии — тождества, различия, противоположности, и наконец, противоречия, — в качестве основного методологического средства, открывается возможность осмысления противоречий сути мыслимого объекта. Разработка учения о рефлексии в «Науке логики» является одной из выдающихся заслуг Гегеля. Основным в этом учении есть выдвинутая им концепция об определяющем принципе диалектической логики, принципе тождества противоположностей (противоречия) как методологического средства теоретического мышления.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Marx K. Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie (Rohentwurf), Berlin, 1953.
2. Ленин В. И. Твори, т. 38.
3. Hegel. Wissenschaft der Logik, Zweite Buch, Verlag Philipp Reclam Jun., Leipzig.
4. Гегель Г. В. Сочинения, т. 1.
5. Ильенков Э. В. К истории вопроса о предмете логики как науки. Вопросы философии, 1966, № 1.

## ПРЕДМЕТ ФЕНОМЕНОЛОГІЇ Е. ГУССЕРЛЯ

Проблема людини, її неповторної суб'єктивності стала однією з головних у філософському житті сучасного буржуазного Заходу. Людська суб'єктивність є предметом дослідження феноменології (чи гуссерліанства), екзистенціалізму, неосхоластики; відносно цієї проблеми субординуються інші: проблема буття і смислу суцього, проблема науки. Звичайно, в цьому відбилися певні соціальні явища: обезсмыслювання людського буття в епоху імперіалізму, перемога Великої Жовтневої соціалістичної революції, яка здійснила радикальну (і не в голові, а в житті) переоцінку цінностей. Але не слід зменшувати і дієвості внутрішніх філософських суперечностей, що висунули проблему людини на передній план. І тут, насамперед, слід вказати на ті негативні наслідки, які випливали із позитивістського світогляду, пануючого в буржуазній філософії кінця XIX — початку XX ст. Позитивістський світогляд (емпіріокритики, неопозитивісти) заперечує кінець кінцем творчу активність людської свідомості, підпорядковуючи всю її діяльність зовнішнім причинним відношенням. Як реакція на позитивізм виникають філософські концепції, що ставлять в центр уваги творчу активність людини.

Одним з буржуазних філософів, що досліджував творче начало людської свідомості, був визначний німецький мислитель Едмунд Гуссерль (1859—1938), філософська концепція якого в наш час стала досить поширеною. Досить сказати, що з неї виходять такі сучасні буржуазні мислителі, як Шеллер, Хайдеггер, Сартр, Мерло-Понті та ін. Свою філософську систему Гуссерль називає феноменологією. Проблематика, яку вона вирішує, склалась історично, і мислитель йшов до неї поступово, змінюючи концепцію від однієї праці до іншої.

Наприкінці XIX ст. досить актуальною була проблема розмежування психології і філософії, зокрема логіки. У першій своїй праці «Філософія арифметики» (1891) Гуссерль виступає як психологіст, тобто виводить закони мислення, логіки з психології.

Однак вже у 1900 р. виходить перший том його «Логічних досліджень», в якому філософ дав блискучу і глибоко аргументовану критику психологізму. Проте, точка зору чисто логічних ідей, «істини в собі» (дуже близька до платонівського ідеалізму), не задовольняла Гуссерля. Вже у другому томі «Логічних досліджень» і головним чином у «Ідеях до чистої феноменології» (1913) він обґрунтовує логіку на базі нового непсихологічного вчення про свідомість, яке він назвав феноменологією. Феноменологія знаменувала собою перехід мислителя від проблеми об'єкту (хай у вигляді логічних ідей) до проблеми суб'єкту — людської свідомості. Цей поворот часто порівнюють з «коперніканським переворотом» Канта. І слід сказати, що аналогія тут не тільки формальна, а й, так би мовити, матеріальна. Вплив Канта і кантіанців на Гуссерля безперечний, і не дивно, що деякі дослідники вважають його послідовником Канта.

За твердженням Гуссерля, феноменологія повинна бути суворо доказовою наукою, яка нічого не бере на віру, попередньо не дослідивши. Предметом її є «буття» (Sein) і «смысл», сенс (Sinn) «сущого», існуючого (Seiende). Проблема буття дуже популярна в сучасній західній філософській літературі (особливо в екзистенціалізмі і неосхоластиці). Характерні самі назви творів: М. Хайдеггер «Буття і час», Е. Фінк «Буття, істина, світ», Ж.—П. Сартр «Буття і ніщо», Г. Конрад-Мартіус «Буття», В. Гюєрес «Буття і рефлексія». Однак це не те «буття», яке бере свою філософську традицію ще з грецької філософії, до якого можна застосувати визначення: об'єктивне, безконечне і т. д. «Буття» в даному випадку (як ми це побачимо на прикладі Гуссерля) розглядається як корелят «Я», людської свідомості, як те, що не існує поза відношенням «Я» — предмет». «Головною таємницею для Гуссерля було не буття само по собі, а той факт, що в цьому світі існує така річ як буття, яке усвідомлює своє власне буття і буття інших» [9, 87]. Звичайно, такі місткі поняття, як «буття», «існуюче» не піддаються простій дефініції, але у характері їх трактування якраз повною мірою і відображається школа, до якої належить той чи інший мислитель. «Існуюче» за Гуссерлем, це все те, що я «маю на увазі» («meinen»), про що я суджу, мрію, фантазую і т. д.. Це і людина, і камінь, і гілка дерева, яку я сприймаю, і русалка, і бог. Визначальна характеристика існуючого, отже, зводиться до того, що воно «мається на увазі».

Існуюче, предмет, який би не був суб'єктивно повернений, не відносився б до свідомості, є абсурд, суперечність, твердить Гуссерль. Оскільки існуюче звернене до суб'єкта, то і його буття і смысл мають зрештою *суб'єктивну основу*. Тому не дивно, що феноменологія зводиться до вчення про «конститування» (konstituieren) «буття» і «смыслу» предметів, існуючого.

Це, звичайно, свідчить про суб'єктивно-ідеалістичний характер феноменології. Однак слід підкреслити той реальний момент

у відношенні суб'єкту (людини) і об'єкту (природи) який абсолютизує феноменологія. Людина активно відноситься до світу. За висловом К. Маркса, вона живе в «олюдненому світі», тобто в світі, створеному її працею. У своїй діяльності людина виділяє ряд предметів, яких немає в природі в «чистому» вигляді (навіть свійські тварини, створені людиною), надає їм певного соціального значення, яке може зовсім не впливати з природних властивостей цих предметів. Золото, наприклад, за своєю природою не міра вартості. «Буття» і «значення» його як міри вартості зумовлені включенням його в певні суспільні відносини. Суспільство, отже, «конститує» соціальне буття і значення предметів. Гуссерль абсолютизує це явище і проробляє звичайну для ідеаліста містифікацію стану речей. В феноменології трансцендентальна свідомість виступає як абсолют, що конститує «буття» і «смысл» світу і предметів тощо. Власне матеріальне буття предметів, їх внутрішня логіка не беруться до уваги.

Хід думок Гуссерля, який привів його до «конституювання» предметів рельєфно вимальовується у так званій теорії *феноменологічної редукції*, основні етапи якої ми коротко викладемо.

У буденному житті людина вірить у існування світу, речей, інших людей. Більше того, людська діяльність не мала б ніякого смислу, коли б не існував світ. Цю віру в існування світу Гуссерль називає «природною» (звичайною) *установкою* (natürliche Einstellung). У основі її лежить неусвідомлена теза, за якою значення «буття» вважається відомим. Дійсно, стверджуючи буття дерева, чи небуття русалки, ми спираємось на певне розуміння «буття», інакше ми не могли б приписувати його предметам. На цій «природній установці» базується і наука, яка приймає за очевидне існування предмета дослідження, тобто, буття існуючого. Досліджуючи останнє, вона лишає поза увагою, чому воно є, що значить це «є», яке наука так недбало і довірливо використовує у кожному судженні типу *A* є *B*. Спроба пояснити буття існуючого за допомогою причинних відношень веде до дурної безконечності, у якій губиться таємниця буття. Наука, отже, діє у сфері існуючого, сліпо довіряючи буттю. Такий погляд на буття цілком поділявся і дофеноменологічною філософією. Чи ж справді буття заслуговує такого довір'я? Гуссерль твердить: буття, яке було самоочевидним, зрозумілим («близьким», як говорять екзистенціалісти), виявилось глибокою таємницею.

Розкрити цю таємницю ставить собі за мету феноменологія. «Феноменологія є не що інше, як тлумачення розуміння буття» [4, 49]. «Питання про світ і про буття існуючого.. стало вихідним пунктом феноменологічних питань» [5, 195]. Оскільки предмет, існуюче Гуссерль розглядає в його оберненості до суб'єкта, свідомості, «Я», остільки *суб'єктивність стає критерієм буття* того чи іншого існуючого. З усіх актів свідомості (судження, фан-

тазування, сприймання тощо), які свідчать нам про буття існуючого, ми схильні найбільше довіряти лише *сприйманню*, яке є безпосереднім досвідом існуючого. Проте не всяке сприймання може стверджувати буття, а тільки те, в якому предмет дано в оригіналі, «власною персоною», «очевидно». *Очевидність* є фундаментальним принципом феноменології, вона — критерій абсолютної достовірності знання. Однак, за Гуссерлем, очевидність, з якою нам дані просторові речі, ніколи не може бути повною і ось чому: предмет у сприйманні адекватно даний тільки з однієї сторони. Інші ж сторони дані у перспективному викривленні, або ж домальовуються фантазією. А це може завжди призвести до помилки (сприймаючи дім з однієї сторони, ми могли б, наприклад, макет дому прийняти за дім). Відштовхуючись звідси, Гуссерль робить висновок, що ми завжди маємо право сумніватись у існуванні просторового світу. Така можливість закладена в самому характері його свідка — в сприйманні. І тому філософія, яка прагне бути суворо доказовою наукою, що починає з аподиктично вірогідного знання, не може зупинитись на констатації буття зовнішніх речей. Іншими словами, Гуссерль відмовляє у істині філософії, яка бере своїм принципом і початком існування предметного світу. На перший погляд, думки Гуссерля цілком логічні: з обмеженості сприймання здавалось би дійсно впливає висновок, який ставить під сумнів матеріалістичну філософію. Однак не слід забувати, що цей висновок заснований на ідеалістичній інтерпретації буття та існуючого.

Сприймання як свідчення буття предмета, за Гуссерлем, яким би очевидним воно не було, залишається некритичним, бо воно стверджує буття предмета, не дослідивши, що таке буття взагалі. Для того, щоб дослідити буття (до речі, буття, за Гуссерлем, властиве як реальним, так і ідеальним предметам, сутностям), нам необхідно звільнитися від тверджень буття, бо визнання буття будь-якого предмета завжди передбачає тезу існування світу (тобто розуміння, що таке буття). Всі твердження буття підлягають *εποχή* (грецьке затримка, зупинка. — Є. П.). Що ж означає цей прийом?

Гуссерль вважає, що це не софістичне заперечення світу, навіть не сумнів у його існуванні, бо сумнів і заперечення уже передбачають певну концепцію буття. *εποχή* означає просто «неприйняття до уваги». Ми утримуємось від усяких тверджень про буття, тому що вони недостатньо зумовлені, некритичні. *εποχή* підлягають і наука, і філософія, ми відмовляємо їм у довірі, поки не досліджена теза, на якій вони ґрунтуються.

Феноменологія повинна починатись без усяких передумов, не приймаючи на віру жодного твердження. Але за допомогою *εποχή* ми тільки позбулись упередженого погляду на буття, сама ж істина буття залишається ще не розкритою. Для досягнення абсолютно вірогідної очевидності, для розкриття таємниці



«конституювання» «сміслу» і «буття» сущого необхідно здійснити *феноменологічну редукцію*. Вчення про феноменологічну (чи трансцендентальну) редукцію знаменувало нову фазу у розвитку феноменології, фазу трансцендентального ідеалізму (вперше викладеного у «Ідеях до чистої феноменології»). Редукція означає радикальну зміну спрямованості уваги. Якщо в природній установці ми, сприймаючи предмети чи оперуючи математичними числами, всю увагу заповнюємо об'єктом, то редукція «бере в дужки» будь-який об'єкт, як матеріальний, так і ідеальний. Від об'єкта мислення ми здійснюємо перехід до свідомості, яка його мислить. Таким чином, ми звільняємо акти свідомості від усього *трансцендентного* їм. Поле трансцендентальної свідомості, отриманої таким способом, досліджується методом *рефлексії*, тобто спрямуванням акту свідомості на саму ж свідомість, що судить, сприймає, фантазує. Переживання, акти свідомості, які стали перед рефлексивним зором, є не що інше як *феномени* — предмети дослідження феноменології.

У філософії Гуссерля феномену відводиться провідна роль. Поняття це застосовується для означення явищ свідомості (радість, фантазія, уява, судження тощо). Гуссерль виділяє такі характерні особливості феномену:

а) у «феномені» зафіксовано своєрідність суб'єктивності на протигагу об'єктивно існуючим речам. Кількісні методи дослідження, якими користується наука при вивченні зовнішнього світу, втрачають свою силу щодо феноменів. Радість чи уяву не можна суворо кількісно градувати;

б) феномен суто індивідуальний і неповторний (не може бути двох однакових сприймань одного і того ж предмета), в той же час речі просторового світу одноманітні, повторюються. Феномен, отже, на відміну від речей зовнішнього світу не підлягає причинним відношенням, бо ці відношення передбачають повторюваність;

в) феномен «схоплюється» рефлексивно у своєрідному спрямуванні уваги на саму свідомість;

г) ця своєрідність феноменів обумовлює і своєрідний метод дослідження їх. Таким методом, за Гуссерлем, виступає інтуїтивна дескрипція;

д) порівняно з предметами просторового світу характерною особливістю феноменів є відмінний спосіб даності їх в сприйманні. Феноменам «принципово властиве сприймання у іманентному сприйнятті, сутності ж просторових речей це не властиве» [6, 76]. Речі дані опосередковано, у відтінках (через явища) і твердженню буття цих речей завжди притаманний сумнів. Феномени ж відкриваються у внутрішній рефлексії безпосередньо, без відтінків і з аподиктичною вірогідністю. Справді, я можу сумніватись в предметі, даному в сприйманні, але аж ніяк не можу мати сумнів відносно сприймання як акту свідомості; во-

но — ось, безпосередньо. Сприймання як акт свідомості — це «*cogito*», а в ньому, як це було доказано ще Декартом, не можна сумніватись. Феномени, отже, дані в аподиктичній очевидності. Аподиктична очевидність означає не просто очевидність буття даних у ній речей, вона показує «одночасно у критичній рефлексії немислимість небуття їх.. виключає наперед всякий можливий сумнів як безпредметний» [7, 56]. Для повсякденного життя з його релятивними цілями достатньо релятивної очевидності. Феноменологія ж як перша наука, наука вільна від передумов повинна починати з аподиктичної очевидності, якою отже є декартовське «*ego cogito*». Феномени, що відкриті нам рефлексивно, тільки на перший погляд здаються простими. Їм, як актам свідомості, притаманна така суттєва риса, як *інтенціональність* свідомості завжди є «свідомістю про...» (*Bewußtsein von...*). Феномен, як акт свідомості, внутрішньо включає (інтендує) предмет. Аналіз інтенціональності (інтенціональний аналіз) якраз і розкриває, яким чином свідомість «конститує» буття і смисл предметів існуючого.

У вченні про феномени Гуссерль порушив, на наш погляд, досить суттєву проблему — проблему ролі очевидності у пізнанні. Феноменологія вперше у філософії почала аналітично досліджувати очевидність. І в цьому безперечна заслуга Гуссерля. Наприклад, очевидність феномена уяви зовсім інша, порівняно з очевидністю сприймання. Очевидність феномена уяви, фантазії не дає підстави стверджувати чуттєве буття предмету. Аналіз актів свідомості як феноменів у цьому плані гідний уваги, адже на них, зрештою, базується наука.

Критичний аналіз теорії свідомості Гуссерля, заснований на принципах марксистської філософії дає повну підставу стверджувати, що перед нами одна з суб'єктивно-ідеалістичних теорій, які так чи інакше містифікують істину. І справа не тільки в тому, що свідомість «конститує» буття існуючого.

Марксизм також підкреслює творчу активність людської свідомості, досить послатись на перший тезис К. Маркса про Фейєрбаха.

Ідеалізм феноменології Гуссерля і в тому, що цей творчий характер свідомості не пояснюється в ній. У такому разі активність свідомості виступає як щось містичне, природжене. І дійсно, за найкраще Гуссерль вважає просто постулювати: свідомість є завжди «свідомістю про...» А чому вона така, відповіді не дає. Гуссерль зумів побачити обмеженість психологізму, психологістичної інтерпретації свідомості. Але його концепція трансцендентальної свідомості, хоча і схоплює деякі риси суспільної свідомості, в цілому залишає поза увагою історичний, практичний за своєю суттю процес формування свідомості, який один лише здатний розкрити таємницю її активності, «конституювання» нею буття і смислу існуючого.

Гуссерль не зрозумів, що в кожному акті конституювання в акумульованому вигляді існує вся історія людства, що «конституювання» предметів у свідомості — це наслідок практичного перстворення матеріальних предметів.

В основі феноменології індивідуальної свідомості лежить «феноменологія духу», — ось чого не міг збагнути Гуссерль, і це залишається таємницею і для сучасних феноменологів та екзистенціалістів.

Марксистський аналіз феноменології Гуссерля, розкриваючи обмеженість її вихідних принципів, не відкидає певних позитивних моментів цієї філософської системи (зокрема, критика психологізму, вчення про очевидність, інтенціональність свідомості), які гідні критичного дослідження.

Однак наукове вирішення цих проблем неможливе на базі суб'єктивного ідеалізму. Тільки діалектичний матеріалізм здатний подолати труднощі, вирішення яких не під силу буржуазній філософії.

### Краткое содержание

Предметом исследования феноменологии Э. Гуссерля является сознание. Отбросив психологистическую концепцию сознания, Гуссерль выдвинул теорию так называемого трансцендентального сознания, которое открывается своеобразным методологическим приемом — феноменологической редукцией. Последняя исключает веру в мир и осуществляет поворот взора от предметов мира к самому сознанию, которое «мнит» эти предметы. Сущее, предметы исследуются феноменологией лишь постольку, поскольку они содержатся в соответствующих актах сознания, т. е. выступают в качестве коррелятов сознания. Бытие (Sein) и смысл (Sinn) сущего (Seiende) констатируются сознанием.

Исследование активного творческого характера человеческого сознания составляет несомненную заслугу Гуссерля, но исследование это осуществляется с позиций субъективного идеализма, поскольку сознание в феноменологии рассматривается в качестве абсолютного исходного начала, в котором коренятся другие виды бытия.

В статье утверждается, что, хотя идеалисты могут поднять ряд интересных проблем, принципиально решить их на почве идеализма невозможно.

### ЛІТЕРАТУРА

1. Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956.
2. Какабадзе З. Проблема «экзистенционального кризиса» и трансцендентальная феноменология Эдмунда Гуссерля. Тбилиси, 1966.
3. Гуссерль Э. Философия как строгая наука. «Логос», кн. 1, 1911.
4. Brand G. Welt, Ich und Zeit. Nach unveröffentlichten Manuskripten E. Husserls. Haag, 1955.
5. Diemer A. Edmund Husserl. Mansheim am Glan, 1956.
6. Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Halle, 1913.
7. Husserl E. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. Haag, 1950.
8. Husserl und das Denken der Neuzeit. Den Haag, 1959.
9. Spiegelberg H. Phenomenological Movement. vol. 1, 2. The Hague, 1960.

## КРИТИКА ІДЕАЛІСТИЧНОГО РОЗУМІННЯ Ф. ФРАНКОМ ЛОГІЧНОЇ ФУНКЦІЇ КАТЕГОРІЇ ПРИЧИННОСТІ

Ф. Франк є відомим сучасним філософом-ідеалістом неопозитивістського напрямку. В основному він спеціалізується на філософських питаннях сучасної науки. У зв'язку з цим Ф. Франк розглядає і принцип причинності, його логічну і пізнавальну цінність для наукових знань.

У книзі «Філософія науки» Ф. Франк, з одного боку, категорію причини розуміє в юмівському ллані, тобто як результат нашої звички і віри в те, що після *A* завжди настає *B*, з другого — розглядає причинність з точки зору її пізнавальної і логічної функції.

Ми зупинимося на другому боці даної проблеми. Ф. Франк намагається дослідити логічну функцію категорії причинності на найрізноманітніших рівнях пізнання і приходять до висновку: причинність — лише окремий принцип в утворенні самої дійсності, тобто принцип комбінації і побудови наших понять, уявлень і сприйняття, з яких будується дійсність і її закони.

Саме в такому розумінні принцип причинності «працює» тільки в звичайному мисленні. У наукових же знаннях він стає незручним, неекономним через свою складність і непевність. Торкаючись питання про те, що наука має на меті одержати ту чи іншу систему законів, Ф. Франк пише: «Якщо почати дослідження цього, то швидко виявляється, що дуже важко знайти для закону причинності його справжнє місце серед принципів науки» [4, 397—398].

Таке розуміння принципу причинності поширене серед позитивістів. Про це багато говорить в працях махістів. Так, зокрема, ставить питання про причинність Б. Рассел у працях «Містицизм і логіка» [4, 394], «Людське пізнання...» [3, 486] тощо.

В працях же Ф. Франка нас цікавить насамперед наведена ним своєрідна аргументація для доказу розглядуваного питання. Вона подекуди виступає загальним методом доказу позитивістами неспроможності категорії причинності як принципу пі-

знання взагалі, логіки зокрема. Тому необхідно все це критично проаналізувати.

Насамперед Ф. Франк заявляє, що принцип причинності непридатний у науці тому, що він завжди веде у пізнанні до тавтологічності, до замороженого кола. Як принцип пізнання і логіки він не визначає наперед можливостей одержання з вихідної думки у виводному судженні нової інформації.

Для доказу цього положення, по-перше, береться неправильне визначення причинності. Останню розуміють на рівні механістичного детермінізму, де причина і наслідок розглядаються як щось зовнішнє одне відносно другого, або як ряд станів одного і того ж предмета. По-друге, причинність вкладається у рамки лише аналітичного, а не синтетичного відношення між двома явищами. По-третє, все це інтерпретується по-ідеалістичному, тому причинний закон зводиться лише до логічного засобу встановлення послідовності ряду з хаотичної суми уявлень і сприйнять.

Таке невірне вихідне посилання відносно принципу причинності береться неопозитивістами за основу доказу того, що даний принцип вже неспроможний на вищих щаблях науки. Якщо у повсякденній мові між причиною і наслідком ще намічається якась відмінність, то у науковій мові ця відмінність нібито стирається. І ми, по суті, вже не знаємо, що є причиною, а що дією. Тому в науці від принципу причинності, проголошують неопозитивісти, ми повинні перейти до принципу функціональних залежностей, де допускається взаємозалежність і перестановка місцями аргумента і функції.

Більше того, Ф. Франк намагається довести, що принцип причинності не дає ніяких знань не тільки в науці, але й у повсякденній мові, якщо цей принцип проаналізувати з наукової точки зору. Припустимо, говорить Ф. Франк, трапилася автомобільна катастрофа. З точки зору повсякденної мови, можна передбачити, що причиною даного випадку є або «темінь», або «недбалість шофера», або «недбалість пішохода, який постраждав», або «чутки про небезпеку війни» і т. д. Все це окремі причини єдиної причини. Але таких окремих причин може бути нескінченна кількість. В результаті до числа окремих причин повинен включатися весь Всесвіт, як причина даного випадку. Тоді сюди включається і той випадок, причину якого ми шукаємо. А це означає, що ми визначаємо те саме через те саме, тобто маємо тавтологію в наших розсудах.

Якщо причинно-наслідкові відношення між  $A$  і  $B$  виразити формулою  $B$  існує тому, що існує  $A$ , то, на думку неопозитивістів, повернення стану  $A$  для появи стану  $B$  можливе тільки тоді, коли білліони і білліони перемінних наберуть свого початкового значення [4, 407]. Це не може бути перевірено будь-яким спостереженням. Отже, ми неспроможні встановити правильність дії принципу причинності ані в науці, ані в повсякденній мові.

Неопозитивісти припускають і таке: «Якщо ми хочемо позбавитись перетворення загального принципу причинності у тавтологію, то ми повинні сформулювати його таким чином: якщо ввести невелику кількість динамічних перемінних, то можна бути певним, що при поверненні цієї невеликої кількості перемінних до їх початкових значень, відбудеться і повернення *B*, яке наступило в перший раз» [4, 412—413].

Але обмежена кількість динамічних перемінних для визначення повернення *A* як причини до колишнього стану, на думку Ф. Франка, робить принцип причинності непевним, не однозначним, хоч він на цей раз і матиме фактичний зміст. Таким чином тут, як вважають неопозитивісти, виникає нерозв'язувана суперечність: «Або зробити принцип причинності точним і тавтологічним, або зробити його непевним і фактичним» [4, 413].

Оцінка принципу причинності неопозитивістами побудована в формі деструктивної ділеми, де у висновку заперечуються як неспроможні ті випадки, про які йшла мова в посиланнях. До такого висновку, по суті, і прийшли неопозитивісти відносно принципу причинності.

Немає сумніву, що гносеологічна і логічна суть принципу причинності дуже складна і багатогранна. Вона весь час розвивається, змінюється в міру розвитку наукових знань. Саме на цьому і спекулюють неопозитивісти.

Насамперед відзначимо, що для доказу наукової неспроможності принципу причинності неопозитивісти беруть абсолютно невірне визначення самої причинності. Коли ми говоримо про причинно-наслідкові зв'язки, то під причиною розуміють насправді не нескінченну множість «з динамічних даних» або нескінченну множість явищ, тобто весь Всесвіт, як вважають неопозитивісти, а кінцевий комплекс явищ. Це доведено всією практикою людини в його матеріальній і духовній діяльності.

При розгляді причинних зв'язків ставиться завдання пізнати суть окремих явищ. Але «щоб зрозуміти окремі явища, ми повинні вирвати їх із загального зв'язку і розглядати їх ізольовано, а в такому разі мінливі рухи виступають перед нами — один як причина, другий як дія» [1, 166].

Такий підхід до розуміння причинності, тобто розгляд категорії причинності, як категорії, в якій відображаються окремі явища об'єктивної дійсності, а не весь Всесвіт, взятий разом, принципово зберігся і в сучасній науці, зокрема в квантовій механіці. Інакше принцип причинності втрачає свою наукову і логічну цінність і перетворюється в пусту тавтологію. В даному випадку ми і одержуємо регрес і безконечність. Але в дійсності завжди має місце переривання цієї безконечності, в якій причинно-наслідкові відношення являють собою ланки одного ланцюга. До речі, таку рису має і сама логічна структура процесу пізнання.

Щоб здійснився процес пізнання за логічною формулою «*A*

існує тому, що існує *B*», остання повинна мати конечний, а не безконечний характер. Адже можна поставити питання: А чому існує *B*? Відповідь — тому, що існує *C*. А чому існує *C*? — і т. д. Такий регрес в безконечність в дійсності щодо причинних зв'язків несправедливий. Але це недопустимо і в процесі пізнання.

Для одержання певної системи понять і суджень як логічних дій, беруть вихідні положення (аксіоми, принципи, закони, поняття як дані, що не потребують свого доказу. Саме вони і є переривом регресу в безконечність, що являє собою найхарактернішу рису процесу пізнання. І ця риса структурно, зрештою, визначена наперед відповідною структурною рисою практичної діяльності людини і самою дійсністю.

Таким чином, за своєю суттю причинні зв'язки і відповідний їм принцип пізнання і логіки передбачають кінцеві, а не безконечні структури. Тому неопозитивісти говорять про щось цілком інше, розглядаючи принцип причинності. Вони наповняють його таким змістом і об'ємом, якого він не має.

Розглянемо тепер друге припущення неопозитивістів відносно принципу причинності, коли розглядається як обмежене (кінцеве) число динамічних даних. Як вже говорилося, у таких випадках, за неопозитивістами, принцип причинності набуває непевного характеру, а отже і втрачає будь-яке пізнавальне і логічне значення. Чи так це?

Справді, причина обумовлена кінцевим числом динамічних перемінних. Це її характерна риса. Але звідси вона не набирає якоїсь розпливчатості, непевного характеру. Не має цих властивостей і відповідний принцип пізнання.

Насамперед відзначимо, що причини відносно даної дії бувають головні і неголовні. А останні скоріше виступають умовою дії даної причини. Тому ці умови ніби знімаються і фокусуються головною причиною. І тут вже здійснюється перехід з безконечного в кінчене.

Неопозитивісти ж не поділяють причини на головні і неголовні (умова). Звідси і виникає у них плутанина у розумінні пізнавальної і логічної суті принципу причинності.

Далі. Неопозитивісти вважають, що причинно-наслідкові відношення мають лише однозначний характер. Де ця однозначність відсутня, там нібито нема і причинних відносин. Такі явища, наприклад, мають місце в макросвіті і особливо в мікросвіті.

У дійсності ж причинно-наслідкові відносини мають різні форми. За наших часів квантова механіка, кібернетика тощо, науки користуються поняттям «вірогіднісна причинність». У цих випадках зв'язок між причиною і наслідком є не однозначним, а багатозначним. Але це не має нічого спільного з неопозитивістським розумінням принципу причинності, як невизначеного.

Якщо у сучасній науці поняття (і відповідний принцип) «вірогіднісна причинність» мають велике пізнавальне і логічне зна-

чення, то у неопозитивістів з непевності принципу причинності виводиться наслідок про неспроможність цього принципу в науковому і логічному відношеннях.

Слабкість і неспроможність доказу неопозитивістами невідзначеності принципу причинності, коли він обмежується конкретними динамічними даними, полягає ще й в тому, що вони намагаються цю проблему розв'язати чисто логічними засобами, в той час як це питання виходить за сферу логіки в практику. «*Завдяки цьому, завдяки діяльності людини і обґрунтовується уявлення причинності, уявлення про те, що один рух сама причина іншого*» [1, 182].

Критика ідеалістичного розуміння логічної функції категорії причинності буде неповною, якщо не розглянути питання про те, як ідеалісти співвідносять категорію причинності з індуктивними висновками. У даному питанні найбільш повно розкриваються розуміння ідеалістами суті причинності, їх методи доказу неспроможності у пізнанні і логіці відповідного принципу.

Найбільш повно це питання представлено у праці Ф. Франка «Філософія науки», де доводиться неспроможність принципу причинності в науці і логіці шляхом отождивання його з індукцією. Торкаючись, наприклад, різних способів встановлення загальних законів природи за допомогою індукції і інтуїції, Ф. Франк пише: «Ми бачимо, що закон індукції в основному говорить те саме, що і закон причинності» [4, 469]. А оскільки індукція, за Ф. Франком, не має ніякого відношення до логіки мислення і наукових знань, а характеризує лише психологію людини, то ці особливості індукції ніби властиві і принципу причинності, оскільки він співпадає з першою.

Як же Ф. Франк доводить тотожність принципу причинності і індукції?

Насамперед, Ф. Франк намагається звести індукцію лише до індукції через простий перелік. Потім аналізує таку індукцію і принцип причинності за їх логічною структурою.

Індукція в такому випадку розглядається як умовивід, де посилення являють собою наслідки, що повторюються (дії), а самий висновок з цих наслідків, тобто індуктивний висновок — як причинний Закон. Іншими словами, відношення у індукції між посиленнями і висновком є відношенням між наслідками (діями) і причиною.

Більше того, Ф. Франк, погоджуючись в даному питанні з Юмом, заявляє, що причинний закон співпадає з індуктивним висновком і разом з тим утворюється індукцією. Наслідок і посилення дають нам спостереження, яке, по суті, є спостереженням наших відчуттів, сприйняття, уявлень. Через індукцію саме з них і утворюється причинний Закон [4, 423].

Здійснивши такі логічні операції з законом причинності, Ф. Франк намагається довести його неспроможність у пізнанні,



виходячи з доказу неспроможності в наукових знаннях індукції.

Насамперед Ф. Франк вказує на те, що індуктивні умовиводи логічно суперечливі. По-перше, вони мають характер однозначності, тобто предикат судження однозначно, як посилення переноситься на місце предиката судження як висновок. По-друге, індукція може логічно функціонувати тоді, коли її посилення являють собою неповні цикли. А це означає, що в індукції не може існувати однозначного характеру між посиленнями і висновком. Звідси логічна суперечність.

На нижчих щаблях науки ця суперечність не проявляє себе у такій яскраво вираженій формі. На вищих же щаблях науки, де індукція відривається від своєї безпосередньої бази — спостереження, досвіду — ця суперечність загострюється. І зрештою вона руйнує індукцію як вид умовиводу. А звідси на вищих щаблях науки нібито разом з індукцією принцип причинності руйнується і замінюється чисто логічними операціями.

Виходячи з такого розуміння принципу причинності і індукції, неопозитивісти намагаються довести, що у атомній фізиці принцип причинності повинен бути замінений принципом додатковості Н. Бора.

Нарешті, неопозитивісти роблять і такий висновок: по-перше, індукція і принцип причинності є засобами одержання загальних принципів. По-друге, сам спосіб одержання їх виходить за межі науки. Все це, заявляє Ф. Франк, «відіграло б роль тільки в тому випадку, коли б нам потрібно було дати соціологічний або психологічний аналіз науки» [4, 111].

Таким чином, неопозитивісти намагаються нібито всебічно довести наукову неспроможність принципу причинності і індукції. Але це тільки видимість доказу.

Насамперед, цілком невірним є їх твердження про те, що для науки байдуже, як одержуються загальні принципи. Якщо з цим погодитися, то це означало б, що треба взагалі відкинути теорію пізнання, як щось ненаукове і зайве, оскільки за самою суттю даної науки необхідно ставити питання про походження загальних принципів. Це означає, навіть, що та чи інша наука в неопозитивістському розумінні не вимагає методології, філософського осмислювання її основних положень, принципів. А це суперечить всій практиці особливо сучасних наукових теорій, зокрема квантової механіки.

Звідси не можна погодитися з Ф. Франком, що спосіб утворення загальних принципів є проблемою соціології і психології. Утворення загальних принципів є гносеологічною проблемою. І тут не можна відійти від постановки основного питання філософії, як це намагається зробити Ф. Франк. А оскільки це так, то і принцип причинності і індукції є не соціологічним і психологічним принципом, а гносеологічним, тобто, логічним. А звід-

си впливає, що ці принципи мають пізнавальне і логічне значення на всіх поверхах науки.

Невірним є у Ф. Франка і саме розуміння ним співвідношення між принципом причинності та індукції. Вірно, вони структурно багато в чому співпадають. Але це є не що інше, як структурне співпадіння між гносеологічною основою (якою є причинність) і наслідком цієї основи (якою є індукція).

Якщо не враховувати такого зв'язку між причинністю і індукцією, то неможливо зрозуміти їх деякого структурного співпадіння. У даному випадку Ф. Франк бере принцип причинності і індукції як дані, як наслідок чогось, і аналізує їх структуру. А цього для наукового аналізу занадто мало.

Більше того, сама структура принципу причинності і індукції аналізується лише з точки зору їх зручності, економії при комбінації наших відчуттів і опису, а не пояснення їх. Оскільки в принципі причинності і індукції передбачається постановка питання «чому» і відповідь на нього, то вони, за Франком, не економні, не прості, а складні. Тому ці принципи відкидаються в наукових знаннях, бо «наука не відповідає на питання «чому», вона відповідає тільки на питання, які стосуються того, що відбувається, а не чому відбувається» [4, 84].

Звичайно, в такій спрощеній схемі, що представляє наукові знання, принципи причинності і індукції не мають місця. Але в справді наукових знаннях, які не є мертвими, а весь час розвиваються, вдосконалюються, змінюються, принципи причинності та індукції є невід'ємними елементами. Вони тут органічно виступають логічним засобом утворення загальних положень і основних понять, таких важливих і необхідних в будь-якому науковому знанні.

## Краткое содержание

В статье критикуется идеалистическое понимание неопозитивистом Ф. Франком познавательной и логической функции категории причинности, который пытается доказать положение о том, что принцип причинности не имеет места в науке.

В результате анализа аргументации Ф. Франка устанавливается ее слабость и несостоятельность.

Автор показывает, что в решении вопроса о познавательной и логической функции принципа причинности необходимо исходить не только из точки зрения чистой логики, но и гносеологии, где особое внимание следует уделить такой категории, как «практика».

## ЛІТЕРАТУРА

1. Енгельс Ф. Діалектика природи, К., 1956.
2. Бергсон А. Собрание сочинений в 5-ти томах, т. 4, СПб., 1914.
3. Рассел Б. Человеческое познание. М., 1959.
4. Франк Ф. Философия науки. М., 1961.

## ФІЛОСОФСЬКІ КАТЕГОРІЇ «ВНУТРІШНЄ» І «ЗОВНІШНЄ»

Сучасна природничонаукова картина світу характеризується видатними відкриттями у пізнанні матерії, складних взаємодій у світі молекул, атомів та внутріатомних структур, матеріальних основ життя, все дальшим проникненням у космічний простір тощо. Відоме положення Ф. Енгельса, що «уся доступна нам природа утворює деяку систему, деякий сукупний зв'язок тіл» [1, 367], у сучасному природознавстві знаходить все більше доказів, стаючи дійсною філософською основою системного підходу до пізнання матеріального світу, принципів його організації та управління.

Виникнення і широке застосування системного підходу у природознавстві є результатом поглиблення наших знань про взаємодію речей і явищ реальної дійсності, як взаємодію різних структурних рівнів і їх систем. Безумовно, що така тенденція сучасного природознавства не може не впливати на дальший розвиток діалектичного методу, на його збагачення. Свідченням цього процесу є визначення як філософських категорій понять «частина і ціле», «елемент і система», «структура і функція» тощо.

На сучасному етапі розвитку наукових знань, особливо в фізиці, хімії, психології, фізіології, соціології, для більш глибокого і правильного відображення об'єктивних закономірностей розвитку матеріальних явищ, все частіше використовуються поняття «внутрішнє» і «зовнішнє». Особливо великого методологічного значення набувають вони у вирішенні найактуальніших проблем сучасної біології.

У ряді досліджень радянські філософи прагнуть розглядати їх як філософські категорії. Тому доцільно показати розвиток поглядів на дані категорії у історико-філософському плані.

Вперше «внутрішнє» і «зовнішнє» як сторони об'єктивного світу почали розрізняти представники древньої філософії. Вони ж зробили перші спроби наївного їх тлумачення як гносеологічних категорій. Це помітно, наприклад, у вченні про єдине мате-

ріальне начало (вода, апейрон, вогонь) з властивими йому внутрішніми протиріччями; у створеному Левкіпом та Демокритом атомістичному вченні, а також у вирішенні проблем простору — часу та детермінізму, виходячи із розуміння світу як цілого, яко-му властива певна внутрішня природа.

Арістотель, який вперше дослідив найістотніші форми діалектичного мислення, хоч і не згадує категорій «внутрішнє» і «зовнішнє», проте виділяє певні риси їх об'єктивного змісту. Він розробив поняття індивідуального тіла, визначивши його особливість, відмежування від інших тіл. Істотним є розуміння Арістотелем взаємовідношень матерії і форми як можливості і дійсності. Так, при аналізі перетворення можливості у дійсність, він відзначає важливу особливість, пов'язану з урахуванням зовнішнього і внутрішнього. Одна річ, говорить Арістотель, є можливістю для іншої в тому випадку, коли вона становить її матеріал, і не існує ніяких зовнішніх або внутрішніх перешкод тому, щоб із цієї матерії виникла річ під дією зовнішнього або внутрішнього рухаючого матерію начала, [6, IX, 7, 1048b 33—1049a 25].

Проте, ця спроба розкрити взаємозв'язок «зовнішнього» і «внутрішнього» у русі об'єктивного світу показує їх метафізичне розуміння Арістотелем. Хитання між матеріалізмом та ідеалізмом не дозволили йому зрозуміти діалектики співвідношення «внутрішнього» і «зовнішнього».

В умовах середньовіччя рух світу на основі іманентних йому законів, внутрішніх причин прагнули розкрити Д. Бруно, Ф. Бекон та ін.

У вченні Бруно про матеріальну субстанцію є елементи матеріалістичного трактування «внутрішнього» і «зовнішнього», а також догадки про їх взаємозв'язок. Філософський аналіз начала, причини природи Бруно здійснює, користуючись поняттями внутрішнього і зовнішнього. Природа у нього наділена внутрішньою породжуючою силою, фізично діючою причиною, яку названо «внутрішнім художником». Він стверджує, що «природа речей зберігається внаслідок внутрішніх сил або зовнішніх обставин» [8, 173]. Разом з цим Бруно до певної міри абсолютизує «внутрішнє», відриває його від «зовнішнього», що на нашу думку історично виправдано, бо сприяло, з одного боку, вирішенню загальнофілософського завдання боротьби з ідеалізмом і попівщиною, а з другого — вирішенню завдань науки, необхідності проникнення її у внутрішнє предметів і явищ об'єктивного світу.

Ф. Бекон при створенні свого дослідного індуктивного методу виходив із того, що в досліджуваних предметах є внутрішня закономірність, сутність як внутрішнє, яка своєрідно проявляється у зовнішньому, у явищі. При цьому під «внутрішнім» він розуміє форму як закон природи, тобто зміст речі, її істотне. Бекон вперше висловлює діалектичну думку про певне співвідношення внутрішнього і зовнішнього, а саме про їх єдність. Цим він вказав

матеріалістичний шлях для дальшого прогресу науки і на значення понять «внутрішнє» і «зовнішнє» у пізнанні.

Проте, перша спроба ґрунтовного і глибокого філософського аналізу проблеми «внутрішнє—зовнішнє» у домарксистській філософії, звичайно, належить Г. Гегелю. Включені ним у «тріаду» істотних відношень, категорії «внутрішнє» і «зовнішнє» повинні були «забезпечити» йому перехід сутності в дійсність. На штучність і бездоказовість в трактовці Гегелем істотних відношень, їх містичне призначення вказував В. І. Ленін. Він писав: що «це одно з 1000 подібних місць у Гегеля і далі, що «це на 9/10 лушпиння, сміття» [5, 139—140]. Ця оцінка цілком вірна, але потребує детального аналізу. Вірна тому, що відзначає ідеалістичний зміст, містику гегелівських логічних побудов. Це видно і на прикладі категорій «внутрішнє» і «зовнішнє», які Гегель розумів як визначення, моменти єдиної форми розвитку абсолютної ідеї. Однак, незважаючи на те, що вони виконували основну функцію онтологізації переходу сутності в дійсність (також понятійну), самі по собі категорії «внутрішнє» і «зовнішнє» становлять значний інтерес.

Розкриття діалектики внутрішнього і зовнішнього, в чому Гегель залишив багато геніальних ідей і натяків, вилучення їх з містичного лушпиння, дозволяє визначити важливі елементи діалектики досліджуваних категорій. А це цілком відповідає висновку В. І. Леніна про те, що «Гегель геніально *вгадав* у зміні, взаємозалежності *всіх* понять, у *тотожності їх протилежностей*, у *переходах* одного поняття в інше, у вічній зміні, русі понять **САМЕ ТАКЕ ВІДНОШЕННЯ РЕЧЕЙ, ПРИРОДИ**» [5, 181].

На нашу думку, елементами діалектики «внутрішнього» і «зовнішнього» в гегелівській філософії є:

- єдність і протилежність «внутрішнього» і «зовнішнього»;
- взаємоперехід «внутрішнього» і «зовнішнього», в основі якого лежить їх змінюваність, відносність;
- різне співвідношення «внутрішнього» і «зовнішнього» у розвитку.

В зв'язку з цим цікавою є думка Гегеля про природу безпосередньої тотожності «внутрішнього» і «зовнішнього», тобто речі. Її виникнення він характеризує неопосередкованою тотожністю форми, бо вона існує ще без змістовного руху самої мислимої речі. І далі Гегель відзначає: «Взагалі все реальне є на своєму початку такою лише неопосередкованою тотожністю, бо на своєму початку воно *ще не протиставило одне одному і не розвинуло моментів*; воно з одного боку ще не вийшло з зовнішності, *ще не одержало характеру внутрішнього*, а з другого боку, *ще не вибралось через свою діяльність із внутрішності*, ще не вивело себе *назовні* і не продуцювало себе...» [9, 632] (Курсив мій.—М. П.).

Тут важливе те, що все реальне розвивається, що його моменти («внутрішнє» і «зовнішнє») також перебувають у розвит-

ку, у певному відношенні і співвідношенні, що реальне, конкретне, річ є продукт діалектичного співвідношення внутрішнього і зовнішнього.

Велике позитивне значення для теорії пізнання має розроблення Гегелем гносеологічного аспекту категорій «сутність» і «явище» як внутрішнього і зовнішнього.

Початок матеріалістичній переробці гегелівської діалектики поклав О. І. Герцен, який беззастережно визнав об'єктивну реальність внутрішнього і зовнішнього. Він писав: «Все живе є живим і істинним тільки, як ціле, як внутрішнє і зовнішнє,... співіснуюче» [10, 49]. Герцен рішуче критикує дилетантів від науки, а з ними всю метафізику, за відрив внутрішнього від зовнішнього, перетворення їх у мертві абстракції, абсолютно протилежні і тому непізнавані одна через другу. Він вказував, що поза наукою неможливо передати ясно і чітко необхідність постійного, невловимого переходу внутрішнього у зовнішнє. Матеріалістичне розуміння Герценом категорій «внутрішнє» і «зовнішнє» є ще одним доказом того, що він, за відомою оцінкою В. І. Леніна, «впритул підійшов до діалектичного матеріалізму».

К. Маркс, Ф. Енгельс, В. І. Ленін, матеріалістично опрацювавши гегелівську діалектику, поновили діалектичний метод, як вірну форму розвитку думок. Класики марксизму-ленінізму змогли «відшукати під неправильною формою і в штучному зв'язку (гегелівського вчення про сутність.— М. П.) вірне і геніальне» [3, 177], щоб використати його як методологічну зброю у процесі наукового пізнання і суспільно-революційній практиці.

Вихідною точкою і основою розуміння ними категорій «внутрішнє» і «зовнішнє» стала сама конкретна дійсність, конкретні речі і процеси у їх зв'язках і опосередкуваннях, в їх розвитку. А якщо в матеріальному світі все взаємопов'язано, існує і функціонує завдяки наявності зовнішніх зв'язків і відношень, окрема річ, явище, взаємодіючи, вступаючи у об'єктивні відношення з іншими речами і явищами, виступає як внутрішнє по відношенню до оточення, зовнішнього. Відношення внутрішнього і зовнішнього, таким чином, є виразом об'єктивного зв'язку, об'єктивної взаємодії, яка є основою поступового і послідовного ускладнення структурної і функціональної організації матерії.

Неперевершене значення для вірного розуміння категорій «внутрішнє» і «зовнішнє» має «Капітал» К. Маркса. В цьому зв'язку важливе методологічне значення має аналіз Марксом капіталістичного виробництва як «органічного цілого», всебічний і глибокий розгляд його структури як внутрішньо певного зв'язку частин, сторін економічного життя, що знаходяться у постійному розвитку і своєрідно виступають на поверхні суспільного життя. Досліджуючи капіталістичну формацію, Маркс вивчає виробництво і обіг, які є внутрішньою і зовнішньою сферами її. Самі ж ці сфери матеріального життя суспільства в свою чергу є

складними цілісностями, які перебувають у розвитку, що Маркс і розглядає далі, аналізуючи товар і працю, просте товарне виробництво і обіг, капіталістичні мануфактуру і велику машинну промисловість і відповідний їм обіг капіталу. Таким чином, поняття цілісності включає в себе внутрішні суперечності, розрізнення на внутрішнє і зовнішнє, із яких перше уособлює рушійну силу розвитку цілісності протягом всього її існування. Це по-перше.

По-друге, плинність, відносність внутрішнього і зовнішнього за Марксом, полягає в тому, що взаємодія внутрішнього і зовнішнього не однозначна і не безпосередня, а опосередкована рядом посередніх ланок, великою кількістю внутрішніх і зовнішніх відношень і зв'язків, що і приводить до розбіжності, неспівпадіння внутрішнього і зовнішнього. Так, Маркс, шляхом аналізу конкуренції між товаровиробниками, коливань між попитом і його задоволенням на ринку, як посередніх ланок, показує своєрідний зв'язок між вартістю і ціною як внутрішнім і зовнішнім. Відкриття таємниці товарного фетишизму, тобто перетворення суспільних відносин між людьми у відношення між речами, дозволило Марксу науково обґрунтувати необхідність революційного знищення умов цього перетворення — капіталістичних суспільних відносин.

По-третє, в діалектичному методі Маркса категорії «внутрішнє» і «зовнішнє» займають виключно важливе місце ще і тому, що є основними поняттями, які розрізняють дійсну науку від передуючих їй обмежено-метафізичних етапів розвитку наукових знань, а також псевдонауки. Завдання наукового пізнання, як відомо, Маркс зводив до проникнення у внутрішню природу речей, в їх необхідні, закономірні зв'язки, щоб «видимий рух, який лише виступає у явищі, звести до дійсно внутрішнього руху» [2, 320—321].

У нашій філософській літературі поширена думка, що ніби Маркс цілком ототожнював внутрішнє з сутністю, а зовнішнє з явищем, і стало традиційним вважати гносеологічні категорії «сутність» і «явище» відображенням внутрішньої і зовнішньої сторін об'єктивного світу. Такої точки зору додержується, наприклад, М. М. Розенталь [13, 342, 346]. Проте ця думка не зовсім вірна, бо вона звужує зміст категорій «внутрішнє» і «зовнішнє». Адже сама структура дослідження Марксом сутності капіталістичної формації побудована на послідовному використанні категорій «внутрішнє» і «зовнішнє», в розвитку, переході яких розкривається об'єктивна діалектика історичного (і логічного) становлення капіталізму, його тенденцій і законів. І лише відкриття закону додаткової вартості стало основою пізнання самої глибокої сутності капіталістичного виробництва. Ми гадаємо, що питання про тотожність внутрішнього—зовнішнього, сутності—явища Маркс вирішував не в абсолютному розумінні, а у

відносному. Адже, якщо сутність є виразом наявності в речах і явищах єдиної основи взаємодії і розвитку, то внутрішнє охоплює всі зв'язки і опосередкування, в яких сутність може проявитися.

Категорії «внутрішнє» і «зовнішнє» як самостійні вживають Ф. Енгельс і В. І. Ленін, аналізуючи складні явища політичного життя, революційної боротьби трудящих мас. Так, Ф. Енгельс у праці «Революція і контрреволюція в Німеччині», використовуючи діалектику категорій «внутрішнє» і «зовнішнє», визначає причини поразки віденського повстання у жовтні 1848 р.

У ряді виступів в жовтні—листопаді 1920 р. В. І. Ленін, оцінюючи зовнішнє становище нашої країни і перемоги Червоної Армії на польському фронті, також чітко виділяє поняття «внутрішнє» і «зовнішнє». Він визначає російську революцію як ланку в ланцюгу міжнародної революції, в цьому бачить одну з причин її непереможності. Об'єднані зусилля контрреволюції зазнали поразки тому, що міжнародний пролетаріат (тобто внутрішні умови капіталістичних держав.— М. П.) не дозволив задушити Республіку Рад. Крім цього, в країнах Антанти увесь час посилено йшов «внутрішній розклад...», а у нас навпаки, йшло внутрішнє зміцнення, і війна є підтвердженням, доказом цього» [4, 367—368]. Кожна перемога на військовому фронті звільняла нашу державу для боротьби внутрішньої і внутрішнього зміцнення соціалістичного будівництва.

Важливе значення для розуміння В. І. Леніним категорій «внутрішнє» і «зовнішнє» є його думки відносно використання буржуазного парламенту в революції, поєднання масових дій трудящих ззовні і виступами опозиції всередині цього парламенту, висловлені у праці «Держава і революція».

В цих прикладах чітко видно, що названі категорії, їх взаємозв'язок і взаємоперехід, виступають як відображення однієї з найбільш поширених форм функціонування і розвитку матеріальної дійсності — причинно-необхідного зв'язку.

В останні роки у радянських філософів значно зріс інтерес до категорій «внутрішнє» і «зовнішнє», про що свідчать спроби визначення їх змісту. На превеликий жаль при цьому не завжди використовуються згадані вище ідеї класиків марксизму-ленізму.

Так, А. Спіркін [14, 266] і Г. І. Царегородцев [15, 199] визначають зовнішнє, як: а) прояв внутрішнього, відділеного від оточення і б) власне умови існування і розвитку внутрішнього, а внутрішнє відповідно як: а) сукупність взаємопов'язаних складових частин, тобто зміст речей і б) віддільність, відмежованість зовнішнім від умов існування. З. А. Мукашев [12] вважає ці категорії синтетичними, які виникають в результаті пізнання сутності, змісту і внутрішньої форми (внутрішнє) і явища і зовнішньої форми (зовнішнє). Ці визначення явно недостатні, бо



внутрішнє і зовнішнє розглядаються тут як стале, закріплене протиріччя, як статичне. По суті вони ведуть до розриву внутрішнього і зовнішнього.

Ю. А. Богданов [7] вважає, що внутрішнє і зовнішнє є родовими поняттями для понять сутність — явище, зміст — форма, необхідність-випадковість, які відображають специфічні зв'язки і сторони дійсності в її сталості і мінливості. Цінність такого розгляду полягає в тому, що категорії «внутрішнє» і «зовнішнє» повинні бути зрозумілими в єдності просторово-часових відносин.

Карпінська Р. С. [11] дає визначення цих категорій стосовно біологічної форми руху матерії. Ряд авторів прагне показати відміну категорій «внутрішнє» і «зовнішнє» від сутності і явища, довести їх самостійність.

Виходячи з вимог сучасного рівня пізнання матеріального світу як системи систем, ми гадаємо, що основою визначення категорій «внутрішнє» і «зовнішнє» повинен бути підхід до них з точки зору їх місця у функціонуванні і розвитку цілісностей різного рівня, тобто систем, підсистем, елементів тощо. Важливими тут є слідуєчі моменти:

по-перше, цілісність є конкретною мірою внутрішньої єдності явища, процесу, для якої характерні певна внутрішня і зовнішня структура, певний тип внутрішнього і зовнішнього взаємозв'язку;

по-друге, цілісність є система внутрішніх і зовнішніх зв'язків, які створюють єдиний структурно-генетичний ряд матеріальних систем, кожна з яких має свою специфічну якість, а тому внутрішнє однієї системи стає зовнішнім другої і навпаки;

по-третє, цілісність є не «сталий» (у метафізичному розумінні) а постійно діалектично змінюваний процес, що має певну внутрішню (генетичну) основу, взаємодія якої з шляхом внутрішніх протиріч є імпульсом її саморуху, саморозвитку.

Філософське визначення категорій «внутрішнє» і «зовнішнє» повинно, таким чином, увібрати в себе все багатство специфічних об'єктивних відносин матеріального світу, що характеризують його цілісність, сталість, динамічність, його структурно-функціональну природу, а не бути відображенням лише просторового розуміння внутрішньої і зовнішньої його сторін. Таке розуміння дозволяє по-новому підійти до пізнання співвідношення внутрішнього і зовнішнього у причинній обумовленості явищ і процесів, зрозуміти чому з подальшим ускладненням матеріальних систем зростає роль внутрішнього у їх поведінці.

Тому-то сучасне природознавство і, особливо, біологія прагне використати категорії «внутрішнє» і «зовнішнє» для все більш адекватного пізнання складних явищ мікросвіту і макросвіту, їх специфічних законів, для створення цілісної наукової картини світу.

Короткий історико-філософський аналіз досліджуваних понять є доказом на користь того, щоб вважати «внутрішнє» і «зов-

нішні» філософськими категоріями. Вони мають глибокий зміст, відображаючи один з найхарактерніших зв'язків об'єктивного світу — процес внутрішнього ускладнення матерії, його значення і якісну специфіку взаємовідношень предметів і процесів як в межах однієї форми руху, так і межах комплексу форм руху матерії. Пізнання складної діалектики взаємодії внутрішнього і зовнішнього у розвитку матеріальних явищ зараз спрямоване проти метафізичного їх розуміння як абсолютно не пов'язаних між собою, а також проти релятивізму, який не виділяє якісної специфіки внутрішнього і зовнішнього, перебільшує їх єдність, недооцінює їх суперечливості.

## Краткое содержание

Используемые в различных отраслях знания понятия «внутреннее» и «внешнее» нуждаются в гносеологическом анализе. Он позволяет показать, что они обладают свойствами философских категорий, носят характер всеобщности и специфичности и играют важное место в научном познании.

Важный вклад в разработку этих категорий внесен Аристотелем, Бруно, Ф. Бэконом, Гегелем. Они подчеркивали их специфичность, характерные элементы их диалектики.

Исключительное значение для глубокого диалектического понимания соотношения внутреннего и внешнего имеют теоретические положения и идеи марксизма-ленинизма, направленные против метафизической и релятивистской их трактовки.

Философское определение категорий «внутреннее» и «внешнее» должно включить все богатство специфичных объективных отношений материального мира, характеризующих его целостность, устойчивость, динамичность, его структурно-функциональную природу, а не быть только лишь отражением пространственного понимания внутренней и внешней его сторон. Это позволит лучше понять соотношение внутреннего и внешнего в причинной обусловленности явлений и процессов, понять, почему с дальнейшим усложнением материальных систем возрастает роль внутреннего.

## ЛІТЕРАТУРА

1. Маркс К., Энгельс Ф. Твори, вид. 11, т. 20.
2. Маркс К., Энгельс Ф. Твори, т. 25, ч. 1.
3. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, т. 38.
4. Ленин В. И. Твори, т. 31.
5. Ленин В. И. Твори, т. 38.
6. Аристотель. Метафизика, М., 1934.
7. Богданов Ю. А. Сущность и явление, К., 1962.
8. Бруно Д. О. О бесконечности, вселенной и мирах. М., 1936.
9. Гегель Г. Сочинения, т. V, М., 1937.
10. Герцен О. И. Выбранные философские творения, т. 1.
11. Карпинская Р. С. Сб. «Философские проблемы современной биологии». М.—Л., 1966.
12. Мукашев З. А. Внутреннее и внешнее как категории материалистической диалектики, Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук, К., 1963.
13. Розенталь М. М. Диалектика «Капитала» Маркса, М., 1967.
14. Спиркин А. Философская энциклопедия, т. I, 1960.
15. Царегородцев Г. И. Диалектический материализм и медицина, М., 1963.

## ПРО ДЕЯКІ АСПЕКТИ РОЗВИТКУ МАРКСИСТСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ В ВУЗАХ УКРАЇНИ В ПОЖОВТНЕВИЙ ПЕРІОД (1920—1930 рр.)

Науково-педагогічна робота викладачів марксистської філософії у вузах України являє собою дуже важливу сторінку розвитку філософії в пожатвневий період, яка ще й досі мало вивчена і висвітлена у пресі. Робота викладачів становила частину великої загальнопартійної справи, здійснюваної Комуністичною партією на основі творчого застосування теоретичних принципів і методології марксизму до особливостей революції на Україні.

Після Жовтневої революції на протязі майже чотирьох років на Україні ми не мали своєї вищої школи. Продовжувала залишатись стара, дореволюційна школа, якої ми не встигли в силу відомих причин перебудувати. Не було і марксистських науково-дослідних установ.

У 1921 р. і особливо у 1922—1923 рр. партія і Радянський уряд України розпочали перебудову вищої школи [1, 2—3].

Одним з перших заходів Радянської влади було відрядження у вищу школу комуністів і марксистськи грамотних лояльних безпартійних пропагандистів для викладання суспільних дисциплін. Це був новий тип викладача, вільного від академічної рутини і схоластики, органічно зв'язаного з буремним революційним життям.

Більшість старих викладачів, особливо вищої кваліфікації, вороже ставились до Радянської влади, одверто висловлювали свої антирадянські і антимарксистські погляди. У зв'язку з переходом до непу спостерігалось оживлення і активізація різних проявів буржуазної ідеології, в тому числі і націоналізму. Суспільні дисципліни, кафедри суспільних наук, особливо в університетах, перебували в руках ворогів марксизму і матеріалізму. Буржуазні елементи намагались будь-що утримати під своїм впливом вищу школу і наукові установи, не допустити поширення у ній марксистських, радянських ідей. З цією метою використовувались такі облудні гасла, як «чиста наука», «наука поза політикою», «невтручання політики, марксистів у науку, у викладання».

Активну опору реакційній професурі становили студенти, переважна більшість яких ще в 1922 р. були вихідці з поміщиків, буржуазії, дрібної міської буржуазії, куркулів і попів. Робітники і селяни становили приблизно 16,5% загального числа студентства в УРСР [2, 4].

В цих умовах перше й головне завдання викладачів марксистських суспільних дисциплін і партійних робітників, направлених партією у вузи, полягало в тому, щоб подолати опір реакційних, антирадянських елементів у вищій школі, розкритикувати і розвінчати їх ідейні концепції. Одночасно необхідно було роз'яснювати політику партії і Радянської влади, захищати і пропагувати ідеї Жовтневої революції, практично здійснювати докорінну перебудову вищої школи на нових ідеологічних і організаційних засадах, встановити тісний зв'язок учбово-методичної і наукової роботи з потребами диктатури пролетаріату і соціалістичного будівництва. Словом, на першому плані стояли завдання політичного характеру. Цим завданням служило і впровадження марксизму як предмета викладання у вищій школі. Викладання марксизму, суспільних знань в дусі марксизму являло собою гостре і дійове знаряддя класової боротьби пролетаріату за вищу школу. Слід мати на увазі, що становлення радянської вищої школи відбувалось в умовах жорстокої класової боротьби у період відбудови народного господарства і розгортання будівництва соціалізму.

Одним із важливих кроків у справі запровадження марксистської філософії у вузах України стала перша Всеукраїнська конференція по педагогічній освіті в липні 1922 р., що відбулася у Харкові. Конференція обговорила питання про марксизм як предмет викладання. З доповіддю виступив професор С. Ю. Семковський, якому належить визначна роль у формуванні філософських кадрів на Україні. Блискуче зроблена доповідь справила на учасників конференції, особливо молодих викладачів, сильне враження. Семковський відстоював думку про те, що вища школа повинна навчити студента *володіти методом* і закласти основи *наукового світогляду*, які дає марксизм. У доповіді було показано значення для марксистської філософії вчення Ч. Дарвіна і новітніх фізичних концепцій про будову матерії [3, 70]. Слід відзначити, що Семковський давав в своїх роботах в основному *правильну філософську інтерпретацію* теорії відносності Ейнштейна. Це давало для викладачів об'єктивно вірну оцінку філософського значення новітніх природничих теорій.

Після доповіді Семковського відбулась жвава дискусія. Виявилось, що серед учасників конференції є активні противники філософії марксизму і філософського матеріалізму взагалі. Так, Р. Рильський, що взяв участь у обговоренні доповіді, стверджував, що історичне значення Маркса не в галузі світогляду, філософії, а в галузі соціологічних і економічних наук; Маркс — на-

самперед економіст. Рильський докоряв Семковському за те, що він суперечку про світогляд намагався «втиснути у вузькі рамки взаємин між матеріалізмом і ідеалізмом», тоді як крім цих тецій, є ще позитивізм, який стоїть осторонь наївного матеріалізму і від наївного ідеалізму». Питання про те, що передує чому: природа чи дух,—на його думку,—питання метафізичне [4, 325—327].

У заключному слові Семковський дав гідну відсіч прибічникові Ріккєрта Рильському. При цьому, однак, припустив неточне формулювання, заявивши: «Поза всяким сумнівом, марксизм охоплює переважно соціологію» [5, 332].

Цікавим був виступ професора А. Машкіна, який підкреслював, що вивчення марксизму важливе не тільки для світорозуміння, але й для світодіяння, і що потрібно вивчати не лише те, що було, а й розвиток сучасного життя, вивчати соціалістичну революцію в Росії і на Україні.

У інших виступах ставилось завдання при викладі основ наукового світогляду орієнтуватись не лише на природничонаукові, а й на гуманітарні знання і давати уявлення про те, що таке честь, обов'язок тощо.

У резолюції на доповідь проф. Семковського вказувалось, що в основу курсу марксизму повинно бути поставлено уявлення закономірностей суспільних явищ (історичний матеріалізм) і, зокрема, тенденцій розвитку сучасного періоду історії (науковий соціалізм). Одночасно курс марксизму повинен мати на увазі вироблення щільного дійового наукового світогляду, який об'єднує у вищому синтезі природничі і суспільні науки, теорію і революційну практику, спрямовану на перебудову світу (діалектичний матеріалізм). У галузі методики рекомендувалось впровадження лекційних курсів, звичайних і особливого типу марксистських семінарів та створення кабінетів марксознавства [6, 363].

Матеріали цієї та інших конференцій свідчать, що пошуки філософської проблематики в цілому йшли правильним шляхом.

Спочатку курс марксистської філософії як окрема дисципліна в більшості вузів не викладався, викладався комплекс соціально-економічних дисциплін під назвою соціально-економічний мінімум, куди входила і філософія під назвою «історичний матеріалізм», причому цей комплекс здебільшого вів один і той же викладач. Визначну роль у переході до викладання філософії як самостійної дисципліни відіграла перша Всеукраїнська конференція викладачів суспільствознавства у травні 1926 р. На другій конференції викладачів соціально-економічних дисциплін (1928) за пропозицією Семковського і Юринця було схвалено називати курс філософії діалектичним матеріалізмом. Проте цей курс продовжував називатись в учбових планах і програмах історичним матеріалізмом. Причин цього явища ми вважаємо було дві.

У перші роки революції пропагандистам марксизму потрібно

було давати відповідь насамперед на такі життєво важливі питання, як закономірності розвитку суспільства, класової боротьби, закономірності соціалістичної революції, питання політичного, господарського, культурного будівництва в Радянській країні. І тому, звичайно, на перше місце висувувались проблеми соціологічні, істматівські і наукового соціалізму, хоча в науковій літературі того часу чимало уваги приділялось і проблемам діалектичного матеріалізму.

Назва «Історичний матеріалізм» також до певної міри відбивала і певні теоретичні недоліки викладачів філософії: відсутність не лише ясності у розумінні змісту філософії як учбового предмета, а й чіткого уявлення про структуру марксистської філософії, про взаємини діалектичного та історичного матеріалізму. До якоїсь міри цей недолік зв'язаний із недостатнім засвоєнням філософської спадщини Леніна.

Зазначені причини відбилися як в учбових планах, програмах того часу, так і в підручниках та посібниках з філософії. У цілому ряді найперших програм 20-х років теми звичайно розподілялись в такому порядку: спочатку йшли теорія суспільного розвитку, розвиток продуктивних сил і виробничих відносин, класи і класова боротьба, держава і диктатура пролетаріату, базис і надбудова тощо, а в кінці стояли теми: ідеалізм і матеріалізм, діалектичний метод у філософії. Переважна більшість підручників того часу також називалась історичним матеріалізмом. Причому і ті підручники, в яких першим розділом йшов діалектичний матеріалізм, теж називались історичним матеріалізмом (С. Ю. Семковський, Конспект лекцій по историческому материализму (1923); Б. Фингерт и М. Ширвиндт, Краткий учебник исторического материализма (1928) і ін.).

Однак під впливом педагогічного досвіду і більш глибокого засвоєння філософської спадщини класиків марксизму-ленінізму, викладачі вже в 20-х роках все частіше починали курс філософії з тем загальнофілософського характеру («матеріалізм і ідеалізм», «діалектичний метод», «теорія пізнання» тощо з широкими екскурсами в історію філософії).

На Україні були видані підручники: В. Бойков. Діалектичний матеріалізм, ч. 1—2, 1928—1930; Діалектичний матеріалізм, ч. 1, 1932, за ред. О. Бервицького, Р. Левика, Т. Степового та В. Юринця; Єфименко Г., Діалектичний матеріалізм, робоча підручна книга, 1929.

Слід сказати, що період будівництва соціалізму був дуже сприятливий для пропаганди марксистсько-ленінської теорії. Країна переживала героїчні дні відбудови, а потім соціалістичної індустріалізації, колективізації сільського господарства і культурної революції. Серед будівників нового життя, особливо серед трудящої молоді, яка заповнювала вузи і робфаки, спостерігався великий потяг до знань, до марксистської теорії і в то-

му числі до філософії. Філософи широко практикували проведення лекцій і бесід на філософські теми на заводах, фабриках і в колгоспах. Марксистська філософія пішла в маси, поступово перетворюючись на їх світогляд, метод мислення і керівництво до дії. Саме цією обставиною і визначався характер і напрям тодішньої пропаганди філософії у вузах і в масах. Викладання філософії було тісно пов'язано з усіма іншими частинами і ідеями марксизму, насамперед ідеєю диктатури пролетаріату і політикою партії. Особлива увага приділялась пропаганді матеріалістичного і атеїстичного розуміння природи і суспільства та опануванню марксистським методом, сфера застосування якого набагато поширилась.

Будівництво соціалізму проходило в запеклій класовій боротьбі з капіталістичними елементами міста і села, з «лівими» і «правими» опортуністами. У філософії доводилось поборювати чимало різних відступів від принципів діалектичного і історичного матеріалізму: спрощенство і вульгаризацію, ліквідаторське ставлення до філософії, механістичні і ідеалістичні перекручення, відрив теорії від практики.

Комуністи-викладачі несли в маси слово правди ленінської партії, викривали перекручення її теорії і політики, рішуче боролись за чистоту марксистсько-ленінської теорії в усіх її галузях, здійснювали ленінську лінію войовничого матеріалізму. Це накладало на їх ідеологічну боротьбу печатку палкої пристрасті і войовничого духу. Іноді не обходилося і без прикрих перегинів, необгрунтованих звинувачень. Але ці помилки нічого спільного не мають з тими свідомими перекрученнями поглядів чесних, відданих комуністів-викладачів, що мали місце пізніше з боку безвідповідальних, безпринципних елементів, які випадково спливли на поверхню життя вузів в обстановці культу особи.

У теоретичному відношенні згаданий період був багатий на публікацію нових видатних праць з філософської спадщини класиків марксизму-ленінізму: «Діалектика природи» (1925), «Німецька ідеологія» (1932), «Філософські зошити» (1929—1930). Таким чином арсенал зброї філософів значно поповнився. Потрібно було лише опанувати нею. Але в цьому відношенні спочатку не все було гаразд. Мала місце недооцінка принципово нового, внесеного Марксом і Енгельсом в порівнянні з Гегелем і Фейєрбахом.

Серйозним іспитом для філософів була пропаганда ленінської спадщини в галузі філософії. Передумовою правильної постановки цього питання була всебічна партійна оцінка В. І. Леніна як теоретика. Вже у 1923 р., коли під час тяжкої хвороби В. І. Леніна троцькісти атакували партію, питання про оцінку В. І. Леніна і його теоретичної спадщини набрало актуального значення. Але не лише в троцькістській літературі, а й у літературі авторів, які спочатку виступали проти троцькізму, таких

як Бухарін, Зінов'єв, Каменев і ін., на сторінках філософських журналів «Под знаменем марксизма», «Прапор марксизму» цілком виразно проявилось приниження Леніна як філософа, нерозуміння ленінського етапу як нового ступеня у розвитку філософії марксизму і тим самим однобічне, вузьке уявлення про ленінізм.

У статтях і брошурах ряду авторів розкривалась роль Леніна у філософії шляхом порівняння його з Плехановим. При цьому Плеханов як теоретик, як філософ або ставився вище Леніна, або, вважалось, що він не поступався Леніну у розумінні і розробці філософських проблем. Інші ж автори вбачали внесок Леніна у матеріалізм у відродженні ним того, що відзначало найбільшу особливість діалектичного матеріалізму Маркса і Енгельса [7, 49].

Зрозуміло, що такий підхід до оцінки Леніна як філософа був в корені невірним і шкідливим за своїми наслідками. Знімалась проблема розробки ленінського етапу в розвитку філософії. Не випадково у журналі «Прапор марксизму» за 1927 і 1928 роки ми не знаходимо жодної статті, присвяченої аналізу ленінської філософської спадщини. Лише у 1929 р. в третьому номері з'являються статті на цю тему. Але в них бракує чіткої і широкої постановки питання про те особливе і нове, що вніс Ленін у філософію.

Припущені помилки в теоретичній галузі були засуджені ЦК ВКП(б) в постановах про журнал «Под знаменем марксизма» (25 січня 1931 р.) і про роботу Комакадемії (15 березня 1931 р.). Помилки українських філософів були піддані критиці в постанові ЦК КП(б)У про роботу Інституту марксизму-ленінізму (28 червня 1931 р.). Принципове значення для подолання хиб у філософській роботі мали критичні виступи Адоратського, Ярославського, Мілютіна, Скрипника.

Обговорення постанов ЦК, критика помилок, припущених у оцінці філософської спадщини Леніна, та інших помилок і відхилень від принципової лінії марксизму-ленінізму у філософії викликала значне пожвавлення філософської думки, стимулювала розробку ленінської філософської спадщини в зв'язку з завданнями, висунутими соціалістичним будівництвом перед теоретичною роботою. Ленінський етап у розвитку марксистської філософії та інших галузей теорії став однією з найпопулярніших тем в нашій друкованій і усній пропаганді. На Україні в цьому плані виступали в пресі філософи Т. Степовий, П. Демчук, І. Очинський, автор цієї статті та ін.

У науково-дослідній роботі, особливо під впливом вивчення «Філософських зошитів» В. І. Леніна, все більше звертається увага на розробку гносеологічної і методологічної сторін марксистської філософії.

Уже в перші роки непу партія і уряд УРСР почали дбати



про виховання кадрів кваліфікованих філософів, які б могли і викладати філософію і вести науково-дослідну роботу. У 1921 р. була організована перша науково-дослідна кафедра марксизму і марксознавства. В 1922 р. їх було вже три: в Харкові, Києві і Одесі. Харківська кафедра потім була перетворена в Український науковий Інститут марксизму з трьома відділами: історичний, економічний і філософський. На його базі в 1939 р. створено великий науково-дослідний центр марксистської думки (Всеукраїнська асоціація марксистсько-ленінських установ). До його складу входив Інститут філософії. Через Інститут червоної професури при ВУАМЛІНі було підготовлено чимало кваліфікованих кадрів викладачів вузів, які одночасно вели і наукову роботу в галузі філософії. Праці філософів друкувалися насамперед у таких періодичних виданнях, як «Прапор марксизму», «Більшовик України», «Шлях освіти», «За марксистсько-ленінське природознавство», а також у ряді наукових збірників.

У діяльності радянських філософів на Україні, як і в усьому Союзі, можна було б виділити два основних моменти. Перший — боротьба за впровадження марксистської філософії як предмета викладання у вищій школі; розробка програми методики і створення перших підручників. Другий — активна участь у боротьбі за перебудову методологічних основ природничих наук у дусі діалектичного та історичного матеріалізму. Звичайно, таке розмежування у діяльності філософів є умовним і між ними трудно провести якусь хронологічну межу. Хоча, безперечно, на початку в діяльності філософів домінував перший момент, а у період, коли відбувалась боротьба за реконструкцію науки продовжувалось також удосконалення викладання марксистської філософії у всіх вузах.

Вступ країни в період розгорнутого будівництва соціалізму, технічна реконструкція народного господарства поставили проблему перебудови наукової роботи, в тому числі і методологічних основ науки. Поширення діалектичного матеріалізму на природничі науки було досить ускладненим. Не говорячи вже про те, що сама проблема дуже була складною, її здійснення утруднялось опором певної частини спеціалістів застосуванню діалектичного матеріалізму в природничих науках. Не всі вчені розуміли, що діалектичний матеріалізм є загальнонауковою методологією і світоглядом, якими повинні оволодіти всі науковці. Дехто з спеціалістів намагався довести, що сучасне природознавство само по собі матеріалістичне і діалектичне і нема потреби зовні нав'язувати йому особливу філософію, тобто сучасне природознавство само собі філософія. Нарешті, деякі вчені намагалися звести справу глибокої перебудови методологічних основ своєї науки до формального наклеювання діалектичних категорій на конкретні дані і поняття спеціальних наук.

В кінці 20-х і на початку 30-х років в ряді міст України за

участю філософів і природознавців відбувалися дискусії з методологічних питань природознавства. Ці дискусії значно допомогли з'ясуванню значення діалектичного матеріалізму для сучасного природознавства. Слід сказати, що на той час серед природознавців уже було чимало комуністів і безпартійних, що були прихильниками діалектичного матеріалізму. На Україні до таких вчених належали О. О. Богомолець, Д. К. Заболотний, А. В. Нагорний, М. Д. Стражеско, М. Г. Холодний, Л. М. Делоне, І. М. Поляков, Е. О. Фінкельштейн, Д. Д. Іваненко, О. І. Лейпунський та ін.

Філософи і природознавці, відстоювали і популяризували еволюційні ідеї Ч. Дарвіна і К. А. Тімірязєва і піддавали критиці ідеалістичні концепції в біології. Актуальні питання фізики, біології, зокрема генетики, вищої нервової діяльності, медицини, психології широко обговорювались на сторінках філософських видань, зокрема в журналі «За марксистсько-ленінське природознавство» [8]. Можна з певністю визнати, що механістичні погляди не дістали на Україні значного поширення в природознавстві.

У період нелегкої боротьби за діалектичний матеріалізм у природознавстві вчені керувалися класичними працями Ф. Енгельса «Діалектика природи» і В. І. Леніна «Матеріалізм і емпіріокритицизм» та «Про значення воєнного матеріалізму». Одночасно новітні досягнення природознавства, до яких звертались філософи і природознавці — теорія відносності, квантова механіка, вчення про вищу нервову діяльність і ін. — давали багатий матеріал, який при правильній інтерпретації предметно доводив життєвість марксистської методології.

Успіхи в пропаганді діалектичного матеріалізму в галузі природознавства були б значно більші і дійовіші коли б під час обговорення відомих постанов ЦК РКП(б) і ЦК КП(б)У не було припущено певних крайностей і перегинів в оцінці припущених помилок в галузі природознавства і просто наносного, що не відповідало дійсним поглядам критикованих учених (наприклад, О. О. Богомольца, В. Я. Данілевського, І. П. Павлова, В. Палладіна, М. Анічкова і ін.).

Проте, незважаючи на всі помилки і хиби, нема підстав замовчувати і знецінювати ту велику роботу, яку провели філософи в союзі з передовими природознавцями в озброєнні марксистською методологією широкого кола спеціалістів. Наслідки цієї роботи, яка становила важливу частину всієї загальної ідейно-виховної роботи партії, благотворно вплинули на формування світогляду нових кадрів радянських вчених і на перевиховання старих спеціалістів.

Научно-педагогическая работа преподавателей марксистской философии в вузах Украины представляет собой очень важную страницу развития философии в послеоктябрьский период, которая мало изучена и освещена в печати.

В результате напряженного труда преподавателей-философов, получавших постоянную поддержку партии, марксистская философия заняла прочное положение в учебном плане вузов и ведущую роль в системе наук, преподаваемых в высшей школе.

Научно-исследовательская работа охватывала сравнительно широкий круг вопросов диалектического и исторического материализма, философских проблем естествознания. Публиковалось немало работ философов, в том числе и учебники по философии.

Своим активным участием в распространении диалектического материализма на естественные науки преподаватели-философы внесли весьма важный вклад в методологическое перевооружение естественных наук на базе марксистской философии и в достижение союза философии и естествознания.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Р я п п о Я. Новый этап в работе Наркомпроса УССР.— Путь просвещения, 1925, № 1.
2. Р я п п о Я. Отражение борьбы классов в высшей школе Украины за годы революции.— Путь просвещения, 1924, № 3.
3. Семковск и й С. Ю. Марксизм как предмет преподавания.— Путь просвещения, 1922, № 4.
4. Дебаты по докладу проф. Семковского С. Ю. Марксизм как предмет преподавания.— Путь просвещения, 1922, № 4.
5. Заключительное слово проф. Семковского С. Ю.— Путь просвещения, 1922, № 4.
6. Резолюция по докладу проф. Семковского С. Ю. Марксизм как предмет преподавания.— Путь просвещения, 1922, № 3.
7. Семковск и й С. Ю. Що вніс Ленін в матеріалізм.— Прапор марксизму, 1927, № 1.
8. «За марксистсько-ленінське природознавство», 1932, 1933 рр.

## З М І С Т

|                                                                                                                                       |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| В. І. Даниленко, Ленінські методологічні принципи критичного освоєння філософських знань                                              | 3   |
| Г. Т. Пилипенко, Про співвідношення гуманізму і природознавства у пізнанні                                                            | 10  |
| Р. П. Чернега, Ленінські принципи формування соціалістичної культури                                                                  | 19  |
| П. І. Гнатенко, Критика історико-філософської концепції Ф. Ланге                                                                      | 27  |
| П. П. Столяров, Критика К. Марксом ідеалістичної концепції власності Гегеля та створення основ матеріалістичної теорії власності      | 34  |
| В. Ф. Передерій, А. І. Клевцов, Розвиток українськими революційними демократами концепції художнього образу                           | 42  |
| О. П. Павелко, В. Ю. Шестакова, Поняття честі і гідності в етніці українських революційних демократів кінця ХІХ — початку ХХ ст.      | 56  |
| О. Д. Кардаш, Зближення національних культур як історична необхідність (на матеріалах чехословацько-українських культурних зв'язків). | 64  |
| Ф. А. Місюра, А. В. Луначарський про соціальну функцію науки.                                                                         | 72  |
| Т. С. Гордієнко, А. В. Луначарський про класовий характер моралі в класовому суспільстві                                              | 81  |
| І. Г. Доброскокін, Тодор Павлов про єдність філософії та суспільних наук. Соціологія як наука.                                        | 90  |
| В. С. Дмитриченко, Проблема власності в соціалістичній думці України 70-х початку 80-х рр. ХІХ ст.                                    | 98  |
| Л. П. Коваль, Викриття Фейербахом ідейного зв'язку ідеалізму з релігією                                                               | 106 |
| А. І. Трубенко, Місце рефлексії в «Науці логіки» Гегеля                                                                               | 115 |
| Є. М. Причепій, Предмет феноменології Е. Гуссерля                                                                                     | 124 |
| В. Т. Павлов, Критика ідеалістичного розуміння Ф. Франком логічної функції категорії причинності                                      | 131 |
| М. В. Попов, Філософські категорії «внутрішнє» і «зовнішнє»                                                                           | 138 |
| М. О. Логвин, Про деякі аспекти розвитку марксистської філософії в вузах України в повоєнний період (1920—1930 рр.)                   | 146 |

Проблемы философии, вып. 8.

Вопросы истории философии

Редактор *Дрожжин Е. В.*

Художній редактор *Духленко С. П.*

Технічний редактор *Окопна О. Д.*

Коректор *Сенченко В. К.*

Здано до набору 2.VII 1968 р. БФ. 02519. Зам. № 239. Вид. 580. Тираж 550.  
Формат паперу 60×90<sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Фіз. друк аркушів 9,75. Умовн. друк. аркушів 9,75.  
Обл.-видавн. аркушів 10,43. Паперових аркушів 4,875. Підписано до друку  
15.X. 1968 р. Папір друкарський № 2. Ціна 75 коп.

Видавництво Київського університету, Героїв революції, 4.

Т. П. Вид-ва КДУ — 1968, поз. 67.

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

Ціна 75 коп.

**ВИДАВНИЦТВО КИЇВСЬКОГО УНІВЕРСИТЕТУ**