

ПРОБЛЕМИ ФІЛОСОФІЇ

ВИПУСК 13

ПРОБЛЕМИ ФІЛОСОФІЇ

МІЖВІДОМЧИЙ
НАУКОВИЙ
ЗБІРНИК

ВИПУСК 13

ВИДАВНИЦТВО КИЇВСЬКОГО УНІВЕРСИТЕТУ

1969

У випуску вміщено статті, присвячені питанням історії філософії; висвітлюються деякі аспекти філософської спадщини Маркса, Енгельса і Леніна; кілька статей присвячено історико-філософським проблемам на Україні і в Росії ХІХ—ХХ ст.; значна увага приділяється критиці сучасної буржуазної філософії.

Збірник розраховано на викладачів філософії, наукових працівників, лекторів та пропагандистів, а також на студентів філософських факультетів.

Редакційна колегія: чл.-кор. АН УРСР *Д. Х. Острянин* (відпов. редактор), канд. філос. наук *І. В. Бичко* (відпов. секретар), канд. філос. наук *Ю. О. Богданов*, канд. філос. наук *Ю. Ф. Бухалов*, д-р філос. наук *В. І. Войтко*, д-р філос. наук *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*, д-р філос. наук *М. М. Олексюк*, канд. філос. наук *О. П. Павленко*, канд. філос. наук *М. П. Редько*, канд. філос. наук *В. М. Чернокозова*, канд. філос. наук *І. І. Чорний*, д-р філос. наук *В. І. Шинкарук*.

ДЕЯКІ ПРОБЛЕМИ ДІАЛЕКТИЧНОГО МАТЕРІАЛІЗМУ

В ПРАЦІ В. І. ЛЕНІНА

«МАТЕРІАЛІЗМ І ЕМПІРІОКРИТИЦИЗМ»

(До 60-річчя з дня виходу книги В. І. Леніна)

У праці «Матеріалізм і емпіріокритицизм» (1909 р.), яка є ядром всієї ленінської філософської спадщини, дано глибокий теоретичний аналіз проблем марксистської філософії — діалектичного та історичного матеріалізму.

Перш за все, Ленін дає багатогранний аналіз таких філософських проблем, як проблема *буття і пізнання*, розглядаючи їх комплексно, в діалектичній єдності, акцентуючи основну увагу на найважливіших аспектах.

Проблема буття. Як відомо, під буттям діалектичний матеріалізм розуміє єдиний об'єктивний (незалежно від нас існуючий) світ, суттю якого є матерія.

Ще Енгельс підкреслював, що єдність світу полягає саме в його матеріальності, в тому, що світ — це рухома матерія, діяльна, мінлива, динамічна система матеріальних об'єктів, які мають безліч властивостей, в тому числі й таку, як мислення цієї «найвищої цвіт» матерії. Енгельс писав, що «матерія є не що інше, як сукупність речовин, з якої абстраговано це поняття» [1, 173].

Розвиток фізики кінця XIX ст. свідчить про те, що матерія вже не може бути зведена до якоїсь однієї чи кількох властивостей (речовина, енергія та ін.), що таких фізичних властивостей у матерії безліч. Наприклад, з точки зору сучасної фізики, матерія — це єдність речовини й поля (електромагнітного, внутрішнього і поля тяжіння — правітацийних сил), що, звичайно, також не є «істиною в останній інстанції».

В. І. Ленін у праці «Матеріалізм і емпіріокритицизм» цілком чітко розмежував *філософське поняття* матерії і *природничо-наукові уявлення* про неї. Якщо перше — незмінне, постійне, то останнє — навпаки, постійно змінюється, поширюючись і поглиблюючись. Питання про структуру матерії, про її внутрішню будову, про її конкретні властивості, особливості і т. д. є компетенцією конкретних наук — фізики, хімії, біології тощо. Що ж до філософського визначення матерії, то його, як відомо, дав В. І. Ленін у праці «Матеріалізм і емпіріокритицизм». Ленін, розвиваючи Енгельса, так визначав матерію: «Матерія є філо-

софська категорія для означення об'єктивної реальності, яка дана людині у відчуттях її, яка копіюється, фотографується, відображується нашими відчуттями, існуючи незалежно від них» [2, 112].

Заключні слова цього визначення — «існуючи незалежно від них», — тобто об'єктивне існування матерії, В. І. Ленін підкреслював з особливою силою і послідовністю. Однією з причин цього було те, що, наприклад, суб'єктивні ідеалісти махістського толку, слідом за Берклі, заперечували об'єктивне існування матерії, твердили, нібито тіла — це «комплекси відчуттів», що немає об'єкта без суб'єкта і т. д.

Ведучи безкомпромісну боротьбу з ідеалістами всіляких гатунків, спираючись на досягнення науки і суспільної практики, Ленін особливо підкреслював вічний, нескінченний, універсальний, абсолютний, *об'єктивний* характер існування матерії.

Необхідним засобом існування матерії, її невід'ємним, універсальним і абсолютним атрибутом є, як відомо, рух, що його діалектичний матеріалізм розуміє як будь-яке змінювання взагалі, а не лише як певну його форму, наприклад механічну, фізичну, кібернетичну або соціальну.

У праці «Матеріалізм і емпіріокритицизм» Ленін підкреслював ідею *координації* матерії й руху, їх діалектичну єдність, їх нерозривний взаємозв'язок. Ленін писав: «Чи сказати: світ є матерія, що рухається, чи: світ є матеріальний рух. від цього справа не змінюється» [2, 247].

Всесвіт — це вічний матеріальний двигун, *perpetuum mobile*, що має величезну внутрішню *енергію*, яка, наприклад, у фізиці розглядається як певна *міра руху*.

Німецький вчений В. Оствальд (1853—1932 рр.), якого Ленін назвав дуже великим хіміком (у 1909 р. одержав Нобелівську премію з хімії) і дуже плутаним філософом, вважав, що «саме енергія, а не матерія (речовина) є «єдиною субстанцією світу», до змінювань якої необхідно звести всі взагалі (в тому числі психічні і соціологічні) явища» [8, 174].

В. Оствальд твердив, що нібито неробов'язково мислити матерію («підмет») і енергію («присудок») у нерозривній єдності. «Хіба природа, — риторично запитував він, — обов'язково складається з підмета й присудка?».

В. І. Ленін кваліфікував це запитання Оствальда, як простий софізм, що логічно веде до ідеалізму. Він писав: «На ділі, мислене усунення матерії як «підмета», з «природи», означає мовчазне допущення *мислі* як «підмета» (тобто як чогось первісного, вихідного, незалежного від матерії)..., тобто філософія стає беркліанською...» [2, 247].

Виступаючи проти енергетизму В. Оствальда, Ленін довія, що енергія, яка є *мірою руху*, повинна обов'язково мати свого носія — матерію.

Проти енергетизму як однієї з різновидностей фізичного ідеалізму на початку ХХ ст. виступали такі німецькі фізики, як Л. Больцман і М. Планк, а також засновник теорії відносності А. Ейнштейн (1879—1955), якого Ленін назвав одним з «великих перетворювачів природознавства»¹ [3, 197].

У 1905 р. А. Ейнштейн відкрив закон еквівалентності маси та енергії, або інакше — закон взаємозв'язку маси та енергії: $E=mc^2$, де E — енергія, m — маса, а c — швидкість світла у вакуумі.

Розкриваючи філософське значення цього закону, Е. Кольман у книзі «Ленін и новейшая физика» пише: «Закон еквівалентності маси й енергії є фізичним виразом основного положення діалектичного матеріалізму про нерозривний зв'язок матерії й руху. Він свідчить про те, що будь-якій перервній структурній формі матерії, тобто частині речовини, навіть якщо вона перебуває у відносному спокої, властивий внутрішній рух, який характеризується «власною енергією». Автор вказує далі, що «будь-якій безперервній формі матерії, будь-якому полю, що навіть поширюється з граничною швидкістю C , властива не тільки «розмазана» на весь простір енергія, але й маса. Єдність маси й енергії діалектично суперечлива. І вона тісно пов'язана з діалектичним протиріччям обох відомих нам якісних форм матерії — частин і хвиль» [5, 48].

Отже, Ленін у праці «Матеріалізм і емпіріокритицизм» конкретизував проблему руху — найважливішу фізичну й філософську проблему.

Основними формами існування матерії, як відомо, є *простір і час*. Ленін писав у праці «Матеріалізм і емпіріокритицизм»: «В світі нема нічого, крім рухомої матерії, і рухома матерія не може рухатись інакше, як в просторі і в часі» [2, 156]. Простір і час це — *об'єктивні* форми існування матерії, яка рухається. Вони не залежать від суб'єкта.

Тому Ленін, як і Енгельс, рішуче виступав проти кантівської інтерпретації питання про простір і час.

Критикуючи кантівський *апріоризм* (за Кантом, простір і час — це апіорні форми чуттєвого споглядання), Ленін підкреслював, що *поняття* часу і простору виникли врешті на підставі наукової практики, що вони поступово наповнювалися змістом, адекватним їхньому об'єктивному значенню. Все, що

¹ У «Філософській енциклопедії» сказано: «Теорія відносності — теорія простору й часу, за якою вони суть лише відносні «сторони» єдиної форми існування матерії — простору-часу. Розрізняють окрему (або спеціальну) і загальну теорію відносності. Загальна теорія відносності — це теорія простору-часу, яка пояснює через його структуру всесвітнє тяжіння» [8, 177].

Над спеціальною теорією відносності А. Ейнштейн почав працювати з 1905 р. (Див. його статтю «К електродинаміке движущихся тел»). Над загальною теорією відносності він працював на протязі 10 років (1907—1916 рр.).

характеризує *простір* (лінія, поверхня, куб, куля тощо) і все, що характеризує *час* (секунда, хвилина, година, місяць, рік і т. д.), здобує зрештою на підставі практичної діяльності людини і за допомогою її абстрактно-теоретичного мислення.

Як відомо, проблема простору і часу вивчається не тільки філософією, але й конкретними науками — математикою (наприклад, евклідова і неевклідова геометрія), фізикою (класичною і некласичною) та ін.

Сучасне природознавство блискуче підтверджує одну з найважливіших ідей діалектичного матеріалізму, яку підкреслював Ленін у праці «Матеріалізм і емпіріокритицизм», — ідею *нерозривного взаємозв'язку простору й часу*.

Ідея єдності простору і часу пронизує *сучасну фізику*, особливо *спеціальну* теорію відносності. Адже сама назва цієї теорії визначилася під впливом тієї обставини, що час і простір (як уже йшлося про це) стали розглядатися нею як відносні «сторони» матерії. Більше того, спеціальна теорія відносності переконливо довела, що *інтервали* простору і часу можуть змінюватися в залежності від швидкості руху матеріальних систем, особливо якщо ця швидкість наближається до швидкості світла.

Підкреслюючи *об'єктивне* існування простору і часу, їх нерозривний взаємозв'язок, змінюваність їхніх інтервалів у залежності від швидкості матеріальних об'єктів (систем), ми все ж таки повинні вказувати на *специфічні особливості* простору й часу.

Наприклад, на відміну від тривимірного простору, час може змінюватися лише в одному напрямі — від минулого до сучасного і від сучасного до майбутнього. Час, як відомо, *незворотний*. І в цьому також полягає його найважливіша специфічна особливість.

Мабуть, було б правильно диференціювати час на *космічний, геологічний, доісторичний, історичний* і т. д.

Так, космічний час — *нескінченний*, геологічний час вимірюється кількома *мільярдами років* (наша Земля, наприклад, існує майже 5 млрд. років), передісторія людського суспільства налічує кілька сот тисячоліть, тобто людина на Землі існує близько 550 000 років. Епоха «історичного часу», тобто епоха існування *цивілізованого* людського суспільства охоплює приблизно 6000 років. Отже, за цей час на Землі змінилося 100 поколінь, якщо умовно прийняти, що в середньому життя людини дорівнює 60 рокам. Тому цілком очевидно, що життя людини — це *надзвичайно малий інтервал* часу порівняно не тільки з космічним та геологічним, але навіть порівняно з історичним часом.

Звичайно, при цьому потрібно мати на увазі, що космічний, геологічний і т. д. час відрізняється як *кількісними*, так і *якісними* характеристиками.

Такий зміст деяких аспектів *проблеми буття*, яка розвинута і конкретизована Леніним у його праці «Матеріалізм і емпіріокритицизм».

Проблема пізнання. У праці «Матеріалізм і емпіріокритицизм» Ленін глибоко і всебічно інтерпретував також важливе філософське питання про *пізнання світу*. З ряду причин він приділив цьому питанню більшу увагу, ніж Маркс і Енгельс. Однією з істотних причин цього було те, що наприкінці ХІХ — початку ХХ ст. в ґносеології виникло багато неясних аспектів, особливо в зв'язку з відкриттями в фізиці.

Якщо об'єктом пізнання взагалі є світ у цілому (тобто всі його предмети, явища, процеси, закони і т. д.), то об'єктом *філософського* пізнання є лише найзагальніші закономірності цього світу.

До правильного розуміння цих найзагальніших закономірностей (тобто *системи законів*) суб'єкт приходить за допомогою такого могутнього засобу пізнання, як розум, *абстрактно-теоретичне (поняттєве)* мислення. Проте це мислення може функціонувати лише на підставі відчуттів, сприймань та уявлень.

Ось чому в праці Леніна «Матеріалізм і емпіріокритицизм» надзвичайно багато йдеться про роль наших органів чуття, а отже й відчуття у процесі нашої пізнавальної діяльності.

З *фізіологічно-психологічної* точки зору, відчуття є функцією нервової системи (тварини або людини). Оскільки наші органи чуття зв'язані з центральною нервовою системою (мозком), остільки відчуття, говорив Ленін, є перетворення енергії зовнішнього подразнення в факт свідомості.

Відомо, що нервова система, наприклад, у всіх нормальних здорових людей за своєю природою принципово однакова. Тому й відчуття принципово однакові, але не тотожні. (Наприклад, один відчуває, що в цій кімнаті тепло, а інший — що не зовсім тепло і т. д.).

З *ґносеологічної* точки зору, відчуття (сприймання, уявлення) — суб'єктивний образ об'єктивного світу. Саме образ, копія (хоч і не зовсім досконала) — принципово вірна аналогія матеріальних об'єктів.

Якщо б це було інакше, то суб'єкт не міг би правильно орієнтуватися, увійшов би в конфлікт із навколишнім світом. Як відомо, цього в принципі немає, тому що наші органи чуття в основному правильно фіксують сигнали, які надходять до них ззовні. Ми принципово вірно *відображуємо* світ, що нас оточує.

Тому Ленін рішуче виступав проти *теорії символів* Гельмгольца, який у своїй праці «Фізіологічна оптика» писав: «Я означив відчуття як *символи* зовнішніх явищ, і я відкинув в них всяку аналогію з речами, які вони представляють» [2, 211].

Виступаючи проти ґносеологічного символізму, Ленін висловлювався також проти *ототожнення* відчуттів і речей об'єк-

тивного світу. Він підкреслював *діалектику* образу й предмета, копії й оригіналу, суб'єкта й об'єкта, вказував на зворотний активний вплив суб'єкта на об'єкт².

До діяльності наших органів чуття приєднується, як відомо, діяльність нашого мозку, до відчуттів (сприймань, уявлень) — діяльність мислення (свідомості).

Як за допомогою відчуттів (сприймань, уявлень), так і за допомогою мислення (свідомості) ми пізнаємо *істину*, хоч ступінь її пізнання за допомогою відчуттів, з одного боку, і мислення — з іншого, звичайно, різний. Поняттєве мислення значно глибше, всебічніше розкриває істину, ніж просте споглядання.

Що таке істина? По-різному відповідають на це питання богослови й філософи.

Релігія, а також об'єктивний ідеалізм надають істині в основному онтологічного смислу (бог, абсолютна ідея і т. д.). Деякі матеріалісти (Й. Діцген та ін.) також онтологізували істину, ототожнюючи її з природою (універсумом). Суб'єктивний ідеалізм надавав і надає істині винятково гносеологічного смислу, розуміючи під істиною те, що належить тільки суб'єктові або суб'єктам і вбачаючи критерій істини у відчуттях суб'єкта або суб'єктів (тобто визнаючи загальнозначимість як критерій істини).

У праці «Матеріалізм і емпіріокритицизм» Ленін довів, що це — суб'єктивістське розв'язання питання. Ленін підкреслював, що суб'єктивний ідеалізм не зникає від заміни індивідуальної свідомості колективною, так само, як не зникає капіталізм від заміни одного підприємства акціонерною кампанією.

В. І. Ленін переконливо довів, що істина має онтологічно-гносеологічний характер. Вона є діалектичною єдністю протилежностей — об'єктивного змісту і суб'єктивної форми, нерозривною єдністю об'єктивного і суб'єктивного моментів. *Істина — це знання, яке відповідає фактам об'єктивного світу, це принципово вірний еквівалент фактів, адекватне, і в основному точне їх відображення.*

Як відомо, в праці «Матеріалізм і емпіріокритицизм» Ленін диференціює істину на об'єктивну, відносну й абсолютну.

Об'єктивна істина — це такий зміст наших знань, який ми не можемо довільно сконструювати, довільно створити. (Наприклад: «Світло поширюється з швидкістю 300 тис. км/сек». Зміст цього судження — об'єктивний).

Відносна істина — складова частина, елемент абсолютної істини, неповне, часткове (хоч і принципово вірне) знання про

² Про активність нашого пізнання Ленін писав у «Філософських зошитах»: «Свідомість людини не тільки відображає об'єктивний світ, але й творить його, тобто... світ не задовольняє людину і людина своїм діями вирішує зміни його» [4, 196—197].

що-небудь. Наприклад, наші наукові знання про таку хворобу, як грип, є відносною, приблизною істиною.

Розуміння *абсолютної істини* може бути двояким, що відображено в праці Леніна «Матеріалізм і емпіріокритицизм».

По-перше, абсолютна істина — найбільш глибоке, всебічне знання про світ у цілому або частину цього світу. Абсолютна істина — це сума (звичайно, не арифметична) безлічі відносних істин.

У цьому розумінні процес пізнання абсолютної істини не може бути завершений. Світ у цілому і в кожній з його частин гносеологічно невичерпний. А тому ми лише *асимптотично* наближаємось до абсолютної істини. Якщо під абсолютною істиною в останній інстанції розуміти абсолютно вичерпну наукову картину світу в цілому (або якої-небудь його частини), то слід визнати, що дана істина — це той ідеал, до якого ми прагнемо, але якого ми ніколи не досягнемо.

Хіба ж можна прочитати, наприклад, книгу, в якій безліч сторінок? Звичайно, ні! Природа — це та ж «книга», в якій безліч речей, процесів, явищ, законів і т. д.

По-друге, абсолютна істина — це таке знання, яке не може бути спростоване ні в сучасному, ні в майбутньому. Отже, вона — *вічна* істина яка має позачасовий характер. Приклади вічних істин: закон збереження і перетворення енергії, який Енгельс називав абсолютним законом природи, філософська дефініція матерії, зміст законів діалектики тощо.

У праці «Матеріалізм і емпіріокритицизм» Ленін, борючись проти агностицизму і філософського релятивізму махістів, всіляко підкреслював наявність абсолютного *моменту* в нашому знанні про світ, всіляко підкреслював ідею спадковості в розвитку цих знань.

Безкомпромісно виступаючи проти махістів, які слідом за Юмом твердили про те, що чим більше ми пізнаємо, тим більше ми не знаємо, Ленін, спираючись на всю *історію* пізнання і практики, доводив міць, силу, дійовість, посеїбчність нашого пізнання. Ленін, як відомо, писав про те, що діалектичний матеріалізм не заперечує повністю релятивізму, але аж ніяк не зводить до нього нашого знання.

Факти (а їх дуже багато) свідчать про те, що галузь нашого незнання, в принципі, звужується, а галузь нашого знання постійно розширюється і поглиблюється. Факти свідчать про те, що в світі немає принципово непізнаваних речей-в-собі, що, навпаки, в перспективі все пізнавання.

В. І. Ленін, звичайно, не випадково зробив *три* важливих гносеологічних висновки в своїй праці «Матеріалізм і емпіріокритицизм»:

1. Матеріальний світ існує об'єктивно.

2. Немає принципової різниці між річчю-в-собі і явищем. Пізнаючи явище, ми одночасно пізнаємо і річ-у-собі.

3. Процес пізнання відбувається *діалектично*: від незнання до знання, від неповного, неточного знання до найбільш повного, точного знання, тобто ступінь точності наших знань збільшується [2, 86—87].

Ці гносеологічні висновки Леніна — теоретичне узагальнення всієї історії людського пізнання і практики, творче *застосування* діалектики до аналізу пізнавального процесу і одночасно *виведення* діалектики з процесу пізнання.

З ленінськими гносеологічними висновками найтісніше пов'язана його ідея *про невичерпність матерії в глибину*.

Відомо, що єдиний матеріальний світ ми диференціюємо зараз на мікросвіт, макросвіт та мегасвіт, які в своєму розвитку підпорядковуються як загальним, так і специфічним діалектичним закономірностям. Зараз наука особливо інтенсивно вивчає мікро-та мегасвіт, оскільки вони менш пізнані порівняно з макросвітом.

У праці «Матеріалізм і емпіріокритицизм» (V розділ) Ленін теоретично узагальнив відкриття фізики кінця ХІХ — початку ХХ ст., показав, що вони поглибили і розширили наші знання про матерію (відкриття рентгенівських променів, явища радіоактивності, взаємоперетворюваність хімічних елементів, відкриття електрона і змінюваності його маси залежно від швидкості, відкриття тиску світла тощо).

Всі ці відкриття знову блискуче підтвердили діалектику природи, а отже й діалектику пізнання. Стара механічна картина світу *істотно доповнилася* новою електромагнітною картиною, яка знову-таки не стала абсолютною істиною в останній інстанції.

Наприклад, сучасні знання про внутріядерне поле (протони і нейтрони), про частки речовини, позбавлені будь-якого електричного заряду (нейтрони, мезони й ін.), виходять за межі електромагнітної картини світу.

Як уже згадувалось, сучасна фізика інтерпретує матерію як нерозривно зв'язані між собою речовину й поле, що, в свою чергу, може бути: а) електромагнітне поле (світло, електрика, магнетизм); б) внутріядерне і в) поле тяжіння (гравітаційні сили), що створюється в результаті концентрації мас у Всесвіті.

Яскравим свідченням невичерпності матерії в глибину є постійне зростання кількості так званих *елементарних частинок*. Зараз їх відомо близько 200 [6, 36]. Однак всі ці сучасні рівні нашого знання про мікросвіт, макросвіт і мегасвіт постійно зростають, і цей процес безконечний.

Чудові наукові і технічні досягнення останнього часу: відкриття радянським астрономом П. Щегловим існування водневого кільця навколо Землі на відстані 10 000 км, вивчення яви-

ща невагомості в космосі, одержання радянськими вченими-фізиками в Дубні температури, близької до абсолютного нуля (-273°) і багато інших.

Разючих успіхів в останній час досягла така наука, як кібернетика — «наука про процеси управління в складних динамічних системах, яка базується на теоретичному фундаменті математики і логіки, а також на застосуванні засобів автоматикки, особливо електронних обчислювальних, керуючих і інформаційно-логічних машин» [7, 495].

Але існує, звичайно, багато наукових проблем, які ще не вирішені або вирішені ще не зовсім (проблеми раку, телепатії, космічної біології та психології — наприклад, питання про життя на інших планетах Сонячної системи і ін.). Безсумнівно, що ці проблеми будуть розв'язані наукою в процесі її дальшого розвитку.

Краткое содержание

В книге «Материализм и эмпириокритицизм» на основе обобщения научного и революционного опыта конца XIX — начала XX века В. И. Ленин творчески развил марксистскую философию — диалектический и исторический материализм.

Решая философские проблемы бытия и познания, В. И. Ленин глубоко проанализировал важнейшие категории диалектического материализма (материя, движение, время, пространство и др.), вопрос об объективной, относительной и абсолютной истине, идею о неисчерпаемости материи вглубь.

ЛІТЕРАТУРА

1. Ф. Енгельс. Діалектика природи, К., 1953.
2. В. І. Ленін. Твори, т. 14.
3. В. І. Ленін. Твори, т. 33.
4. В. І. Ленін. Твори, т. 38.
5. Э. Кольман. Ленин и новейшая физика. М., 1961.
6. М. Э. Омеляновский. Ленин и философские проблемы современной физики. М., 1968.
7. Философская энциклопедия, т. 2. М., 1962.
8. Философская энциклопедия, т. 4. М., 1967.

ПРИНЦИП ІМАНЕНТНОЇ КРИТИКИ В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

В. І. Ленін надавав великого значення проблемі ставлення до культурної спадщини. КПРС втілює в життя ленінські заповіді про глибоко наукове відношення до здобутків людського розуму. В Програмі КПРС вказується: «Культура комунізму, вбираючи в себе і розвиваючи все краще, що створила світова культура, буде новим, вищим ступенем в культурному розвитку людства» [8, 114]. Філософська спадщина є одним з найважливіших компонентів культурної спадщини. Для дальшого розвитку філософського знання проблема освоєння філософської спадщини є однією з актуальних.

Освоєння філософської спадщини передбачає не лише усвідомлення певних наукових теорій, концепцій і систем. Невід'ємним моментом цього процесу виступає необхідність опанування їх критичної природи. В. І. Ленін вимагав від дослідника враховувати критичність освоюваної спадщини. Він писав: «...Між іншим, лишаються і лишатимуться невдалимися всі спроби засвоїть «систему Маркса», не засвоюючи її «полемічного характеру»: «полемічний характер» системи є лише точне відбиття «полемічного характеру» самого капіталізму» [4, 66]. В історії розвитку людської думки не було і не могло бути філософських теорій, позбавлених полемічного змісту. Отже, В. І. Ленін приділяв особливу увагу освоєнню полемічного характеру марксистської спадщини тому, що в ній виражається полемічна сутність відображеної дійсності. Полемічну природу має не лише відображення дійсності, але й відношення однієї філософської системи до іншої (сучасної до попередньої і т. п.), бо нові теорії є не що інше, як відображення нових фрагментів дійсності, що втягуються в сферу діяльності людини. Попередні теорії (що відображали минулий практичний і теоретичний досвід) з появою нових, більш глибоких знань про світ змінюють свій зміст і форму. Для дослідника історико-філософського процесу важливу роль відіграє конкретний «механізм» відношення до минулого філософського досвіду і дослідження методологічних принципів критичної оцінки вже існуючих теорій як вихідних моментів подальшого розвитку теоретичного знання. Ось чому робиться спроба

показати необхідність загальних методологічних принципів освоєння філософської спадщини та розкрити принцип іманентної критики як один із загальних.

Опановуючи філософську спадщину, не можна виділити окрему «клітинку», яка поєднувала б у собі суперечливі елементи всієї теорії і виходячи з якої, шляхом поступового сходження від абстрактного до конкретного, можна відтворити ціле як сукупність численних елементів. Тому освоєння попередніх концепцій, теорій, систем характеризується багатоплановими підходами. Сукупність різноманітних підходів дає можливість розглядати досліджувані теорії в їхній цілісності. Чи можливо із різноманітних і специфічно індивідуальних методів, способів підходу до філософських знань виділити такі принципи, які б функціонували як найбільш загальні в процесі критичного освоєння філософських знань? З даного питання є різні міркування, але сутність їх можна звести до двох протилежних тверджень: а) визнання загальних принципів критичного освоєння філософської спадщини; б) заперечення загальних принципів і прагнення довести необхідність застосування лише *таких методів критики*, які залежать від природи філософського напрямку. В праці «Матеріалізм і емпіріокритицизм» В. І. Ленін виділяє чотири вихідних принципи критики емпіріокритицизму [5, 328—329]. Ці принципи є загальним не лише для оцінки емпіріокритицизму, але й інших філософських шкіл і напрямів, з врахуванням деяких специфічних особливостей останніх [10].

Дотримуючись точки зору, що структура теорій визначає принципи і методи їх освоєння, ми не виключаємо того, що незалежно від своєрідності досліджуваних теорій є загальні принципи і методи, якими керується теоретик у процесі освоєння старого знання та розвінчування ворожої марксистської ідеології. Заперечуючи загальні принципи критики, прихильники цієї точки зору виходять з ленінського аналізу критики кантівської філософії «зліва» і «справа». Але якщо розглянути ленінський аналіз критики філософії Канта, то стане очевидним, що він не може бути підставою для заперечення загальних принципів критики. Звернімося безпосередньо до ленінського аналізу даного питання.

В. І. Ленін показує, що Л. Фейєрбах, Ф. Енгельс, П. Лафарг критикували Канта за те, що він допускав існування речі в собі, але заперечував її «реальність» (Л. Фейєрбах), «пізнання» (Енгельс). Ідеалісти Фіхте, Шульце, Мах, Авенаріус, Леклер та інші критикували Канта за визнання (навіть непослідовне) речі в собі. Цей крок Канта в бік матеріалізму ідеалісти прагнули виправити і, таким чином, замаскувати в ідеалістичній будові щілину, яку несвідомо зробив їх попередник. В. І. Ленін так резюмує своє дослідження критики кантіанства: «Матеріалісти ставили Кантові в провину його ідеалізм, спростовували

ідеалістичні риси його системи, доводили пізнаванність, посеїбічність речі в собі... Агностики й ідеалісти ставили Кантові в провину його допущення речі в собі, як поступку матеріалізму, «реалізму» [5, 177—178]. Отже, аналізуючи критику кантівської філософії «зліва» і «справа», В. І. Ленін свою увагу зосереджує на питанні, *за що* критикували Канта матеріалісти й ідеалісти і з яких філософських позицій.

Оскільки матеріалісти й ідеалісти критикують різні аспекти кантівської речі в собі, то виникає питання: чи не має кантівське тлумачення ідеї речі в собі такого загального, яке дає привід до критики з різних вихідних позицій (матеріалістичної й ідеалістичної)? Якщо таке загальне є, то повинні бути і загальні принципи його критики. Критика кантівської речі в собі з різних позицій є піби дзеркалом, яке відображає її *суперечливу природу*. Вона повинна бути спрямована в першу чергу на розкриття суперечливого характеру кантівського тлумачення речі в собі. Розкриття внутрішньої суперечливості філософських концепцій, теорій, систем є одним із загальних принципів критичного освоєння філософської спадщини. Застосування цього принципу при освоєнні філософської спадщини та в критиці ідеалістичної філософії знаходимо в лєнінських творах. «Матеріалізм і емпіріокритицизм» та «Філософські зошити». Надалі цей принцип ми будемо називати *принципом іманентної критики*, тобто критики, яка виходить з внутрішньої природи, *структури освоєваних філософських знань*. В науковій критиці цей принцип застосовується уже з перших кроків становлення філософських знань на науковий ґрунт. Оскільки філософські знання спочатку були вплетені в релігійну форму свідомості, то звичайно, звільняючись від цієї містичної скорлупи, філософія критично ставиться до неї. В рамках релігійної свідомості виникає вчення, яке є запереченням релігії. К. Маркс на приклади подібної критики внутрішніх основ дуже часто звертає увагу. Так, до речі, багато матеріалістів нового часу відмежувались від релігії за допомогою дійстичних поглядів. Друга форма розвитку матеріалістичних ідей в релігійній формі — це пантеїзм. Л. Фейєрбах писав, що «пантеїзм є теологічний атеїзм, теологічний матеріалізм. заперечення теології, але все це з точки зору теології» [11, 254]. У «Святому сімействі» К. Маркс зауважував: «Уже... схоластик Дунс Скот запитував себе: «чи не здатна матерія мислити?».

Щоб зробити можливим таке чудо, він вдавався до всемогутності божої, тобто він змушував саму *теологію* проповідувати матеріалізм» [2, 135]. Перші кроки французького матеріалізму характеризуються критикою біблії з боку її внутрішньої структури. Принцип іманентної критики «зсередини» розмиває удавану цільність певних наукових систем, концепцій і т. п. і здійснюється в напрямі спростування їх основного змісту та шляхів і методів, що сприяли виробленню такого змісту. Потрібно зау-

важити, що в історії філософії нерідко спостерігаємо, як принцип іманентної критики тлумачиться розширено і ототожнюється з філософською критикою взагалі. Досить очевидно це в К. Фішера і В. Віндельбанда (1848—1915).

Звернімося безпосередньо до розуміння філософської критики Фішером і Віндельбандом. На думку К. Фішера, критика має вести таке дослідження: вона розглядає, чи правильні наслідки, що одержані філософією із начал; якщо ні, то система повинна бути виправлена, і в цьому випадку критика стає *коректурою* системи. Вона розглядає, чи дійсно взяті із начал всі наслідки, які можна було взяти, якщо ні, то система повинна бути далі розроблена, і в цьому випадку критика *доповнює й обґрунтовує* систему. Якщо розвиток начал... вірний і повний, то критика *досліджує саме начало*; і якщо тут відкривається протиріччя, то потрібно змінити начало і спростувати існуючу систему [13]. К. Фішер дуже вдало визначає такі суттєві риси іманентної критики: а) формально-логічна перевірка висновків (зі сторони їх повноти і правильності); б) перевірка з точки зору основних начал; в) доповнення і виправлення систем, якщо вони не доказують своїх висновків до кінця.

Віндельбанд дає таке тлумачення філософської критики: «Наукова філософія не повинна обмежуватись поверховим обговоренням філософських вчень. Вона повинна *стояти на точці зору іманентної критики*, керуючись двома принципами: формально-логічної послідовності і науковим значенням кожного погляду» [9, 15]. У викладених нами висловах Фішера і Віндельбанда мова йде безперечно про іманентну критику. Суттєвим недоліком їх розуміння філософської критики є те, що, по-перше, ототожнюється розуміння філософської критики і принципу іманентної критики як одного із аспектів, сторін першої; по-друге, критерієм іманентної критики в них є апіорні знання або наукові системи того часу, наслідком якого є засвоювані знання; по-третє, ототожнюється розуміння філософської критики й оцінки.

На наш погляд, розуміння іманентної критики як ідентичної філософській неправомірне. Іманентна критика не вичерпує, не охоплює повністю поняття філософської критики. Поняття іманентної критики є видовим у відношенні до родового поняття «філософська критика», і воно не може замінити останнього. Надаючи особливого значення в розвитку теоретичних знань, взагалі філософській критиці в процесі освоєння філософського досвіду, ми тлумачимо іманентну критику як один із принципів філософської критики, — хоч і важливий, але не домінуючий. Цей принцип дозволяє розглядати філософський досвід (концепції, ідеї, теорії) у кількох планах. Філософська критика на основі іманентного принципу ведеться в різних площинах. На наш погляд, основні з них такі: а) критика між різними філософіями

(матеріалістичною й ідеалістичною); б) критика в межах однієї філософії (між школами, течіями); в) критика в межах однієї школи, течії. Найбільш запекла і безкомпромісна боротьба відбувається в історії філософії між двома основними філософськими напрямками: матеріалістичним і ідеалістичним. Діалектико-матеріалістична критика у відношенні до ідеалістичної філософії є загальною, науково обгрунтованою і повинна бути спрямована на з'ясування протиріччя: а) між методом і теорією; б) між різними школами в лоні ідеалістичної філософії; в) між твердженнями одного і того ж мислителя в різні періоди його творчої діяльності. В. І. Ленін часто користується способом зіставлення думок, суджень одного і того ж філософа в різні часи його теоретичної діяльності. Так, Михайловський у своїй полеміці з буржуазним критиком Г. Ю. Жуковським про Маркса відгукувався інакше, ніж 16 років пізніше. Ця суперечливість суджень характерна також для багатьох інших теоретиків «Русского богатства». Таким чином, метод зіставлення ідей одного і того ж теоретика є суттєвим у здійсненні науково-іманентної критики, бо він дає можливість розкрити внутрішні суперечності того чи іншого мислителя.

В рамках ідеалістичної філософії іманентна критика здійснюється як критика «ідеалізму взагалі» (критика Арістотелем «ідей» Платона, Гегелем — Канта). З приводу цього аспекту критики В. І. Ленін резюмує: «Коли один ідеаліст критикує основні ідеалізму *іншого* ідеаліста, від цього завжди виграє *матеріалізм*» [7, 267]. Отже, в період, коли буржуазія мала прогресивний характер, філософська критика з деяких питань теорії між ідеологами пануючого класу часто відігравала позитивну роль. Характерно, що з вступом суспільного розвитку в імперіалістичну стадію критика між представниками ідеалістичних теорій та шкіл набуває якісно нового характеру. Це зумовлюється тим, що зростає число ідеалістичних шкіл і теорій, а разом з цим втрачається їх науковість, критика перетворюється в дрібну гризню [5, 47—52]. Все це красномовно говорить про виродження буржуазних теорій як наслідок невпинного і неодмінного процесу загнивання і загибелі суспільства рабства й експлуатації, як відображення дійсності капіталістичного суспільства, що з кожним днем втрачає соціальну значимість... Тому такого великого значення надавали класики марксизму критичному підходу до всієї філософської спадщини. Ф. Енгельс писав Шмідту, що читаючи Гегеля, необхідно відшукувати «під неправильною формою і в штучних зв'язках вірне і геніальне» [2, 419]. У тезах про Фейєрбаха К. Маркс вказував, що діяльну сторону пізнання, на протилежність метафізичному матеріалізмові, розвивав спочатку ідеалізм в її абстрактній формі, як абстрактну діяльність людини.

Іманентна критика ідеалістичної філософії сприяла розроб-

ленню матеріалістами окремих питань гносеології і філософських категорій. У процесі іманентної критики розкриваються не лише суперечності «ідеалізму взагалі», але глибокі суперечності всередині окремих теорій та між ними. Так, В. І. Ленін у праці «Матеріалізм і емпіріокритицизм» розкриває суперечливий характер ідеалістичних теорій Авенаріуса, Маха, Пірсона і т. д. і показує, що вони в своїй філософії поєднували ідеалістичні і матеріалістичні елементи. «... Мах забуває свою власну теорію, і, починаючи говорити про різні питання фізики, міркує попросту, без ідеалістичних викрутасів, тобто матеріалістично. Всі «комплекси відчуттів» і вся ця беркліанська премудрість летять геть. Теорія фізиків виявляється відображенням існуючих поза нами і незалежно від нас тіл, рідин, газів, причому відображення це, звичайно, приблизне, але «довільним» назвати це наближення або спрощення неправильно. Відчуття *на ділі* розглядається тут Махом саме так, як його розглядає все природознавство, не «очищене» учнями Берклі і Юма, тобто як *образ зовнішнього світу*. Власна теорія Маха є суб'єктивний ідеалізм, а коли потрібен момент об'єктивності, — Мах не соромлячись вставляє в своє міркування посилки протилежної, тобто матеріалістичної теорії пізнання» [5, 50—51]. К. Маркс, даючи оцінку відношенню сучасної йому критики (Штрауса, Б. Бауера й ін.) до гегелівської філософії, і зокрема до гегелівської діалектики, показує, що вони «повністю» або «потенціально повністю» були «в положі гегелівської логіки» [1, 621]. Відношення «критичної критики» до гегелівської діалектики — це приклад застосування принципу іманентної критики в рамках одного напрямку. (Потрібно зауважити, що ця критика стоїть далеко осторонь від наукової, бо вона здійснюється внаслідок незнання сутності критикованого об'єкта¹, а це призводить до його спотворення). «...Критика, що ґрунтується на перевернутому розумінні критикованої філософської системи, спрямована не стільки проти заперечення сторін тієї чи іншої системи, скільки проти позитивного в ній» [11, 27]. Лише та критика має науковий характер, що проникає в *сутність* освоюваного об'єкта.

В. І. Ленін вважав, що найважливіша вимога всякої критики, а отже й іманентної, — це глибоке розуміння того матеріалу, що піддається критичному освоєнню. Досліднику недостатньо пізнати зовнішню сторону духовних надбань, не можна обмежуватись лише дріб'язковим копанням в освоюваному матеріалі. а першочергового значення набуває *вміння проникнути у внутрішні зв'язки і пізнати внутрішню сутність* цього матеріалу. В. І. Ленін на кожному кроці своєї теоретичної роботи дає приклади

¹ В «Економіко-філософських рукописах» К. Маркс вимагає *свідомого* ставлення до «суттєвих питань» (К. Маркс и Ф. Энгельс, Из ранних произведений, 1956, стр. 621).



такого підходу. В. І. Ленін у творах, що їх він освоює, ведучи боротьбу проти різного роду перекозучень, виділяє *головні ідеї і відшукує*, на яких аспектах цих ідей *спекулюють* або їх *обходять* суб'єктивні ідеалісти. Перш ніж критикувати освоювані теорії, концепції, системи за їх часткові неточності, необхідно розкрити *основні, головні* хибні за допомогою «принципiальної полеміки» [3, 396]. Однак відшукування *основних* ідей у філософських творах, що освоюються, вважає В. І. Ленін для наукової критики далеко не достатнє. Ще важливіше, проводить думку В. І. Ленін, *простежити, яким же чином виробляються* ці основні ідеї [3, 115].

Л. Фейербах, проводячи ідею про роль іманентної критики в розвитку філософських знань, зауважував: *«Істинною критикою є лише та, яка добирається до самої ідеї філософської системи, приймає цю ідею мірилом судження про неї і на цій основі визначає, наскільки філософ, його погляди, спосіб виразу, викладу і розвиток філософії відповідає або суперечить цій ідеї. Помилки, недоліки тієї або іншої системи така критика прямо виводить з її позитивного, істинного змісту»* [12, 26]. Разом з тим, необхідно бачити і протилежну роль іманентної критики в межах ідеалізму. Вона не лише підриває позицію ідеалістичної філософії, але сприяє зміцненню її.

Суперечки всередині матеріалізму також виступають рушійним засобом у розробленні філософських проблем. Історія філософії дає багато прикладів використання іманентної критики в рамках матеріалізму (критика Марксом Дідро й Гельвеція. Енгельсом — Фейербаха, Леніним — Плеханова). Іманентна критика всередині матеріалістичної філософії виступає *одним з імпульсів логічного розвитку філософських знань*. В. І. Ленін у «Філософських зошитах» на іманентну критику звертав особливу увагу². У своїх працях В. І. Ленін не лише піддавав критиці противників марксизму, але й критикував багатьох однодумців. У статті «Про брошуру Юніуса» він писав: «Присвячуючи дальший виклад критиці недоліків і помилок Юніуса, ми повинні особливо підкреслити, що робимо це заради необхідної для марксистів самокритики і всебічної перевірки поглядів, які мають послужити ідейною базою III Інтернаціоналу» [6, 283]. Різновидністю іманентної критики в рамках матеріалістичної філософії виступає самокритичне ставлення до результатів своєї діяльності. Цей принцип іманентної критики чітко виступає в творах К. Маркса і Ф. Енгельса. Якщо в праці «Святе сімейство» вони писали; що Фейербах дав «закінчену критику релігії». діійшов до «споглядання дійсної людини», то в «Німецькій ідеології» самокритично вказують, що Фейербах зробив окремі по-

² На жаль, у нашій філософській літературі проблема іманентної критики в рамках матеріалізму ще майже не розроблялась.

ступки релігії, а фейєрбахівська людина є «абстрактна».., «не суспільна, не політична людина». Твори К. Маркса і Ф. Енгельса — це справжні взірці самокритичності.

Часто постановка питання про іманентну критику всередині матеріалізму викликає побоювання, що ця критика може послабити позиції діалектико-матеріалістичної філософії. Оскільки наукова іманентна критика має на меті встановити істину, то таке занепокоєння зайве і не сприяє шліфуванню теоретичних основ матеріалістичної філософії. Адже чим адекватніше відображатиметься дійсність у марксистській філософії, тим гострішою і небезпечнішою зброєю буде критика у відношенні до ідеалістичної філософії. Особливу цінність має іманентна критика, яка спрямована на розкриття суперечностей і логічної невитриманості теорій і концепцій з позицій протилежного вчення. Так, глибокій науковій критиці було піддано ідеалістичну філософію взагалі (зокрема, Гегеля) лише з позиції передової діалектико-матеріалістичної філософії К. Марксом і Ф. Енгельсом, які проникли в основне і найцінніше в гегелівській філософії — ідеалістичну діалектику. Однак, це ні в якій мірі не зменшує значення іманентної критики в рамках одного й того ж напрямку.

У чому ж відмінність застосування принципу іманентної критики в рамках одного напрямку філософії від тієї критики, що ведеться з позиції протилежного напрямку філософії? На нашу думку, *основна (суттєва) відмінність полягає в тому, з позицій якої філософії критика провадиться*. Якщо іманентна критика здійснюється з *позиції матеріалістичної наукової філософії*, то вона докорінно відрізняється від критики, що ведеться всередині ідеалістичної філософії. Перша включає в себе у відкрито вираженій формі теоретико-пізнавальний і ідейний аспекти, в той час як остання приховує ідейний момент критики, лицемірно твердячи, що її цікавить лише теоретико-пізнавальна сторона критики.

Іманентну критику можна вести багатопланово: критика внутрішніх зв'язків між окремими напрямками, теоріями; розкриття генетичних зв'язків з попередніми школами, течіями; протиставлення позитивного негативному в окремих теоріях. системах³. Ще Л. Фейєрбах говорив, що «необхідно пов'язати з розвитком також чисто історичний виклад, щоб, наскільки це можливо, примусити говорити самого філософа і щоб він міг бути поясненим з самого себе» [12, 106].

В. І. Ленін вимагав встановити, які джерела породжують ті чи інші концепції, теорії, системи. Дослідник повинен детально розглянути різноманітні форми розвитку освоєваних знань, провести аналіз їх становлення. Розглянуті три аспекти підходу

³ Праця В. І. Леніна «Матеріалізм і емпіріокритицизм» є конкретним втіленням такого підходу.

до освоєння філософської спадщини ні в якій мірі не вичерпують всього змісту принципу іманентної критики, незважаючи на їх типовість. Отже, принцип іманентної критики допомагає розкривати *суперечливість всередині окремої філософії, філософського напрямку, в чому невідповідність між «старими» і «новими» теоріями та формально-логічні суперечливості в теоріях*. Прогрес наукової думки вимагає застосовувати цей принцип не лише до ідеалістичної філософії, а й до будь-якого пізнання. Однак, іманентна критика є лише *одним з принципів критичного освоєння філософської спадщини*. В складній системі критики марксистської філософії цей принцип перебуває в тісній діалектичній взаємодії з іншими *важливими* принципами критики (партійність, зіставлення освоюваних теорій з діалектико-матеріалістичною філософією і т. д.).

Краткое содержание

В статье освещается один из актуальных методологических вопросов о «механизме» взаимоотношений между теориями в процессе прогресса философских знаний. Автор делает попытку показать правомерность общего принципа критического освоения философских знаний.

Центральное место в статье отводится принципу имманентной критики, выясняются его сущность, содержание и место в системе марксистской философской критики.

ЛІТЕРАТУРА

1. К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений. М., 1956.
2. К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 2.
3. В. І. Ленін. Твори, т. 1.
4. В. І. Ленін. Твори, т. 4.
5. В. І. Ленін. Твори, т. 14.
6. В. І. Ленін. Твори, т. 22.
7. В. І. Ленін. Твори, т. 38.
8. Програма Комуністичної партії Радянського Союзу. К., 1968.
9. В. Виндельбанд. История философии. СПб., 1898.
10. П. В. Копнин. Ленинский метод критики буржуазных идеалистических концепций. Доклад на межвузовской конференции. Л., 1960.
11. Л. Фейербах. Избранные произведения, т. 1. М., 1955.
12. Л. Фейербах. История философии, т. II, М., 1967.
13. К. Фишер. История новой философии. СПб., 1862.

МАРКСОВА КРИТИКА ГЕГЕЛІВСЬКОЇ ТЕОРІЇ ПРОТИРІЧЧЯ

Коли йдеться про відмінності діалектики Гегеля і Маркса, то ми завжди маємо на увазі дві речі. По-перше, відмінність між ідеалістичною та матеріалістичною діалектикою. Перша ототожнює буття і мислення, друга ж їх єдність вбачає лише в тому, що вони взаємоперетворюються: мислення відображає буття і, з другого боку, втілюється в буття, дійсність. Це й мав на увазі К. Маркс, пишучи у «Післямові» до другого видання «Капіталу» [т. 1], що його діалектика докорінно відрізняється від діалектики Гегеля, бо в останнього мислення з його діалектичними законами є деміург дійсності. Але при такій різниці в тлумаченні законів мислення останні можуть за своєю формою зоставатися однаковими як в одній, так і в іншій системі. Так, положення «сутність з'являється. Явище суттєве» або «свобода є пізнана необхідність» однаково прийняті і в філософії Гегеля, і в марксизмі. Те ж можна сказати майже про всі закони мислення. Ось чому Ф. Енгельс говорить, що «гегелівська діалектика є *основна форма* всякої діалектики». Але — і це становить друге зауваження — лише *основна*, бо ідеалізм чи матеріалізм впливає в певній мірі і на саму форму діалектики. Наприклад, гегелівська ідеалістична *тотожність* мислення і буття веде до тотожності, знищення антагонізму, примирення протилежностей і, таким чином, є підставою невірною або однобічного тлумачення одного з головних діалектичних законів.

Другий яскравий приклад — відоме протиріччя між системою і методом у філософії Гегеля. Потреба побудувати завершену систему має наслідком визнання, що існує *абсолютна* істина. І хоч основне положення діалектики твердить, що протилежності не можуть існувати одна без одної, проте ідеалізм потребує їх розриву — і абсолютне береться без відносного. Далі ми побачимо, що в логіці це має певний сенс, але не в самій дійсності (природі й історії). Можна було б навести багато прикладів, коли форма діалектики змінюється ідеалістичним змістом. Вони свідчать про те, що діалектику Гегеля треба було суттєво переробити, що не можна було, як вважали деякі філософи, просто замінити «абсолютну ідею» «матерією» і, поєднав-

ши її з методом Гегеля, одержати марксистську діалектику. Не вдаючись до деталей переробки гегелівського методу Марксом, ми візьмемо лише центральну проблему — теорію протиріччя, — щоб з'ясувати наведену думку.

Як відомо, під протиріччям Гегель розумів тотожність протилежностей. У «Науці логіки», в розділі «Визначена рефлексія» маємо таку послідовність категорій:

1. Тотожність.
2. Відмінність.
3. Протиріччя.

Причому пункт 2 в свою чергу має три основні категорії:

- а) абсолютна відмінність,
- б) відносна відмінність,
- в) протилежність.

Ця послідовність цікава тим, що в ній наочно видно: хід думки пізнання є загострення відмінності до протилежності. Ленін зауважує з цього приводу: «Мислячий розум (ум) загострює притуплену відмінність, просту різноманітність уявлень до *істотної* відмінності, до протилежності. Лише підняті на вершину суперечності різноманітності стають рухливими і живими одна у відношенні до одної — дістають, набувають ту негативність, яка є внутрішньою *пульсацією саморуху і життєвості*» [3, 129]. Отже, протиріччя є єдність (або тотожність) протилежностей. Але що значить така їх єдність? Те, що кожна з них містить в собі іншу, внаслідок чого вони взаємоперетворюються. Розсудок розглядає протилежності як самостійні визначення. Гегель показує, що відрив їх можливий тому, що одна протилежність містить в собі іншу і, отже, є ціле протиріччя [4, 502—503].

Діалектичне («розумне») мислення робить з цього той висновок, що вони суттєво пов'язані, позбавлені самостійності. кожна протилежність існує лише через іншу і містить її в собі. Одна сторона протиріччя опосередкована іншою, отже вона не самостійна; її самостійність знаходиться поза нею — в іншій протилежності, про яку, однак, можна сказати те ж саме. Тому самостійність обох протилежностей перебуває «поза» ними. Гегель називає її *основою*. Основа являє собою *розв'язання* протиріччя. Думка Гегеля полягає в тому, що логічне розв'язання протиріччя, є перехід до його основи. Звичайно ми розуміємо під розв'язанням *знищення* протиріччя.

Розв'язати протиріччя між пролетаріатом і буржуазією — значить усунути, знищити його. Для цього потрібно: а) показати, що *основою* боротьби класів капіталістичного суспільства є приватна власність. Треба поглибити пізнання протиріччя до його основи, *спуститись на дно* (zu Grunde gehen) буржуазного суспільства; б) подальшим кроком буде заміна приватної власності суспільною. Ця заміна здійснюється спочатку в мисленні, а потім у дійсності. Весь процес розв'язання протиріччя можна

розчленувати на три етапи: 1) відкриття основи даного протиріччя, логічний *перехід* від протиріччя до основи; 2) відкриття нової основи, що повинна замінити попередню. Логічне перетворення основ; 3) реальне перетворення основ. Реальне розв'язання протиріччя. Ці три пункти зводяться до двох *ступенів*: теоретичне розв'язання протиріччя (1) і (2) та практичне його розв'язання (3). Теоретичне і практичне являють собою необхідні ступені всякої людської діяльності.

Якщо з цієї точки зору поглянути на Гегеля, то очевидно, що його *перехід* від протиріччя до основи охоплює лише теоретичну сферу діяльності. В цьому нічого дивного немає, бо Гегель дає цей перехід в логіці, а не в дійсності. Але саме теоретичне розчленовується на пізнання логічне і практичне («теоретичний і практичний ум» — Арістотель). Перше охоплює пізнання того, що є, існує. В даному разі це — перехід від протиріччя до основи, показ або з'ясування, на якій підставі базуються дані протилежності. Друге ж, практичне мислення будує *ідеальний* план перетворення дійсного, сучасного в майбутнє; в нашій проблемі це — заміна однієї основи іншою. У Гегеля такої *заміни основ немає*, у нього відсутній практичний ступінь пізнання. Це пояснюється і специфікою логіки як теорії пізнання (бо «практичне мислення» належить не до логіки, а до *теорії діяльності*), так і загальним уявленням Гегеля про призначення мислення, про що в «Передмові» до «Філософії права» він писав: «Осягнути те, що є, — ось в чому завдання філософії», бо те, що є, є розум. Що ж стосується окремих людей, то, зрозуміло, кожен — *син свого часу*; таким чином, і філософія є також *сучасна її епоха, осягнута в мисленні*. Також безглуздо вважати, що яка-небудь філософія може вийти за межі сучасного її світу, як безглуздо вважати, що окремий індивідуум може перескочити через свою епоху, перескочити через Родос». Якщо ж його теорія насправді виходить за її межі, якщо він будує собі світ, *яким він повинен бути*, то цей світ, хоч правда, й існує, однак — лише в його уяві... [5, 16].

Таким чином, перетворення світу не є завданням філософії або Логіки, вони пізнають лише те, що було або є, а не майбутнє — те, що *повинно* бути.

Погляд Маркса на завдання філософії протилежний гегелівському. Для нього та ж Логіка є насамперед ідеальним засобом перетворення світу. Тому й протиріччя розв'язується у нього інакше. Візьмемо, наприклад, одну з основних проблем теорії Маркса — вчення про класову боротьбу. У листі до І. Вейдемейєра від 5.III 1852 р. Маркс писав: «Щодо мене, то мені не належить ні та заслуга, що я відкрив існування класів у сучасному суспільстві, ні та, що я відкрив їх боротьбу між собою. Буржуазні історики задовго до мене виклали історичний розвиток цієї боротьби класів, а буржуазні економісти — економічну

анатомію класів. Те, що я зробив нового, полягало в доказі ось чого: 1) що існування класів пов'язане тільки з певними історичними фазами розвитку виробництва, 2) що класова боротьба неминуче веде до диктатури пролетаріату, 3) що ця диктатура сама є тільки перехід до знищення всяких класів і до суспільства без класів» [2, 400]. Перед цим Маркс писав, що «найавторитетніші економісти Європи» — Мальтус, Мілль, Сей, Торренс та ін. — «доводять, що економічні основи існування різних класів породжують неминучий і весь час зростаючий антагонізм між ними» [Там же]. Названі економісти показали зв'язок протилежностей (класів) суспільства з основою його — економікою, тобто здійснили гегелівський перехід від протиріччя до основи. Але далі вони не могли піти і вважали капіталістичний лад вічним. Вони не могли вийти за межі цього ладу. Це й споріднює їх з Гегелем, у якого розв'язання протиріччя не знищує останнього. Дальший крок уперед зробив Маркс, він довів історичну минучість класових протиріч, яка обумовлюється скасуванням приватної власності і заміною її власністю суспільною.

Проте було б грубою помилкою вважати, що Гегель при переході до основи взагалі знищує протиріччя. Якби це було так, то на цьому припинився б розвиток: адже рушійною силою на протязі всієї «Науки логіки» є саме протиріччя. Гегель пише: «В основі протилежність і її протиріччя настільки ж усунені, наскільки й збережені» [4, 514]. Це зразу ж виявляється в протиріччі «основи і заснованого» (рос. «основания и обоснованного»). Основа є самостійне, тотожне з собою, позитивне, а засноване — залежне, негативне, яке й рухає логіку далі, до нових протиріч і більш глибоких категорій — «матерія», «закон», «субстанція» та ін.

Коли Гегель говорить, що «самостійні протилежності знімають кожна сама себе і перетворюють себе в своє друге, отже ідуть на дно, занурюються в основу», то це значить лише, що протилежності перестають бути самостійними і їх залежність виступає в формі основи і заснованого.

Недолік Гегеля не в тому, що він «втопив» і умертвив протиріччя, а в тому, що «розв'язане протиріччя є... основа», [Там же], бо, як видно з листа Маркса, потрібно знищити дану основу і замінити її іншою, щоб досягти такого розв'язання. Але гегелівський перехід вірний, якщо мати на увазі не зміну існуючої дійсності, а лише її пояснення. Якщо ставиться, наприклад, питання: «Як розв'язати протиріччя хвилі і корпускули в світлі?», то йдеться не про знищення цих протилежностей і їх носія — світла, а лише про те, який зв'язок між ними, яка та основа, що їх поєднує. Тут мова йде про «роздвоєння єдиного на взаємовключні протилежності», про той корінь, з якого вони виростають. Залишаючись в рамках капіталістичного суспільства і його антагонізмів, досить дійти до основи, «базис» останніх, тобто зро-

бити гегелівський перехід. Візьмемо ще приклад з логіки — закон виключеного третього, який стверджує, що «дещо є або A , або не A , немає третього» [4, 518]. Гегель пише: «Насправді ж є в самому цьому твердженні третє, яке байдуже до протилежності, а саме: в ньому є A . Це A не є ні $+A$, ні $-A$, але разом з тим воно є $+A$ і $-A$ [4, 519]. A , по-перше, байдуже до $+A$ і $-A$. Тому $-A$ і A різні. Також різні A і $+A$, бо знак $+$ вводить протилежність, якої немає в простому A . Але, по-друге, A , оскільки воно не має знака, вважається за позитивне, якщо перед ним потрібно поставити знак [4, 506]; тому $a+b=b+a$. Таким чином, A і байдуже до протилежностей, і в той же час містить їх у собі, «протилежність у такій же мірі зберігається, як і знищується». Це і є приблизно те, що Гегель називає основою, *на якій* розгортається протиріччя $+A$ і $-A$. Розв'язати дане протиріччя — не значить взяти або $+A$, або $-A$, а і те, і інше і ні те, ні інше, тобто взяти просто A , основу цих протилежностей.

Ми бачимо суттєву різницю між гегелівським і марксистським трактуваннями розв'язання протиріччя. Гегелівська концепція правильна, оскільки ми обмежуємось існуючим. Маркс, на відміну від Гегеля, намагався вийти за межі того, «що є, бо воно не є розум». І завданням мислення, філософії він вважав створення суспільства, «яким воно повинно бути». Для цього недостатньо було перейти до основи наявних суспільних протиріч. Треба було взагалі вийти за межі існуючих протиріч. Фактично такий вихід означав соціальну революцію, логічно — інше, ніж у Гегеля, тлумачення зв'язку протилежностей. Зупинимось докладніше на цьому питанні.

Перш за все, зауважимо, що Гегель викладає поняття протиріччя в розділі «Вчення про сутність» і це має як позитивний, так і негативний зміст. Позитивний, бо Гегель вважає, що пізнання суттєвого не зводиться до встановлення *тотожного* в явищах (як звичайно навіть зараз визначають сутність), а потребує розкриття *сутності як протиріччя*, основи і т. д; сутність не є проста категорія, а цілий ступінь пізнання, ціла система категорій, кожна з яких роздвоюється і рухається далі, перетворюючись в іншу.

Але яка тенденція, напрям цього руху? *Примирення протилежностей*. Мета логічного процесу — *абсолютна ідея* — є абсолютна єдність суб'єктивного і об'єктивного. Вся логіка, з цього боку, є система примирення докорінних протилежностей мислення і буття: кожна наступна ланка системи все *щільніше з'єднує*, «сплавляє» протилежності, доки в абсолютній ідеї вони не втрачають своєї негативності. Основне у Гегеля — єдність, *тотожність* протилежностей, а не єдність *протилежностей*. Це можна бачити уже в «Феноменології духа», в якій досліджується послідовний ряд «явищ свідомості». Як Гегель розуміє тут явище і сутність? В явищі свідомості ми маємо справу з протилеж-

ністю свідомості і предмета. Останній здається суб'єкту незалежним від нього, існуючим сам по собі. Але це так *на поверхні* пізнання, тобто в явищі. *По суті*, ці протилежності тотожні, тобто предмет є також мислення, як і свідомість. На доказ цього і спрямована вся праця Гегеля; «абсолютне знання» — результат пізнавального процесу — і свідчить про видимість та ілюзорність роздвоєння на свідомість і предмет. Сутність пізнання є їх ототожнення, знищення всякої різниці між ними. Зрозуміло, рушійною силою всього процесу пізнання є протиріччя, але протилежності та боротьба їх у Гегеля відносні, минуші, тоді як їх примирення, єдність, тотожність — абсолютні, в чому і полягає суть результату і Феноменології, і Логіки. Це й мав на увазі Маркс, коли він писав: «Головна помилка Гегеля в тому, що він *суперечність явища* розуміє як *єдність у сутності*, в *ідеї*, тимчасом як згадана суперечність має, звичайно, своєю сутністю дещо глибше, а саме — *істотну суперечність*» [1, 303].

Потрібно зауважити, що в Логіці постановка питання дещо інша. Адже тут досліджується протиріччя в *самій* сутності, аналізується «істотна суперечність», яка перетворюється в суперечність явища, хоч і тут наголос падає на єдність, а не на дуалізм протилежностей, тому тут, як в Феноменології, результат — абсолютне знання.

Проте треба взагалі мати на увазі, що в Логіці такий наголос у певній мірі виправданий. Справа в тому, що Гегель намагався зобразити пізнання не того чи іншого предмета, не в тому чи іншому віці, а пізнання *взагалі*, тобто весь процес пізнання, який має пройти людство. І хоч ми знаємо, що цей процес реально не завершиться, але ми можемо взяти його як завершений і так зобразити. Наведемо приклад. Якщо взяти той шлях пізнання, який Ленін описує в «Філософських зошитах», а саме як рух «від безпосереднього споглядання до абстрактного мислення і від нього до практики», то *реально* він розгортається так: 1) споглядання, 2) мислення, 3) практика, але практика дає спогляданню можливість поширити свої межі. Отже, від неї ми *знову* повертаємось до 4) споглядання, 5) мислення і т. д. до *безконечності*. Ці кола повторюються, але процес ніколи не завершується, бо ми будемо переходити до все нових і нових предметів, споглядати їх, мислити тощо.

Але теорія пізнання має справу не з певним предметом (наприклад, деревом чи людиною), а з предметом *взагалі*, а такий загальний предмет власне один, тому в гносеології весь процес пізнання вичерпується цими трьома етапами: споглядання — мислення — практика; якщо піти далі, знов до споглядання, то в загальнотеоретичному плані ми про нього скажемо те ж саме, що говорили і раніше; отже, оскільки йдеться про окремі предмети, кожне коло різне, і тому їх безліч; в теорії ж пізнання мова йде про предмет *взагалі*, і тут безконечне пізнання стя-

гується до невеликого кола, рух якого дає весь процес. Тут йдеться не про досягнення того чи іншого предмета, а про абсолютно всяке, тобто абсолютне пізнання. Останнє і є зміст гносеології чи Логіки.

Помилка Гегеля полягала не в тому, що він намагався створити таку загальну теорію всякого пізнання, а в тому, що, за його міркуваннями, в його час і в його філософії досягнута мета загальнолюдського пізнання. Насправді ж абсолютна істина — це ідеал, яким повинні завершуватися теорія пізнання, гносеологія і логіка, бо вони зображують не той чи інший історичний проміжок думки, а мислення в його загальних визначеннях, — але цей ідеал не може бути досягнутий ні на якому скінченному відрізку реальної історії мислення. В такому ідеалі, дійсно, протилежності ототожнюються, тому в Логіці правомірно робити наголос на єдності чи тотожності. Але Гегель, який взагалі ототожнює мислення і буття, безпосередньо переносить логічне в природу і суспільство, бо логіка у нього — *основа* всієї дійсності. Таке перенесення призводить до спотворення реальних зв'язків, і насамперед — природи протиріччя.

Ця сторона гегелівської філософії докладно проаналізована К. Марксом у його праці «До критики гегелівської філософії права» (1843 р.). Ототожнення протилежностей, яке є лише ідеалом пізнання, Гегель в своїй «Філософії права» застосовує до з'ясування соціальних антагонізмів свого часу. Він показує, що держава сповнена крайностей, протилежностей, наприклад, громадське суспільство (сукупність особливих інтересів) і держава (загальний інтерес), монарх і народ і т. ін. Оскільки ототожнити (в буквальному розумінні цього слова) монарха і народ не можна, то він намагається притупити їх протиріччя введенням чогось середнього («буфера») — елемента, який поєднував би риси обох крайностей; монарх і народ зносились би не безпосередньо, а через стани (рос. «сословия»), чим, на думку Гегеля, і нейтралізується їх антагонізм.

Стосовно до буржуазного суспільства опосереднення являло б собою створення такого стану, який би знищив крайності буржуазії та пролетаріату, нейтралізував би їх антагонізм. Ототожнення або опосереднення відіграє тут явно реакційну роль, воно приховує дійсну боротьбу класів, станів і т. д. — увічніює даний суспільний лад. Гегель, який, за висловом Маркса, стояв на точці зору сучасної йому політичної економії, перейняв від неї не лише деякі сильні, але і слабкі її сторони. Разом з А. Смітом і Д. Рікардо Гегель розглядає буржуазний лад (до того ж у його пруській формі), як вічний. Різниця лише в тому, що англійські економісти вважали всю історію історією капіталізму, тоді як для Гегеля останній — вінець суспільного розвитку, результат, яким завершується історія. Це — увічнення капіталізму, так би мовити, в майбутньому (що природно, бо у Гегеля

діалектика існує лише в минулому). Ідеал логіки Гегель переносить на землю, затушовуючи колізії сучасності.

Проти таких опосереднень виступає Маркс: «Дійсні крайності не можуть бути опосереднені саме тому, що вони є дійсними крайностями. Але вони і не потребують ніякого опосереднення, бо вони протилежні одна одній за своєю суттю. Вони не мають між собою нічого спільного, вони не тяжіють одна до одної, вони не доповнюють одна одну. Одна крайність не має в собі самій прагнення до іншої крайності, потреби в ній або передхоплення» [1, 300]. Ці слова Маркса значать не те, що крайності не пов'язані між собою, а що їх зв'язок є боротьба, а не дещо спільне, загальне. Це добре видно далі, де говориться: «Проти сказаного говорить, на перший погляд, ось що: «крайності сходяться», північний полюс і південний взаємно *притягаються*, жіноча стать і чоловіча також взаємно притягують одна одну, і тільки завдяки з'єднанню їх крайніх відмінностей і виникає людина» [Там же]. Але «північний полюс і південний є однаково *полюсами*, їх *сутність* тотожна; так само *чоловіча* стать і *жіноча* є один і той самий *рід*, одна *сутність* — людська сутність... *Істинними, дійсними* крайностями були б полюс і не-полюс, людський і не-людський рід. В одному випадку відмінність є відмінність *існування*, в другому відмінність *двох* сутностей» [1, 300—301].

Маркс для розмежування своєї і гегелівської діалектики вводить поняття протиріччя між двома сутностями. Ця відмінність має велике значення. Вище, в питанні розв'язання протиріччя, ми бачили, що для Гегеля розв'язання є перехід від протиріччя до основи, для Маркса ж — зміна принаймні двох основ. Перше впливає з протиріччя в *одній* сутності, друге є наслідком боротьби двох сутностей. Протилежності в першому випадку притягають одна одну, в другому вони відштовхуються, бо мають різні сутності, або основи. Візьмемо буржуа і пролетарів. Панування перших обумовлюється існуванням приватної власності на засоби виробництва. Пролетаріат у своїх прагненнях відображає суспільний характер виробництва. Виробничі сили стають суспільними, виробничі відносини (або форма власності) — приватними. Це ті дві сутності, або основи, які несумісні між собою, антогонізм яких веде до соціальної революції.

Цікаво, що Гегель, який у Логіці так блискуче розробив теорію якісних змін, *стрибків* у розвитку, тут схильється до розкритикованої ним же поступовості. Він намагається знайти «приклад *поступової* зміни державного ладу», але такі зміни «мають лише частковий характер. Правда, в цілому ряді держав лад змінювався так, що поступово виникали нові потреби; старе розкладалось і т. д., але для встановлення *нового* державного ладу завжди потрібна була *справжня революція* [1, 266]. Цієї революції немає й духу в «Філософії права»; тут немає навіть

якісних змін-стрибків, теорію яких Гегель дав у «Науці логіки». Якщо для останньої характерне твердження, що «протиріччя веде уперед», то для «Філософії права» стає принципом теза: «Державний лад є по суті *система опосереднення* [1, 280], тобто притуплення протиріч. К. Маркс, висуваючи ідею про дуалізм двох сутностей, вважає головним недоліком Гегеля і його прибічників, «що *різкість дійсних* протилежностей, їх перетворення в крайності вважається чимсь шкідливим, чому вважають потрібним по змозі перешкодити, тимчасом як це перетворення означає не що інше, як їх самопізнання і так само їх *палке прагнення до вирішальної боротьби*» [1, 301].

Матеріалістичний підхід до аналізу діалектики допоміг Марксу по-новому зрозуміти роль і значення діалектики. Якщо у Гегеля навіть теорія протиріччя, детально ним розроблена, була засобом виправдання дійсності, то у Маркса вона набуває революційного змісту, стає могутнім засобом перетворення суспільства.

Краткое содержание

В статье анализируется противоположность гегелевского и марковского понимания диалектики. За основу берется «ядро» диалектики — теория противоречия, и в ней — два основных вопроса: понимание связи противоположностей и разрешение противоречий. В статье показывается, что Гегель, в силу своего идеализма, недостаточно глубоко понимает эти проблемы и те решения, которые имеют место в Логике, непосредственно применяет их к объяснению общества. Вследствие этого диалектический метод превращается у него даже в средство оправдания действительности, — тогда как материалистический подход Маркса к тем же вопросам позволяет ему придать диалектике революционный характер.

ЛІТЕРАТУРА

1. К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 1.
2. К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 28.
3. В. І. Ленін. Твори, т. 38.
4. Гегель. Сочинения, т. V. Соцэкгиз, М., 1937.
5. Гегель. Сочинения, т. VII, Соцэкгиз, М.—Л., 1934.

ПИТАННЯ НАУКОВОГО МЕТОДУ В ПРАЦЯХ О. І. ГЕРЦЕНА

Наука є узагальнення, систематизоване знання об'єктивних законів матерії.

Кожна наука має свій предмет у вигляді певного об'єкта — форми руху матерії, її сторін і законів. Немає науки без об'єкта вивчення, немає науки і без певного методу.

Тому завжди в історії філософії, в історії природознавства і соціології з розвитком їх предмета нерозривно розвивались і вдосконалювались наукові методи, вдосконалювались засоби і способи підходу до предмета дослідження. Завдяки методам, різним прийомам та інструментам, якими впливають вчений і практик на предмети живої і неживої природи, вони розкривають свої таємниці — закони, причини явищ, процесів. Через метод пізнання вчений, образно кажучи, примушує природу розкрити себе і говорити мовою, зрозумілою людині.

Внаслідок такого зв'язку предмета й методу, кожен вчений, який справді просуває науку вперед, приділяє завжди якнайсерйознішу увагу справі вдосконалення наукових методів пізнання.

В Росії після М. В. Ломоносова серйозну увагу питанням наукового методу приділяв О. І. Герцен. Про це свідчить ряд його праць («Дилетантизм у науці» та ін.) і особливо «Листи про вивчення природи».

Зміст наукового методу не вичерпується характеристикою загального методу (діалектики або метафізики), так само як і приватними методами конкретної науки. В широкому розумінні науковий метод виражається в сукупності загальнонаукового і приватних методів, прийомів, якими користується вчений у своїй теоретичній і практичній діяльності. Так, науковий метод сучасної біології складається з сукупності приватних специфічно біологічних методів дослідження, з сукупності приватних методів інших наук (фізики, хімії, математики, кібернетики і т. д.), застосовуваних у комплексному вивченні живих об'єктів і, на рещті, загальнонаукового діалектичного методу пізнання.

Загальнонауковий діалектичний метод, так би мовити, цементує всю суму методів у науці в єдине ціле, і в їх єдиному синтезі

розкриває як координацію (зв'язок), так і субординацію (співпідпорядкування) методів, тобто показує, які методи за своїм значенням в тій чи іншій науці є провідними, а які — підпорядкованими. Марксистський діалектичний метод вимагає від ученого розглядати предмет, як він існує насправді, тобто як такий, що розвивається за об'єктивними законами діалектики. Відповідно до цього діалектичний метод обґрунтовує необхідність розвитку приватних методів дослідження, які повинні вдосконалюватися і ставати все гнучкішими, адекватними (відповідними) об'єкту, що розвивається і змінюється. Приватні методи повинні і за формою, і за змістом бути діалектичними, щоб повніше і глибше відобразити зв'язки, процес, рух, розвиток предмета дослідження. Наприклад, метод вівісекції є метод статичного вивчення організму; він не може відобразити організму в цілому, в розвитку, в зв'язку і взаємодії його різних сторін. Метод хронічного експерименту, метод умовних рефлексів, розроблений акад. І. П. Павловим і нині розроблюваний електрофізіологічний метод, за своїм змістом будучи іманентними діалектиці, тобто внутрішньо діалектичними, — у комплексі, де один метод доповнює інший, — відкривають ученим нові шляхи вивчення фізіології вищої нервової діяльності не в мертвому, статичному організмі, а в його розвитку, русі, в його нормальній життєдіяльності.

Ці рядки про зміст наукового методу визначають коло питань нашого повідомлення про науковий метод у працях О. І. Герцена.

Розв'язання проблем наукового методу визначається світоглядом ученого. Вихідна ідеалістична позиція, наприклад, Гегеля, зумовила ідеалістичний характер його діалектичного методу, а також переважання дедуктивного методу в діалектичній єдності дедукції й індукції.

У Герцена матеріалістичний світогляд, який вимагає розглядати природу такою, якою вона є, без усяких вигадок, зумовив глибоке розуміння залежності методу від природи, матерії. Яка природа, таким повинен бути і метод її пізнання. Матерія розвивається, змінюється, предмети завжди взаємозв'язані, — тобто сама природа діалектична, а отже і метод її пізнання повинен бути тільки діалектичним. Метод не є зовнішнім, байдужим до науки і її предмета.

«Метод у науці, — пише Герцен, — зовсім не є справою особистого смаку або якої-небудь зовнішньої зручності... він є самий розвиток змісту, ембріологія істини...» [2, 94].

Таким чином, Герцен підкреслює зв'язок методу і предмета дослідження, а також, говорячи про метод як «ембріологію істини», він має на увазі всю сукупність методів і засобів, якими досягається істина, пізнання предметів і організмів.

Для з'ясування змісту наукового методу як «ембріології іс-

тини» дуже важливо з'ясувати місце філософії Герцена в історії філософії, в історії матеріалізму.

Наукову відповідь на це питання дав В. І. Ленін. Герцен, за визначенням Леніна, щільно підійшов до діалектичного матеріалізму і зупинився перед історичним матеріалізмом [1, 10].

Отже, філософський матеріалізм Герцена є вищим ступенем у розвитку домарксівського матеріалізму, належить до тієї форми матеріалізму, яка характеризується перехідними рисами від домарксівського до діалектичного матеріалізму. Матеріалізм Герцена (і Белінського, Чернішевського, Добролюбова) вже не вкладається у рамки старого домарксівського матеріалізму з його обмеженостями. Їх відмінність полягає ось у чому.

Домарксівський матеріалізм був метафізичним. Матеріалізм Герцена збагачений діалектикою. Для Герцена діалектика — «алгебра революції», що звільняє світ від застарілого, ветхого на користь зростаючого, нового, прогресивного. Але Герцен не піднявся ще на рівень діалектичного матеріалізму. У нього матеріалізм органічно, цілком ще не з'єднаний з діалектикою, оскільки область історії для нього лишалася поза матеріалізмом. Діалектичний погляд на природу доповнювався діалектикою історії суспільства, розуміння якої ускладнювалося ідеалізмом. Розвиток суспільства, на думку Герцена, визначається не розвитком способу виробництва матеріальних благ, а ідейними спонуканнями людей, освітою й наукою.

Домарксівський матеріалізм — механістичний; він характеризується механічним детермінізмом, що поєднується з фаталізмом, а також механістичною «теорією» зведення вищого до нижчого, складного до простого — до механіки. В матеріалізмі Герцена висловлена тенденція до подолання механіцизму, механічного детермінізму, механістичної «теорії» зведення і висуваються ідеї наукового детермінізму, який характеризується діалектикою (в ідеї зв'язку необхідності і випадковості, в ідеї про специфічність законів біології, фізики і механіки).

Домарксівському матеріалізмові властиве ідеалістичне розуміння історії, споглядальне ставлення до зовнішніх сил природи і суспільства як об'єктів, що протистоять людині, які можна пояснити, але не можна змінити. Таке неправильне твердження впливало з метафізичності, а також з того, що творцями історії вважалися окремі особи, а не трудящі маси, яким одним лише під силу змінити природу і суспільство.

Соціологічні погляди Герцена, обтяжені вантажем ідеалістичного розуміння історії, були збагачені новими елементами-зародками матеріалізму. Останнє виявилось у висновку про роль народу в історії. Висновок про вирішальну творчу роль народних мас у розвитку суспільства з необхідністю висував перед філософією нове завдання. Треба було подолати пояснювальну функцію філософії, її споглядальність і надати філосо-

фії практичної функції боротьби. У Герцена ця вимога знайшла свій вираз у формулі «діалектика — алгебра революції», практично втілювати яку повинен трудовий народ, який реалізує своє історичне призначення в селянській революції і селянському утопічному соціалізмі. У відомій праці «З того берега» (1855), у зверненні до сина Олександра Герцен писав:

«Дорогий мій Сашо!

Я присвячую тобі цю книгу, тому що я нічого не писав кращого і, мабуть, нічого кращого не напишу... Я люблю цю книгу, як пам'ятник боротьби..., протест незалежної особистості проти світогляду застарілого, рабського і повного брехні...». «Те, що вирішене, те кінцеве, а майбутній переворот тільки що починається. Не залишся на тому березі... Краще з революцією загинути, ніж врятуватися в богадільні реакції. Релігія революції, *великого суспільного перетворення* (підкреслено мною. — В. К.) — єдина релігія, яку я заповідаю тобі. Вона без раю, без винагороджень, крім власної свідомості, крім совісті...» [3, 5—6].

Ця нова ідея необхідності подолання споглядальності шляхом «великого суспільного перетворення» знайшла своє оформлення в революційному демократизмі О. І. Герцена.

Справді наукове розв'язання цієї проблеми дав марксизм-ленінізм на основі історичного матеріалізму і з'ясування все-світньо-історичної ролі пролетаріату в зміні світу.

* * *

Отже, вищезазначені нові положення, які значно долали обмеженість старого матеріалізму, виражають перехідні риси матеріалізму Герцена від домарксівського до діалектичного.

Які ж характерні риси діалектики Герцена? З'ясування цього питання конкретизує наше розуміння перехідних рис матеріалізму Герцена, а разом з цим і змісту його наукового методу.

Діалектика Герцена формувалася на основі вивчення практики суспільного життя Росії і Заходу (революційних рухів), вивчення досягнень природознавства ХІХ ст. (Герцен відвідував лекції відомого російського біолога-еволюціоніста проф. Рулье і написав роботу «Публічні читання проф. Рулье»), вивчення філософської матеріалістичної спадщини М. В. Ломоносова та інших російських і зарубіжних філософів (древньогрецької філософії, філософії Ф. Бекона, французьких матеріалістів ХVІІІ ст., Фейєрбаха та ін.). Глибоке знання історії діалектики та її боротьби з метафізикою, про що свідчать його «Листи про вивчення природи», критичне засвоєння діалектики Гегеля — ось джерела багатства ідей діалектики Герцена.

Діалектичний метод Герцена характеризується розробкою ряду елементів діалектики. Можна сказати, що діалектика Герцена розробляється на рівні елементів — окремих сторін діалектичного розвитку, серед яких ще не виділяються найзагальніші

закони. У працях Герцена ми не знаходимо формулювання законів діалектики. А це значить, що вони ще не диференціюються з окремими сторонами діалектичного розвитку, що їх Ленін назвав «елементами діалектики» і що розкривають різні сторони законів діалектики.

У діалектиці Герцена розкриваються такі її елементи.

1. Загальний зв'язок явищ в об'єктивному світі і пізнанні, зв'язок чуттєвого й раціонального, емпірії та умогляду. В дійсності нема абсолютно ізольованих речей і явищ, «нема ніяких суворо проведених меж і граней, на велике горе всіх систематиків» [2, 124].

2. Розуміння розвитку від простого до складного, від нижчого до вищого з ускладненням форм і станів матерії. Повсюдно панує діалектика фізичного світу і пізнання.

«Життя природи, — писав Герцен, — безперервний розвиток, розвиток відокремленого, неповного, стихійного в конкретне, повне, складне, розвиток зародка... до можливо повної відповідності форми змістові, це — діалектика фізичного світу» [2, 124]. «Природу зупинити не можна: вона — процес, вона — перебіг, перелив, рух..., вона в череві жінки робиться людиною. Якщо ви на одну мить зупинили природу як щось мертво, ви не тільки не дійдете до можливості мислення, але не дійдете до можливості наливчатих тварин, до можливості наростів і мохів; дивіться на неї, як вона є, а вона є в русі; дайте їй простір, дивіться на її біографію, на історію її розвитку, — тоді тільки розкриється вона в зв'язку. Історія мислення — продовження історії природи: ні людства, ні природи не можна зрозуміти поза історичним розвитком» [2, 125]. Така, на думку Герцена, діалектика онтогенезу і філогенезу органічного світу, діалектика матерії і мислення.

3. Діалектика Герцена характеризується постановкою питання про неподоланність нового в розвитку. «Зло, — писав Герцен, — нещасна, але іноді необхідна умова добра, проходить: добро лишається; сильна натура переробляє в собі зло, бореться з ним, перемагає; сильна натура... вміє поховати любе для себе і, лишаючись вірною йому, йти на нове діяння і на нові труди» [2, 226]

У зв'язку з цим Герцен пише далі про завдання руйнування старого, віджилого і творення нового. «Ми покликані закрити установи, зруйнувати вірування, відняти надію на старе, ламати всі передсуди, торкатися всіх колишніх святих без поступок, без жалю. Посмішка, вітання одного виникаючого, однієї зорі, і, якщо ми неспроможні посунути її години, то, щонайменше, можемо вказати її близькість тим, хто не бачить». Цей елемент діалектики, як і питання про зв'язок і конкретність істини, отримали дальший розвиток у працях М. Г. Чернишевського.

4. Визнання спадкоємності в розвитку, зв'язку нового з ста-

рим на базі діалектичного заперечення з утриманням позитивного. «Ніщо не може бути більш помилковим, ніж відкидати минуле, яке служило досягненню теперішнього... Тоді історія була б образливою, вічне заклання живого на користь майбутнього; справжнє духу людського включає і зберігає все минуле, воно не минуло для нього, а розвинулося в нього; минуле не втрачено в теперішньому., а втілюється в ньому; мінає одне помилкове, примарне, неістотне; воно... мертвонароджене — для істинного смерті нема. Недарма дух людський поети порівнюють з морем: воно в глибині своїй зберігає всі багатства, які колись упали в нього; одне лише слабке, що не переносить ідкості солоної хвилі його, розпускається безслідно» [2, 126—127].

У Герцена є вказівка на дію закону діалектики — переходу кількості в якість у процесі перетворень речовини з одного агрегатного стану в інший (води в лід, пари), а також в селянській революції як формі переходу від феодального суспільства до соціалізму.

У зв'язку з розглядом історії діалектики Герцен у «Листах про вивчення природи» висловлює важливі думки про розвиток через напруження полярних полюсів, тобто ідею розвитку через єдність і боротьбу протилежностей.

«Буття живе духом, — пише Герцен, — життя є... діяльна боротьба і, коли хочете, діяльне примирення буття з небуттям. і чим наполегливіша, зліша ця боротьба, тим ближче вони одне до одного, тим вище життя, що розвивається ними; боротьба ця вічно прикінці і вічно напочатку — безперервна взаємодія, з якої вони вийти не можуть. Це — білчине колесо життя» [2, 148—149]. Кожен стан, буття, розвиваючись, «переходить у багаторозрізняння», яке прагне до єдності [2, 150]. Так, живий організм являє собою постійну боротьбу з смертю, а суспільство — боротьбу ворожих один одному класів, яка розв'язується, як говорив Герцен, торжеством нового, визначеного буття, а не небуття.

Проте необхідно підкреслити, що останні риси діалектики — закон єдності і боротьби протилежностей і закон переходу кількості в якість — не знайшли належного розвитку в працях Герцена та його однодумців. Закон єдності і боротьби протилежностей — ядро діалектики — розкриває джерела розвитку, саморуху і причину переходу кількості в якість. Ці закони, які виражають суть діалектичної концепції розвитку і її абсолютну протилежність вульгарно-еволюціоністській, метафізичній концепції, одержали повний розвиток тільки в марксистській діалектиці. В останньому полягає дуже істотна відмінність діалектики Герцена від марксистської діалектики, яка розвивається на рівні найзагальніших законів розвитку природи, суспільства і людського мислення і диференціювання законів та елементів діалектики. Тому діалектика Герцена, розвинута в основному на

рівні її елементів, ще не тотожна діалектиці марксіській, а його матеріалізм несе в собі перехідні риси від матеріалізму домарксівського до діалектичного матеріалізму.

Такий в основному зміст діалектики як загальнонаукового методу в філософії Герцена.

* * *

Діалектика Герцена є важливою складовою частиною його наукового методу. Знання загальнонаукового методу важливе і необхідне для вченого, практика. Це, так би мовити, першочергове завдання. Але для того щоб оволодіти мистецтвом, методом наукового пізнання в цілому, необхідно знати, як втілюється загальнонауковий метод у конкретному природничонауковому, соціологічному дослідженні, як він практично реалізується через приватні методи окремих наук, як і якою обростає він «плоттю і кров'ю» в сукупності підходів, засобів пізнання дійсності.

Розробка проблеми наукового методу в цілому передбачає правильне розв'язання питання діалектики загального її окремого, тобто про зв'язок діалектичного методу і приватних методів наук, які є його продовженням, відгалуженням або, висловлюючись мовою фізіолога, рецепторами в системі аналізатора. де координуючим началом є вищі відділи нервово-мозкової системи. Приватні методи наук є, так би мовити, органами загальнонаукового діалектичного методу, який втілюється в них.

Герцен, слідом за Ломоносовим, фактично ставить це питання, і кожен з них, відповідно до своєї методології, вносить нове, збагачує зміст наукового методу дослідження¹.

Науковий метод Герцена являє собою єдність загального діалектичного методу і приватних методів як форм його виразу і прояву. Це є перше, найістотніше, що характеризує зміст його наукового методу. Герцен говорить про нерозривність окремих наук і загального методу, уподібнюючи їх планетам і сонцю в єдиній зоряній системі.

«Приватні науки становлять планетний світ, який має зосередження, до якого він віднесений і від якого одержує світло: але... світло — справа двох моментів, а не одного; без планет не було б Сонця» [2, 98].

Подібно до зв'язку планет і Сонця в єдиній системі нерозривно пов'язані філософія і приватні науки і відповідно загальний і приватні методи наук, які в єдності і різноманітності становлять необхідні засоби наукового дослідження.

Наукове дослідження передбачає насамперед розкриття шля-

¹ У змістовній статті І. В. Кузнецова «Научный метод М. В. Ломоносова» (журн. «Вопросы философии», 1962, № 2) автор, на наш погляд, не приділив уваги питанню про роль загальнонаукового методу і зв'язок його з приватними методами.

хів вихідного, початкового зв'язку людини з природою, об'єктом пізнання. Тому Герцен, розробляючи питання про науковий метод, з'ясовує роль експерименту, досвіду, які він включає у зміст наукового методу. Розуміючи досвід, експеримент матеріалістично — як вторинне, як вплив людини на природу (емпірію), він з'ясовує їх роль як вихідних моментів пізнання, які дають матеріал для теоретичного мислення, для побудови наукових теорій. Без досвіду, спрямованого на дослідження матерії, нема науки. «Без емпірії немає науки, — пише Герцен, — як нема її і в однобічному емпіризмі». «Емпірики (тобто матеріалісти. — В. К.). зрозуміли, що існування предмета — не жарт; що взаємодія почуття і предмета не є обман; що навколишні предмети не можуть не бути істинними тому вже, що вони існують... Досвід є хронологічно перше в справі знання» (підкреслено мною. — В. К.) [2, 95].

Наукове знання «засноване на досвіді». Обґрунтовуючи роль експерименту, досвіду, спостереження як вихідних методів конкретного наукового пізнання, Герцен посилається на дані природознавства, а також на «Новий органон» Ф. Бекона, його висновки про експеримент, досвід як засоби вихоплювання у природи відповідей про себе. На основі розкриття ролі досвіду в пізнанні Герцен з'ясовує значення індуктивного методу в нагромадженні знань приватних окремих сторін предметів, завжди необхідних для теоретичних узагальнень.

Герцен піднімає питання і про роль досвіду як критерію істини. Проте ця проблема недосить розвинута ним, і в її розв'язанні персважують раціоналістичні моменти. «Нерозумне незрозуміле для нас... — пише Герцен. — Доказ тільки і полягає в розкритті необхідності предмета, що вказує на розумність його; що розумне, те визнане людиною: іншого критерію людина не шукає; виправдання розумом — остання безапеляційна інстанція» [2, 121—122].

Важливим у науковому методі Герцена є утвердження єдності емпірії й умогляду, досвіду і теорії. Без їх єдності досвід у відриві від теорії призводить вченого до грубого емпіризму, а теорія у відриві від досвіду — до пустої умоглядності. В листі «Емпірія й ідеалізм» Герцен критикує обмеженості стихійного матеріалізму за однобічність емпіризму і применшення ролі теоретичного мислення. Він критикує й ідеалізм за приниження емпіричного знання, за однобічну, пусту умоглядність, відірвану від емпірії.

Герцен обґрунтовує необхідність діалектичної єдності, нерозривності емпіризму й умоглядності, оскільки тільки вони — в зв'язку і переростанні одного в інше — забезпечують пізнання зовнішнього і внутрішнього, проникнення через явища в сутність речей, до знання причин і законів дійсності, що й становить мету і зміст наукового знання.

«Досвід і уможлядність, — пише Герцен, — дві необхідні, істинні, справжні міри одного й того ж самого знання... Взяті в протилежності (емпірія і спекуляція — уможлядність. — В. К.) виключно і відокремлено, вони так само не приведуть до діла, як аналіз без синтезу або синтез без аналізу. Правильно розвиваючись, емпірія неодмінно повинна перейти в спекуляцію, і тільки та уможлядність не буде порожнім ідеалізмом, яка заснована на досвіді» [2, 95].

Таким чином, Герцен вимагає об'єднання емпірії й уможлядності, досвіду і теорії, в яких він вбачає «дві магдебурзьких півкулі, які шукають одна одну і які, після зустрічі, кінцями не розірвеш» [2, 95]. На підставі єдності теорії і досвіду Герцен вказує на необхідність подолання однобічностей як індуктивного, так і дедуктивного методів й обпрuntuє діалектичну єдність індукції і дедукції, аналізу й синтезу в пізнанні. Він схвалює окремі думки Ф. Бекона і особливо Декарта, який підкреслив роль дедуктивного методу в науковому пізнанні.

Герцен збагачує зміст наукового методу з'ясуванням ролі наукової гіпотези, передбаченням у природознавстві. Гіпотеза є необхідний момент теоретичного мислення на шляху до об'єктивної істини. Наукові істини в природознавстві досягаються на підставі досвіду і побудовані на базі емпірії гіпотез, які через дослідну перевірку підносяться до рівня наукової теорії. У цьому розумінні гіпотеза виступає як один з методів пізнання сутності, як форма теоретичного мислення в переході від зовнішнього до внутрішнього, від явища до суті. Герцен справедливо вбачає в запереченні ролі гіпотези прояв грубого, вульгарного емпіризму, який без широких теоретичних узагальнень стає безсилим перед ідеалізмом і потрапляє у його сіті².

Складовою частиною наукового методу Герцена є вимога завжди в науці залишатися на твердому ґрунті детермінізму, викривати об'єктивні каузальні, причинно-наслідкові і необхідні зв'язки. І справді, розкриваючи ланцюг каузальних зв'язків, що все більше віддаляється, наука через окремі ланки — причини і наслідки все більше й більше оволодіває «універсумом» — всесвітнім зв'язком форм матерії. У такому розумінні каузальність, детермінізм виступає і як предмет, і як метод розвитку наших знань об'єктивного світу, як метод проникнення через окремі причинно-наслідкові зв'язки в універсум, у його суть 1-го, 2-го і т. д. порядку. Це глибоко розкрив Ленін у «Філософських зошитах».

У зв'язку з вимогою каузального вивчення природи Герцен висловлює цінні думки про роль аналогії в пізнанні, посиляєть-

² Згадаймо статтю Ф. Енгельса «Природознавство в світі духів», в якій розкрито причини «гріхопадіння» відомих природознавців В. Крукса і А. Уоллеса. Нехтування гіпотезами властиве і махістам-позитивістам.

ся на французьке прислів'я *comparaison n'est pas raison* (порівняння — не доказ. — В. К.). Аналогія в процесі пізнання застосовна, але вона, на думку Герцена, повинна бути доведена й обґрунтована об'єктивним каузальним зв'язком, детермінізмом причини і наслідку, законом або, за висловом Герцена, «логічною необхідністю». «Те, що дві речі подібні одна до однієї відомими сторонами, не є ще достатньою підставою робити висновок про подібність невідомих сторін» [2, 103]. Коли ж відомий «загальний закон, то ви шукаєте його в приватному випадку не за однією аналогією з іншими явищами, але за логічною необхідністю» [2, 103]. Герцен критикує «грубі помилки» тих геологів, які за аналогією відносили до інших геологічних смуг Альпійські гори, посилаючись у своїх доказах на знайдені там морські черепашки, загублені, як виявилось, пілігримами.

* * *

Особливу цінність для розробки питань наукового методу становлять ідеї Герцена про союз, взаємодопомогу наук і приватних їх методів у пізнанні природи. Це і є проблема інтегрування наук, яка особливо актуальна тепер, на сучасному рівні розвитку природознавства.

Підхід до розв'язання проблеми інтегрування (зв'язку) наук ґрунтується у Герцена на визнанні єдності матеріального світу і якісної відмінності взаємодіючих форм руху матерії. Оскільки всі стани природи є стани єдиного матеріального світу, остільки реальний і необхідний союз наук і їх методів.

«Наука одна, — пише Герцен, — двох наук нема, як нема двох Всесвітів; науку завжди порівнювали з розгалуженим деревом; подібність надзвичайно вірна: кожна гілка дерева, навіть кожна брунька має свою відносну самостійність, їх можна вважати за особливі рослини; але сукупність їх належить одній цілій рослині — дереву; відітніть гілки — залишиться мертвий пень, відніміть стовбур — гілки розпадуться» [2, 97—98]. Окремі науки — це «органи однієї істоти». Але природа різноякісна в ступенях свого розвитку, тому вище незвідне до нижчого; механіки, фізики та їх методів недостатньо для пізнання суті живої матерії.

Заслуговують особливої уваги думки Герцена про природу живої матерії, її зв'язки з фізичним, хімічним та механічним рухом. Як відомо, об'єктивний зв'язок і перетворення різних форм руху в органічній матерії є онтологічною основою для розв'язання питання співвідношення біологічного й фізико-хімічного, про роль фізики, хімії, математики та їх методів у природознавстві в цілому і біології зокрема. В цьому питанні Герцен щільно підходить до рівня енгельсівського розв'язання проблеми. Біологічне включає механічне, фізичне і хімічне, але не зводиться до них.

«Поняття живого, — писав Герцен у 1845 р., — неодмінно мають в собі механічні, фізичні і хімічні визначення, як ті низькі ступені, які повинні бути подолані або зняті для того, щоб з'явився складний процес життя; але саме єдність, що їх знімає, становить новий елемент, який не підпорядковується жодному з попередніх, а підпорядковує їх собі» [2, 259].

З цих міркувань логічно повинен випливати висновок про роль фізики, хімії та їх приватних методів у вивченні живої матерії.

І Герцен показує, як біолог, озброюючись приладами і методами різних наук, збагачує свої знання про живу матерію. «Природознавець, озброєний мікроскопом, — пише він, — переслідує життя до останньої межі стежить за його закулісною працею. Фізіолог на цьому порозі життя зустрівся з хіміком; питання про життя стало певнішим, краще поставленим; хімія примусила побачити не одні форми і їх видозміни, — вона в лабораторіях навчила допитувати органічні тіла про їх таємниці...» [2, 92].

Проте при всій значимості фізики і хімії вони не можуть вичерпати всієї специфіки живого об'єкта, не можуть підмінити специфічно біологічних методів дослідження. Це Герцен добре показує на ролі математики в природознавстві, в біології. Він вважає, що застосування математики в біології ґрунтується на наявності в живій матерії об'єктивної кількості.

«Математика, — твердить Герцен, — необхідно повинна входити в усі галузі природознавства; кількісні визначення надзвичайно важливі; майже завжди вони нерозривні з якісними; зміна одних зв'язана із зміною інших; одні й ті ж складові частини в різних пропорціях дають всю багатоманітність органічних тканин, всю багатоманітність форм неорудійної та орудійної кристалізації» [2, 258—259].

Герцен вбачає специфіку живої матерії в «єдності різноманітності, що зберігається», в «єдності цілого і частин» [2, 98]. Він вважає, що ця внутрішня діяльність живого організму (по суті, маються на увазі процеси самооновлення в ході обміну речовин) і кожної його клітини, — хоч до останнього часу і «залишилася несловимою» для математики, фізики і хімії — «цілком підпорядковується математиці», оскільки «взаємна дія складових начал підпорядковується фізико-хімічним законам», які мають і кількісні визначення [2, 259]. Математика, на думку Герцена, вносить у природознавство логіку, тобто на основі кількісних визначень дає можливість зробити далекосяжні прогнози. В цьому її сила і роль у природознавстві.

Але математика тому і є «однобічним розвитком логіки»

³ «...Математика, — пише там же Герцен, — займає надзвичайне місце в фізіології, не говорячи вже про більш відокремлені науки, як фізика, або про винятково кількісні, як астрономія і механіка».

[2, 259—260], тобто відображенням лише кількісних визначень. На цій основі зроблено висновок про можливість і небезпеку відходу думки від дійсності. Тому Герцен застерігає від «небезпеки придушити математикою інші сторони», щоб за кількісними визначеннями, тримаючись винятково за них, не втратити внутрішніх специфічних якостей. Підкреслюючи значення математики в біологічному дослідженні, Герцен приходить до правильного висновку, який перестерігає вчених від небезпеки абсолютизації математики на шкоду законам і методам біології.

«Але, один математичний погляд, — пише Герцен, — не може охопити всього предмета природознавства; в природі лишається щось, що їй (тобто математиці. — В. К.) не підпорядковане. Категорія кількості — одна з найістотніших якостей всього сущого, проте вона не вичерпує всього якісного, і якщо триматися у вивченні природи винятково за неї, то дійдемо до декартового визначення тварини гідравліко-полум'яною машиною, що керується важелями та ін.» [2, 259].

Простежуючи герценівський аналіз даної проблеми, дивуєшся всебічності, глибині і справді новаторським рішенням, зробленим ним ще в 1845 р., які допомагають нам тепер правильно розібратися у важливому методологічному питанні сучасної біології — в питанні про роль фізики, хімії, математики, кібернетики у вивченні живої матерії взагалі і її специфіки зокрема.

І зараз ще є люди, які міркують і дискутують про те, чи пристосовна математика в біології. Насправді ж це питання для діалектика-марксиста не дискусійне. Нема такої галузі дійсності, де б не діяв закон діалектики переходу кількості в якість. Нема такої області, де б не було і якісних, і кількісних визначень, кількісних закономірностей, які й відбиваються в системі математичних обчислень і формул.

Отже, нема такої області дійсності, а відповідно і науки, в якій не застосовувалася б математика чи виключалося б її застосування.

Дискутувати треба — і по суті вчені зараз і дискутують не з питання, чи застосовувати математику, скажімо, в біології, чи ні, а про те, як застосовувати математичні, кібернетичні методи в природознавстві, що вони можуть і повинні дати в комплексі з біологічними методами, для пізнання якісної специфіки живої матерії, що важливо для теорії і практики.

Нарешті, наш аналіз пиянь наукового методу в працях Герцена лишився б неповним без з'ясування його підходу до проблеми логічного й історичного методів. Логічне й історичне Герцен розглядає в їх діалектичній єдності. Логічне є те саме історичне в його логічній абстрагованості. Логічне є відображення історичного.

«Логічний розвиток ідеї відбувається тими ж фазами, як розвиток природи й історії; він, як аберація зірок на небі, повто-

рює рух земної планети. З цього ви бачите, що по суті все одно, чи розповіді логічний процес., чи історичний» [2, 126].

Початок — предмет дослідження природознавства — завжди матеріальний (як предметний, на певній фазі розвитку) — історичне, а логічне є форма наукового відображення історичного, його загального, істотного — закономірностей без ускладнюючих історичний і природний процеси випадковостей, приватних, індивідуальних, неістотних явищ.

Високо оцінюючи гегелівську діалектику, Герцен критикує ідеаліста Гегеля, який приймає логічне, думку за первісне, за початок, що нібито породжує природне, матеріальне, історичне і розглядає природу й історію як прикладну логіку.

Критикуючи Гегеля за його намагання придушити духом, логікою природу, Герцен переставляє гегелівське розв'язання проблеми логічного й історичного з голови на ноги, ставить його на матеріалістичну, наукову основу і розглядає логіку «як абстраговану розумність природи й історії» [2, 117], тобто як вторинне, як відображення в думках закономірностей матерії.

На глибоких ідеях Герцена в галузі методології науки виховувалося ціле покоління видатних російських природознавців: І. Сеченов, І. Павлов, К. Тімірязев та ін.

* * *

Такі глибокі судження Герцена про науковий метод розвинуті ним у ряді праць і особливо в «Листах про вивчення природи» (1844—1845).

Про цю геніальну герценівську працю, яка була заборонена царською цензурою, М. Г. Чернишевський у «Начерках гоголівського періоду російської літератури» писав: «Тут... розумове життя нашої батьківщини виробило людей, які йшли поряд з мислителями Європи, а не в світі їх учнів» [4, 201—202].

Проф. В. А. Вагнер у статті «Герцен як натураліст» у 1914 р. писав, що в «Листах про вивчення природи» вказане «справжнє значення нових шляхів вивчення біологічних наук», а ідеї Герцена в філософії природознавства були «надто передовими навіть для західноєвропейських вчених» [5, 191].

Знайомлячись з працями видатного російського філософа і революційного демократа Герцена, вивчаючи його багату спадщину, не можна не захоплюватися його практично-революційною і теоретичною діяльністю. Для нього праця і знання були вищим авторитетом і аргументом у філософії і природознавстві. Він завжди з зневагою і з жалем ставився до тих, для кого не знання, а верхоглядство і неучтво були доброчесністю і аргументом. Майбутнє він вбачав у торжестві праці і розуму і в приреченості неучтва.

Герцена дуже високо цінував В. І. Ленін. У кріпосній Росії 40-х років XIX ст., писав Ленін у 1912 р., він зумів піднес-

гися на таку височінь, що став врівень з найвидатнішими мислителями свого часу. Він засвоїв діалектику Гегеля. Він зрозумів, що вона являє собою «алгебру революції». Він пішов слідом за Фейербахом далі Гегеля, до матеріалізму. Перший з «Листів про вивчення природи», — «Емпірія й ідеалізм», — написаний у 1844 р., показує нам мислителя, який навіть тепер на голову вищий від безлічі сучасних природодослідників-емпіриків і тьми-тьмушої нинішніх філософів, ідеалістів і напівідеалістів [1, 8—9].

Цю оцінку Ленін висловив у роботі «Пам'яті Герцена» в столітню річницю народження О. І. Герцена.

Геній Герцена, його прогресивні наукові ідеї, його революційна боротьба проти реакції, рутини допомагають нам і тепер боротися за нове, комуністичне життя, за передову науку, допомагає знаходити правильні шляхи в розв'язанні актуальних питань науки і філософських проблем сучасного природознавства, що розвиваються на теоретичній основі діалектичного матеріалізму.

Краткое содержание

В статье освещаются богатые методологические традиции передовой философской мысли России. Последнее нашло свое выражение в развитии А. И. Герценом проблемы отношения диалектики и частных методов наук. Решение этих вопросов рассматривается в связи с определением исторических форм, уровней диалектики и критериев их различения.

ЛІТЕРАТУРА

1. В. И. Ленин. Соч., т. 13.
2. А. И. Герцен. Избранные философские произведения, т. 1, 1946.
3. А. И. Герцен. Избранные философские произведения, т. 11, 1948.
4. Н. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений, т. 11, 1906.
5. «Вестник Европы», 1914, № 9.

Л. М. ТОЛСТОЙ ПРО СУТЬ МИСТЕЦТВА

Дослідження естетичних поглядів Л. М. Толстого з різних причин становить великий інтерес: по-перше, воно дозволяє глибше проникнути в художню творчість Толстого; по-друге, розкриває творчу лабораторію великого митця і, по-третє, висвітлює зв'язок його загально-філософської концепції з оцінкою ним суті мистецтва та естетичного.

Основні статті Л. М. Толстого з даної проблеми і найважливіші записи в щоденниках зроблені у 70-х роках минулого століття, після того, як геніальний письменник пережив глибоку духовну кризу і створив основи свого нового філософського світогляду.

В. І. Ленін розкриває одну з основних тенденцій цієї філософії у роботі «Лев Толстой, як дзеркало російської революції»: «Прагнення змести дощенту і казенну церкву, і поміщиків, і поміщицький уряд, знищити всі старі форми і розпорядки землеволодіння, розчистити землю, створити на місце поліцейсько-класової держави співжиття вільних і рівноправних дрібних селян, — це прагнення червоною ниткою проходить через кожний історичний крок селян у нашій революції, і безсумнівно, що ідейний зміст писань Толстого далеко більше відповідає цьому селянському прагненню, ніж абстрактному «християнському анархізмові», як оцінюють іноді «систему» його поглядів» [1, 175].

Цілком природно, що у нього виникло прагнення крізь призму цього світогляду розглянути найважливіші соціальні явища і в тому числі найбільш дороге і близьке йому — мистецтво. Написанню статей передувала велика робота над творами філософів давнього і нового періодів, зокрема Платона, Арістотеля, Канта, Фіхте, Гегеля та багатьох інших. Жодна з існуючих теорій не задовольнила Л. М. Толстого, і він намагається створити свою оригінальну систему поглядів на мистецтво та естетичне.

Л. М. Толстой чітко бачить два основних напрями в ідеалістичній естетиці: об'єктивно-ідеалістичний та суб'єктивістський. Він пише, що існує два визначення краси: одне — об'єктивне, мистичне, що зливає це поняття з зовнішньою досконалістю, з

Богом — визначення фантастичні і нічим не зумовлене; друге, навпаки, дуже просте і зрозуміле, суб'єктивне, що вважає красою те, що подобається [2, 57].

І далі він визначає, що найбільшого поширення набуває в ідеалістичній естетиці суб'єктивістський, або дослідний, напрям. Ця думка Толстого вірна і для кінця XIX ст., знаходить вона підтвердження й у наш час. Дійсно, суб'єктивно-ідеалістична естетика є основним напрямом у сучасній буржуазній філософії.

Критикуючи об'єктивний напрям естетики, зокрема Гегеля, Баумгартена та ін., Л. М. Толстой висуває проти них звинувачення в тому, що вони розглядають як однопорядкові такі категорії, як «добро», «істина» та «прекрасне». Так, по відношенню до Гегеля це висловлено на тій підставі, що він розглядає мистецтво як один із проявів божественного, як розкриття абсолютної ідеї через чуттєве, поодиноке. Для Толстого бог — це, насамперед, добро, любов, але він їх не отожднює з красою, звідси його висновок про змішування категорій добра і краси. Толстой не зміг зрозуміти геніальності, глибини гегелівської думки про єдність чуттєвого і раціонального в естетичному, і він виступає проти визнання зв'язку таких категорій, як «істина» і «краса». Письменник протиставляє своїм ідейним противникам власне вчення про категорії добра, істини і краси. Категорія «добра» трактується Толстим суперечливо: «Добро є вічна, вища мета нашого життя. Як би ми не розуміли добро, життя наше є не що інше, як прагнення до добра, тобто до Бога» [2, 79]. А далі: «Добро є те, що ніким не може бути визначене, але що визначає все останнє» [2, 79].

Перше твердження спрямоване на розкриття поняття добра, друге — не дає можливості такого розкриття. Можливо, Толстой згадує одне з основних положень своєї філософії: Бог (добро) — це Хазяїн, Пан, людина — робітник, і вона не повинна і не може знати Пана, Бога, його намірів, прагнень, справ, а повинна лише виконувати його волю. Визнаючи красу й істину, Толстой пише: «Краса є не що інше, як те, що нам подобається. Поняття краси не тільки не збігається з поняттям добра, але швидше протилежне йому, тому що добро найчастіше збігається з перемогою над пристрастями, краса ж є основою всіх наших пристрастей. Істиною ми називаємо тільки відповідність висловлювання або визначення предмета до його суті, або до загального для всіх людей розуміння предмета» [2, 79].

Істина, на думку Толстого, вступає в протиріччя з красою, оскільки руйнує ілюзії, викриває оману, а краса базується насамперед на ілюзіях.

Ми привели визначення Толстим понять добра, істини й краси. Немає необхідності доводити, що вони характеризуються неповнотою, ідеалістичні, іноді суперечливі з точки зору фор-

мально-логічної. В одному тільки Толстой дивовижно моністичний і твердий: у прагненні розглядати і ці категорії, і мистецтво, і естетичне, вводячи, насамперед, етичний критерій оцінки як найважливіший і визначальний. Займатись їх аналізом його примусив не академічний інтерес до цих категорій, визначень, а бажання підпорядкувати розвиток мистецтва меті євангелічної моралі, оцінити його суть тільки з позицій цієї моралі.

Толстой критикує і суб'єктивістський напрям в естетиці. Головною причиною його незгоди з цією теорією є те, що, на його думку, вона суть мистецтва вбачає в насолоді, яку одержує людина. Очевидно, письменник навмисне спрощує точку зору Канта і його послідовників, розглядає її з позицій філософії патріархального селянина. Наше припущення засноване на тому, що в інших своїх працях Толстой значно глибше, всебічніше розглядає естетику Канта, а тут він просто критикує положення філософа про те, що мета мистецтва — насолода, тобто він розумів, що вчення Канта не зводиться до цього, але вважав можливим у даному разі абстрагуватися від інших думок його вчення, взявши лише одну.

Критикуючи поняття естетичного і мистецтва у суб'єктивних ідеалістів, Толстой пише: «Нечіткість всіх цих визначень впливає з того, що у всіх цих визначеннях, як і у визначеннях метафізичних, метою мистецтва стає насолода, яку ми одержуємо, а не призначення його в житті людини і людства» [2, 64].

Таким чином, на думку письменника, змістом і суттю мистецтва повинно бути не те, що дає насолоду людям, а те, що допомагає їх моральному удосконаленню.

Розвиваючи далі свою думку, автор відмічає, що насолода людини має певну межу, дану їй її природою, а рух людства вперед, те, що визначається релігійною свідомістю, не має меж. І знову Толстой повертається до тієї ж думки про необхідність зв'язку мистецтва із служінням справі об'єднання людей у пошуках щастя, встановлення рівності, знищення зла на основі євангелістських заповідей.

Не прийнявши жодного з існуючих у філософії поглядів на мистецтво, письменник створює свою теорію з цього питання. Перш за все він підкреслює, що мистецтво — одна з умов життя людини, органічно йому притаманних.

У чому ж полягає особливість мистецтва, на думку Толстого? «...Мистецтво є одним з засобів спілкування людей між собою» [2, 64]. Якщо за допомогою слова люди передають один одному свої думки, то засобом мистецтва вони передають іншим свої почуття. Діяльність мистецтва полягає, таким чином, у «здатності людей заражуватися почуттями інших людей» [2, 252]. А крім того, говорить Толстой, «з того часу, як живе людина, у неї завжди були і будуть ці обидва види забави — гра і мистецтво» [2, 254].

Як бачимо, на протилежність своїм супротивникам, письменник визначає мистецтво підкреслено просто, максимально «приземлює» його, розглядає зовнішню форму мистецтва і його призначення, не торкаючись головного, суттєвого.

Цілком правильно, що мистецтво — одна з форм спілкування між людьми, що воно сприймається почуттям, що люди здатні заражуватись почуттями інших людей, але в іншому згодитись з Толстим неможливо. Адже мистецтво передає не тільки почуття, але й думки людей. Дивним є погляд Толстого на мистецтво, як гру, тим більше, що він не тільки не приймав естетичних поглядів Шіллера, Спенсера та ін., але й критикував їх. Можна прийти лише до одного висновку, що ці погляди продиктовані його прагненням дивитись на мистецтво очима патріархального селянства. Це, як нам здається, підтверджується його висловлюванням: «...Мистецтво, для того щоб виконувати своє призначення, повинно бути відпочинком для цієї величезної більшості робочого люду. Їм воно тільки потрібне, тому що вони тільки працюють і їх багато» [2, 254].

Головну увагу Толстой приділяє тому, яким повинен бути зміст мистецтва, які почуття він повинен нести. Мистецтво може нести і добрі, і злі почуття. Письменник визнає, що мистецьким може бути твір, що несе злі почуття, але зроблений талановито, але критерієм оцінки мистецтва повинно бути одне — які саме почуття, добрі чи злі, воно несе. Він гостро критикує мистецтво, яке, на його думку, несе злі почуття, роз'єднує, а не об'єднує людей.

Треба зневажати, заперечувати «мистецтво, яке не об'єднує, а роз'єднує людей. Такі в словесному мистецтві всі драми, романи та поеми, що передають почуття церковні, патріотичні і, крім того, почуття виняткові, притаманні тільки одному стану багатих нероб, почуття аристократичної частини суспільства: пересиченості, нудьги, песимізму та витончені і розбещені почуття, що впливають із статевого кохання, абсолютно незрозумілого величезній більшості людей» [2, 166].

Це висловлювання Толстого становить для нас велику цінність, тому що містить в собі гостру критику мистецтва вищих класів, казенного патріотизму, церковної ідеології в буржуазно-поміщицькій Росії. Воно спрямоване і проти містичного, формалістичного мистецтва, яке не пов'язувало своєї діяльності з боротьбою проти соціального зла, не намагалось відгукнутись на найгостріші проблеми сучасності, що хвилювали широкі кола передової громадськості Росії.

Великий письменник виступав за гуманістичне, інтернаціональне мистецтво, котре служило б переважній більшості людей, трудящим. Він вимагав від художника цілком певної позиції при оцінці різних соціальних явищ і був з народом, а не з розбещеними паразитами. Визнаючи місце мистецтва в системі

суспільного життя, Толстой пише: «Воно повинно бути мистецтвом не одного якого-небудь гуртка людей, не одного стану, не однієї національності і нести почуття, які доступні не тільки певним чином вихованій людині, не тільки дворянину, купцю, не тільки росіянину, японцю чи католику, чи буддисту і т. п., а почуття, доступні всякій людині» [2, 158].

Письменник чітко визначає, які почуття, на його думку, доступні всякій людині і яке мистецтво в зв'язку з цим слід вважати справжнім. Він знаходить два роди такого мистецтва: «... 1) мистецтво, що передає почуття, які випливають із релігійного усвідомлення становища людини в світі, по відношенню до Бога і ближніх — мистецтво релігійне і 2) мистецтво, що передає найпростіші життєві почуття — такі, які доступні всім людям всього світу — мистецтво всесвітнє» [2, 160].

Перш ніж аналізувати це положення Л. М. Толстого, звернімося до прикладу того, як він поділяв витвори мистецтва на шкідливі і корисні, добрі і злі. Є цікавий запис вражень Толстого від двох картин, що їх він бачив в Англії. Перша зображує спокуси св. Антонія (автора картини письменник не називає), на другій картині художник Ленглей зобразив хлопчика-жбракка.

На першій картині зображено було святого, що стоїть на колінах, а за його спиною нага жінка та якісь звірі. З картини видно, пише Толстой, що художнику дуже подобалась нага жінка, а до Антонія йому не було ніякого діла, спокуса не тільки не страшна була художнику, а, навпаки, у вищій мірі приемле. Цей твір Толстой відніс до шкідливого мистецтва, що виховує аморальні почуття.

На другій картині зображений хлопчик, який їсть, жалісно скорчивши босі ноженята під лавою. Хазяйка дивиться, очевидно, вирішуючи, чи не додати ще їжі, а дівчинка років семи, підпершись рукою, уважно, серйозно дивиться, не спускаючи очей з голодного, «вперше зрозумівши, що таке бідність і що таке нерівність людей, і вперше задавши собі питання: чому у неї все є, а цей босий і голодний? Йї і жаль, і радісно. І вона любить хлопчика і добро» [2, 148]. Цей твір Толстой відносить до справжнього, доброго, християнського мистецтва.

І загальнотеоретичні положення, і оцінка окремих творів характеризуються у Толстого прагненням спрямувати мистецтво на шлях служіння людям, а досягнення щастя можливе лише тоді, коли люди будуть діяти відповідно до заповідей Христа, його евангелія, нових законів життя, які він дав людям.

Письменник ретельно вибирає з евангелія всі абстрактно-гуманістичні та демократичні положення, а також ті критичні зауваження, які спрямовані проти деспотизму, нерівності людей, паразитизму та ін. Йому близькі такі заповіді евангелія, як «Люди, любіть один одного», «Не бажай ближньому, чого не

бажаєш собі», «Що було велике перед людьми, стало мерзотністю перед Богом», «Герой — це не фараон, імператор, багатий, а жебрак Лазар», «Не убий», «Не осуджуй» та ін. Вищі ж моральні почуття людини — це смирення, чеснота, співчуття, відчуття своєї близькості до Христа, братерське єднання з людьми на основі рівності. Що ж з огочуючого життя є мерзенністю перед богом? Це — державний апарат, що насаджує і закріплює нерівність людей, служить незначній групі багатих та вельможних, яким давно немає діла до Христа. Це правові каральні органи, що захищають інтереси пануючої верхівки. Це, нарешті, церква і те з науки і мистецтва, що не служить інтересам народу і, перш за все, патріархального селянства, бо селянська патріархальна община, де всі рівні, працюють, виконують заповіді Христа, не чинять зла і не протівляться злу насиллям, найбільш відповідає християнському ідеалу. Толстой любив повторювати думку, що любов і є бог, що не можна любити бога, не люблячи людей і що бог — у наших добрих вчинках («Де любов, там і бог»). І єдиний вихід з існуючого становища у суспільстві, за допомогою якого буде поборено соціальне зло і життя людини матиме сенс, він бачить у синівському ставленні до бога, у виконанні того закону життя, що його бог дав людям.

Соціологія Л. М. Толстого, його релігія мають багато спільного з соціологією і релігією Л. Фейєрбаха, головна ж різниця між ними полягає в тому, що Фейєрбах не визнавав бога вищою надприродною істотою, а Толстой вбачав у богові вищу силу, яка накреслює шлях життя людини і людства. Моральні категорії і поняття Толстой, як і Фейєрбах, розглядає абстрактно, йому абсолютно чужий той конкретно-історичний метод оцінки моральних понять, початок якому на ідеалістичній основі поклав Гегель і який блискуче потім був розроблений Марксом і Енгельсом.

Виходячи з своїх філософських поглядів, Толстой вимагає від мистецтва правдивості, талановитого показу соціального зла. Художник повинен твердо і чітко виявляти своє ставлення до зображуваного. Разом з тим завданням мистецтва є пропаганда християнського ідеалу, християнської моралі, очищеної від богословських спекуляцій офіційної церкви.

Не випадково Толстой висував три вимоги до всякої, на його думку, істинно-художньої творчості: «... 1) вірне, тобто моральне ставлення автора до предмета; 2) яскравість зображення чи краса форми, що одне й те ж; 3) щирість, тобто невдаване почуття любові або ненависті до того, що зображує художник» [2, 5].

Погляди Л. М. Толстого на мистецтво, як і його філософія, являють собою складний клубок суперечливого. Він виступає як гуманіст та демократ, коли закликає мистецтво розвінчувати існуючий суспільний та політичний лад з його правом, церквою

і всім тим, на чому він заснований, коли вимагає поставити в центрі уваги мистецтва трудову людину, вбачає в ній вищу цінність і ставиться до неї з глибокою повагою і співчуттям. Художня творчість Толстого і певні сторони його філософії, спрямовані на здійснення цієї благородної мети, безумовно, мали велике прогресивне значення. На це звертав увагу В. І. Ленін у своїй класичній оцінці творчості Толстого: «Толстой великий, як виразник тих ідей і тих настроїв, що склалися в мільйонів російського селянства на час настання буржуазної революції в Росії» [1, 175].

Та коли Л. М. Толстой вказує як шляхи виходу із соціальної несправедливості моральне самовдосконалення, непротивлення злу насильством, рух до соціального ідеалу пов'язує з божеством, то цим він поширює шкідливі ілюзії, спрямовані на збереження того ладу, що його він так блискуче викривав, виступає як реакціонер. І на цю рису толстовської філософії звертав увагу В. І. Ленін, підкреслюючи, що Толстой прагне поставити на місце попів за казенною посадою попів за моральним переконанням, тобто культивування найвитонченішої і тому особливо огидної попівщини [1, 172].

Разом з тим, потрібно зауважити, що й у філософії, і особливо в художній творчості Толстой сам порушував євангелістські положення, зокрема заповідь «Не осуджуйте». Геніальні його твори «Воскресіння», «Живий труп», «За що?», «Хаджі Мурат» та багато інших були пристрасним, нещадним засудженням буржуазно-поміщицького ладу Росії, несли непримиренний осуд багатьох найреакційніших явищ існуючої тоді дійсності. Подібну характеристику можна дати і таким філософським статтям Толстого, як «Що таке мистецтво?», «Не можу мовчати», «Дослідження з доктринального богослов'я» та ін.

Прагнення письменника злитися з патріархальним селянством привело його до помилкової оцінки революційного руху, ролі робітничого класу, успіхів промисловості, науки і техніки. Не позбавився він хибних поглядів і в оцінці мистецтва, вважаючи цінним лише те, що зрозуміле патріархальному селянину. Звідси вузькість, консерватизм по відношенню до нових течій у мистецтві і несправедлива оцінка старої класики. Толстой намагався розвінчати Шекспіра, Данте, пізнього Бетховена. Він вважав огидним і беззмістовним мистецтво Ібсена, Метерлінка, Вагнера, Штрауса, імпресіоністів та інших класиків минулого. З своїх творів він вважав корисними лише два: «Бог правду бачить» та «Кавказький полонений». Від інших своїх творів він відмовився. Всі ці дивні, курйозні погляди Толстого завдали багато шкоди естетиці та мистецтвознавству.

У філософії Л. М. Толстого було багато грубих помилок, шкідливих ілюзій, що виявились при розгляді проблем мистецтва, але разом з тим великий письменник мріяв про те, що мис-

тецтво буде служити народу. До цього він прагнув щиро і пристрасно.

У цьому відношенні характерне його висловлювання: «Перше і головне, щоб воно (мистецтво. — *О. П.*) відбивало не почуття людей, які перебувають у виняткових умовах, а навпаки. такі почуття, які властиві всім людям, почуття ж, властиві всім людям, суть найвищі почуття» [2, 260].

Краткое содержание

Статья представляет попытку проанализировать взгляды Л. Н. Толстого на сущность искусства и эстетического.

Автор данной статьи использует классическую оценку художественного и философского творчества Толстого, данную В. И. Лениным. В частности, показывает, что Ленин в философии Толстого видел две стороны — реакционную, религиозно-мистическую и прогрессивную, выражающую протест патриархального крестьянства по отношению к буржуазно-помещичьему строю России того времени.

ЛІТЕРАТУРА

1. В. І. Ленін. Лев Толстой, як дзеркало російської революції,— Твори, т. 15.

2. Л. Н. Толстой. Полн. собр: соч., т. 30.

Д. І. ПИСАРЄВ І ПОЗИТИВІЗМ

В історико-філософській літературі існують різні думки про ідейні джерела соціологічних поглядів Д. І. Писарева. Буржуазні, деякі ліберально-народницькі історики типу І. Іванова, В. Волинського, А. Скабичевського, а також сучасні буржуазні філософи типу В. Зеньковського, М. Лосського та інших вбачали у Писареві позитивіста, учня Огюста Конта, послідовника Герберта Спенсера, який став згодом містиком, проповідником культурного капіталізму. Так, І. Іванов прямо заявляв, що Д. І. Писарев користувався контівською класифікацією наук і програму реалістів «цілком запозичив з позитивізму» [12, 248].

На жаль, і деякі радянські дослідники 20—30-х років (В. Кирпотін, А. Бельчиков та ін.), говорячи про вплив на Писарева позитивізму, схильні були перебільшувати його.

В 40—50-і роки виникла інша тенденція, яка заперечувала будь-який вплив позитивізму на Писарева. Вона яскраво відбилася в творах Л. О. Плоткіна, О. М. Масліна та ін. Але ці дві крайності перекручують справжній зміст соціологічних поглядів Д. І. Писарева, не дають можливості цілком розкрити дійсні джерела цього своєрідного світогляду.

Зараз, коли створені умови для нового, вільного від упереджених схем, різнобічного розгляду ідейної творчості Писарева, утверджується правильна точка зору, яка не перебільшує і не заперечує впливу на Писарева позитивізму. В такому аспекті висвітлюється світогляд Писарева у творах Ф. Кузнецова, Н. Демидової та інших.

Справа в тому, що в своєму шуканні відповіді на вузлові соціологічні питання, в поясненні деяких сторін суспільного життя Д. І. Писарев дійсно відчував певний вплив позитивізму Заходу, особливо О. Конта. Проте він як видатний діяч російської революційної демократії не був і не міг бути послідовником чужого йому за класовим змістом світогляду позитивізму. Але тут треба підкреслити, що і вплив позитивізму на Писарева має своє історико-філософське пояснення, що виходить з певної особливості розвитку і поширення в Росії позитивізму, який в той час мав деякі позитивні сторони.

Позитивізм як філософська течія виник у 30-і роки XIX століття у Франції. Його засновником був Огюст Конт (1798—1857). Проте перші два десятиріччя вплив позитивізму в європейській філософській літературі залишався незначним. Він не мав великого успіху серед природознавців.

Позитивізм Огюста Конта з моменту свого виникнення був підданий гострій критиці з боку класиків марксизму — К. Маркса і Ф. Енгельса. Вони розкрили найреакційнішу сторону вчення О. Конта, його вихваляння середньовічної ієрархії і його спробу реабілітувати теократію та діяльність інквізиції. Вони піддали нищівній критиці також контівський соціальний ідеал, суть якого полягає в тому, що він пропагував гармонію у відносинах між капіталістами і робітниками, закликаючи відмовитися від будь-якої революційної боротьби.

«Конт,— писав К. Маркс,— відомий паризьким робітникам як пророк імперії (особистої диктатури) в політиці, капіталістичного панування в політичній економіці, ієрархії в усіх сферах людської діяльності, навіть у сферах науки, і як автор нового катехизису з новим папою і новими святими замість старих» [2, 560].

У 60-і роки XIX ст., коли позитивізм набув певної популярності і почав швидше поширюватися, Маркс вивчив його, зокрема читав О. Конта і дав йому таку характеристику: «Я штудіюю тепер, крім усього іншого, Конта,— писав він Енгельсу 7 липня 1866 р.,— тому що англійці і французи так багато кричать про цього суб'єкта. Їх підкупає в ньому енциклопедійність, синтез. Але в порівнянні з Гегелем це щось жалюгідне (хоч Конт перевищує його як спеціаліст в галузі математики і фізики, тобто перевищує в деталях, бо в цілому Гегель нескінченно вище навіть і тут). І цей дрянний позитивізм з'явився в 1832 р.» [3, 197].

На позитивізм звернув свою увагу й Енгельс. У листі до Фердинанда Теннікса від 27 січня 1895 р. він дав оцінку філософії Огюста Конта. «В цій системі (тобто в системі Огюста Конта.— Т. А.),— писав Енгельс,— наявні три характерних елементи: 1) ряд геніальних думок, які, проте, майже, як правило, в тій чи іншій мірі пошкоджені, оскільки були недостатньо розвинуті і у відповідності з 2) вузьким філософським світоглядом, який знаходився в різкій суперечності з цією геніальністю; 3) безумовно маючи своїм джерелом сен-симонізм, але звільнена від всякого містицизму, вкрай безглузда, ієрархічно організована релігійна конституція з форменим папою на чолі, що дало можливість Гекслі сказати про контизм, що це — католицизм без християнства» [4, 327].

Далі Енгельс розкриває, в чому полягає «геніальність» О. Конта: «...Всі свої ідеальні ідеї Конт запозичив у Сен-Сімона, але, групуючи їх за своїм власним розумінням, він спотво-

рив їх: зірвавши з них властивий їм містицизм, він у той же час опошлив їх, переробив їх на свій власний лад. Легко довести сен-симоністське походження дуже багатьох його ідей, і я переконаний, що це вдалося б і у відношенні всіх інших, знайдися людина, яка серйозно взялася б за це» [4, 327].

Перші відомості про позитивізм і його засновника О. Конта проникають у Росію в середині 40-х років XIX ст. Проте тоді позитивізм Конта не одержав тут поширення. Це пояснюється тим, що бурхливий розвиток природознавства був ще попереду. З другого боку, для таких мислителів, як Герцен, Белінський і Огарьов, позитивізм Конта з його поверненням до метафізичного, розгромленого ще Гегелем, опособу мислення був кроком назад. Так, Белінський у листі до В. П. Боткіна від 17 лютого 1847 р. вказує, що для Конта «метафізика (тобто філософія.— Т. А.)—божественна наука, тимчасом як він—поборник досвіду і ворог німецького трансценденталізму. Про німецьку філософію він говорить із зневагою, не маючи про неї жодного уявлення... Отже, Конт пробавляється старовиною, думаючи створити нове. Це смішно» [6, 527].

Белінський так само, як і Енгельс, визначає «геніальність» Конта, говорячи: «Від Конта не тхне геніальністю. Мабуть, я помиляюсь, але така моя думка» [6, 529].

Так позитивізм Конта не міг поширитися ні в Німеччині, ні в Росії, але знайшов свою другу батьківщину в Англії. Англійські природознавці швидко примирилися з позитивістами, які вороже ставилися до матеріалізму. Саме в інтерпретації англійських авторів і в зв'язку з бурхливим розвитком природознавства позитивізм проникає в Росію.

Позитивізм у Росії спочатку з'являється у вигляді еклектичної за змістом філософії, сформульованої П. Л. Лавровим. Ця філософія була піддана гострій критиці з боку М. Г. Чернишевського в його творі «Антропологічний принцип у філософії», Д. І. Писарєвим у статті «Схоласти XIX століття», М. А. Антоновичем у його статті «Два типи сучасних філософів».

Проте Д. І. Писарєв у боротьбі з «схоластикою», тобто теологією й ідеалізмом, інколи допускав явну недооцінку теоретичної сторони матеріалізму. Треба сказати, що він був правий, говорячи про те, що філософія Фейєрбаха є все ж таки філософією в старому-розумінні цього слова, тобто, як говорив Енгельс, Фейєрбах «не зміг переступити за межі філософії, яка видавала себе за нову науку наук» [5, 34]. Необхідно було знайти вихід з тупика, який полягав у тому, що стара філософія (і філософія Гегеля, і філософія Фейєрбаха) не відповідала запитам нової епохи — епохи бурхливого розвитку природознавства, а заперечення філософії взагалі створювало всілякі хитання, суперечності в науці. Вихід був знайдений видатним філософом М. Г. Чернишевським. Він полягав у тому, щоб доповнити, роз-

винути філософський матеріалізм результатами, здобутими природознавством. Саме цим шляхом пішли згодом революційні демократи, в тому числі і Д. І. Писарев.

Таким чином, філософія російських революційних демократів (Белінського, Герцена, Чернишевського і Писарева) розвивала матеріалізм вглиб стосовно природи і людини. Проте галузь суспільних явищ лишалась ще в полоні ідеалізму. В розумінні природи цих явищ були лише окремі матеріалістичні здогадки Герцена, Белінського, Чернишевського, Добролюбова і Писарева.

Позитивізм, особливо позитивізм Конта, приділяв багато уваги суспільним явищам. Мета соціології, на думку Конта, полягає в тому, щоб фіксувати природні закони суспільного життя. При вивченні кожної суспільної системи треба розрізняти дослідження умов її існування і законів її функціонування (соціальна статика) і дослідження законів її розвитку і зміни (соціальна динаміка). Перша нагадує анатомію і має своїм предметом вивчення порядку, друга ближча до фізіології і досліджує форми прогресу [8, 50].

Фіксуючи увагу на закономірності, повторюваності суспільних явищ, Конт виступає проти волюнтаризму і переоцінки ролі «великих людей» і політичної влади. Характеризуючи методи соціології, Конт виступає як проти умоглядності, так і проти крайностей емпіризму. Проте соціологія з його точки зору стає залежною від біології.

В основу контівської соціальної статистики покладено уявлення про суспільство як організм. Суспільство — певне самостійне ціле, всі частини якого органічно взаємозв'язані і можуть бути зрозумілі лише в їх єдності. Ця концепція спрямована проти соціологічного індивідуалізму і спроб розглядати суспільство як предмет угоди між окремими індивідами.

Огюст Конт, підкреслюючи прогресивність поділу праці, ясно бачить і його негативні сторони. Поділ праці сприяє розвитку приватних здібностей, але придушує загальні: спеціалізація звужує кругозір людини, відокремлює приватні інтереси від загальних [8, 318]. Роль поділу праці в розвитку суспільства і диференціації соціальних функцій важко переоцінити. «Проте, розглядаючи розвиток праці головним чином з психологічної точки зору, Конт не зв'язує його з певним рівнем продуктивних сил. Тому й утворення класів, соціальних груп він тлумачить абстрактно: відмінність соціальних функцій класів він не зв'язує з відмінностями в їх відношенні до власності» [10, 16].

Тут О. Конт підходить до справді важливих соціальних проблем.

Така позитивна соціологія Огюста Конта. Тут, як ми бачимо, є деякі позитивні риси, які не отримали, проте, достатнього розвитку. Саме на цю позитивну сторону соціології О. Конта

звертає увагу Д. І. Писарев. Тому-то він відзначає, що у творця «позитивної філософії» (тобто у Конта.—Т. А.) є справді позитивні, глибокі і розумні ідеї, з якими він «цілком згодний» [15, 322]. Але його згода стосується насамперед фаз у розвитку знань (теологічна, метафізична і позитивна). Така оцінка була викликана тим, що Писарев надто перебільшував значення природничих наук у розкритті законів суспільного розвитку. Тому він і вказує: «Засвоївши собі ці широкі знання, навчившись володіти всіма методами наукового дослідження і простеживши розвиток всіх головних наук від самої їх коліски, Конт мав повне право приступити до явищ суспільного життя, з метою відкрити ті закони, за якими вони здійснюються. Основний закон історії знайшовся, і знайшовся, нарешті, саме завдяки тій обставині, що Контові була вже досить відома історія позитивних наук. Конт зауважив, що всі наші позитивні знання проходять у своєму розвитку три головні фази: теологічну, метафізичну і позитивну» [15, 322]. Уявлення Конта про фази розвитку знань свідчать про його ідеалізм. Оскільки сам О. Конт був ідеалістом у поясненні суспільних явищ і вважав, що рушійною силою історії є людська свідомість, то три ці стадії розвитку думки ставали суттю історичного процесу. Тому не випадково ці стадії піддані гострій критиці з боку великого мислителя М. Г. Чернишевського. У своїх листах до синів у 70-і роки він висміяв ці ідеалістичні вигадки Огюста Конта, говорячи: «Помилка дуже часто передує істині—тільки і всього. А теологічного періоду науки ніколи не було; метафізика у тому значенні, як розуміє її Огюст Конт, також річ, що ніколи не існувала» [17, 651].

Проте Д. І. Писарев такої оцінки і критики соціологічному позитивізму Конта дати не зміг. Він не помітив також того, що у Конта історія суспільства тлумачилася з певною класовою метою. Адже, за Контом, військова фаза розвитку людства відповідає теологічній стадії розвитку, перехідна — метафізичній стадії, а науково-промислова — стадії позитивній. Охарактеризувавши промислову стадію, тобто капіталізм, як завершальну, що замикає собою весь суспільний розвиток, Конт ясно виявив буржуазний характер своїх соціологічних поглядів.

О. Конт в основному правильно оцінив роль науки в житті суспільства, вважаючи її великою силою, що допомагає людині передбачити хід історії і запобігти небажаним подіям. Контівську думку про необхідність «науковим шляхом виробити таку суспільну організацію, яка мирила б у вищій єдності всі розумні вимоги» [8, 158] Писарев називає титанічною.

Справді, розвиток науки в ХХ столітті показував, що соціальні наслідки його розвитку суперечливі: вони можуть бути використані як для блага людства, для створення високogarмонійного суспільства, що забезпечує розвиток всіх творчих тен-

денцій його членів, так і на шкоду суспільству — або створюючи небезпеку його існуванню, або зводячи його до загального конформістського винищення. Альтернатива ця, проте, розв'язується засобами не самої науки, а залежить від структури суспільства, в якому відбувається розвиток науки. Нерозуміння цієї вирішальної обставини і становить помилку О. Конта. Цю помилку поділяє і Писарев, іноді надто перебільшуючи роль науки в суспільному розвитку.

Всі ці факти говорять про те, що в певній мірі позитивізм взагалі і позитивізм Конта зокрема мали свій вплив на творчість Писарева. Але, незважаючи на великий збіг у їх поглядах, висновки робилися цілком різні.

Ідеалізм і буржуазна обмеженість заважають О. Контові правильно поставити і розв'язати важливі соціологічні проблеми.

Так, соціальна політика, за Контом, — це теорія прогресу. Намагаючись звільнити поняття прогресу від зв'язку з «метафізичними» цінностями, Конт підкреслює, що прогрес для нього означає просто розвиток, а не вдосконалення. «Прогрес, — заявляє він, — безперервна поступальна хода до однієї певної мети» [9, 45]. Таким чином, під прогресом він має на увазі розвиток по висхідній лінії, значення якого полягає в тому, щоб усе більше й більше розкривати здібності, що відрізняють людство від тваринного світу.

Поклавши закон трьох стадій розвитку знань в основу своєї соціальної динаміки, Конт свідомо абстрагується від багатоманітності конкретних форм історичного прогресу. Ця соціальна динаміка бере ті факти, які підтверджуються сконструйованими Контом законами суспільного розвитку, відкидаючи всі інші як випадкові і неістотні. Хоч він намагався розкрити закономірність соціальної еволюції, яку не помічали історики-волютаристи, проте багато які з його історичних оцінок були довільними. Єдність суспільства і зв'язок між певними формами релігії та різними організаціями він виводить з спільності ідеї, а не з економічної структури суспільства.

Виклавши позитивну філософію і деякі закономірності позитивної соціології, Конт своє вчення протиставив соціалізму. У своїй програмі він практично передбачає збереження приватної власності. Він прагне доповнити капіталізм ієрархічним кастовим ладом. На його думку, для народу не важливо, в чийх руках перебувають комітети, аби використання їх було корисним для нього. Він заявляє також: «Народ по суті може цікавитися тільки фактичним застосуванням влади, в чийх би руках вона не знаходилась, а не її спеціальними завоюваннями» [9, 166].

Все це говорить про те, що з його соціологічного погляду виникає головний ідеал, який полягає в тому, що духовний ав-

торитет належить касті філософів, матеріальні можливості — капіталістам, а на долю пролетарів лишається праця і «моральна задоволеність» [9, 67].

«Моральне відродження» Конт вважав основою всякого дальшого прогресу людства і більш важливим, ніж економічний і політичний розвиток. У другий період своєї філософської діяльності він виводив звідси необхідність нової релігії — культу «Великої істоти», тобто створення нової релігійної ієрархії. Так, ідея «соціальної динаміки» Конта звелася в остаточному рахунку до проповіді людських моральних прагнень.

«Насамперед,— вказує Писарев,— Конту дуже подобається те, що середньовічні моралісти пропагували людям смиренність. Конт вважає, що людську гордість слід постійно припинювати якнайсильніше, він сподівається, що *нова суспільна філософія утвердить і навіть вдосконалим у значній мірі цей важливий відділ морального вчення...* До яких корисних і прийнятних результатів приведе людей це постійне припинення гордості, цього Конт не пояснює; проте здогадатися неважко, чому покора така дорога Контові. Тут діє, очевидно, невичерпна любов до дисципліни і до субординації, які, як відомо, розгортаються у повному блиску саме тоді, коли забиті, розірвані і придушені маси втрачають всяке усвідомлення своєї людської гідності. Тоді над мільйонами смиренних людей панує купка таких осіб, до яких проповідь покори зовсім не стосується» [15, 399—400].

«Моралізаторська пристрасть» Конта, на думку Писарева, також має свою класову основу, підтримуючи злиденність народних мас у сучасному йому капіталістичному суспільстві. Конт намагається довести, що саме через моральне вдосконалення можливо полегшити страждання більшості. У зв'язку з цим контівська мораль є тенденційною, цілком відірваною від фактів живої дійсності. Її Писарев вважає «непридатною до життя».

Д. І. Писарев вдало розкриває політичні тенденції Конта «Політичні тенденції Конта,— підкреслює він,— кладуть фальшивий рожевий колір на всі середньовічні установи, які він піддає дбайливому і докладному аналізу. Загальний погляд Конта на середньовічну систему хибний; симпатії його спрямовані до того політичного організму, який в міру сил своїх підтримував і зміцнював у європейських суспільствах злидні і тупоумство» [15, 389]. Це і дає право Писареву називати О. Конта «новим папою позитивізму» [10, 389]. (Згадаємо оцінку Марксом Конта як «автора нового катехізису з новим папою»). Викриття класового змісту соціологічного вчення О. Конта Писаревим повністю розкривається саме тоді, коли питання торкається головної проблеми — проблеми голодних і роздягнених, тобто робітничого питання. «Розв'язання питання про голодних людей покладається на майбутню теоретичну владу,— вказує Писа-

рев,— яка дасть багатіям чудове моральне виховання і зобов'язує їх таким чином осипати бідне людство всілякими благодіяннями. Це наївне розв'язання, ця апологія богаделень милостині і злиденності показує ясно, що Конт не має жодного уявлення про ті найпростіші закони, за якими здійснюються в суспільстві рух і нагромадження продуктів праці» [15, 408]. Розв'язання цього питання вказане самим Писаревим. «Це завдання повинні вирішити самі працівники, які в розумному розв'язанні знайдуть свої особисті вигоди, по-друге, розв'язання завдання полягає в перебудові суспільних установ».

Всі перераховані «капітальні помилки» Конта, на думку Писарева, роблять для нього соціальне завдання зовсім нерозв'язним.

На цій підставі Писарев «позитивну філософію Огюста Конта називав «довільним розумуванням» і цілком «природною помилкою», в якій немає нічого позитивного. А її повне і легальне фіаско Писарев вважає цілком закономірним і гадає, що «соціальне завдання для нього нерозв'язне і що, отже з ним нема чого й говорити про такі питання, в яких він зовсім нічого не розуміє» [15, 409].

Проте Писарев виступав не тільки проти вождя позитивізму Огюста Конта, але і проти інших позитивістів, таких як Дж. С. Мілль, Герберт Спенсер, Г. М. Бокль.

Потрібно відзначити, що Писарев при розробці соціологічних питань звертався до Мілля, Спенсера, Бокля, в працях яких можна знайти, незважаючи на негативну основу їх поглядів, багато цікавого і цінного. Крім того, він правильно зазначав, що в ім'я «улюбленої ідеї» доводиться інколи вдаватися до праць тих мислителів, з загальним напрямом світогляду яких зовсім не згодний, але окремі сторони якого можуть бути прийнятні для обґрунтування своєї ідеї. Таким чином, на думку Писарева, «іноді, погоджуючись з деякими ідеями вузьких доктринерів, ви не перетворитеся на односторонців їх, ви все-таки залишитеся вірними вашим власним переконанням» [14, 199].

Саме тому Писарев не погоджувався, а викривав хибні погляди Дж. С. Мілля на можливі результати емансипації жінок. Дж. С. Мілль, відстоюючи права жінок, вважав, що активна суспільна діяльність відволікає жінок від народження дітей. А це значно скоротить небажаний приріст населення, особливо якщо і держава вживе заборонних заходів стосовно до шлюбів.

Поділяючи в якійсь мірі погляди Мальтуса, Дж. С. Мілль обурювався з приводу того, що є люди, які народжують дитину, не маючи достатніх для цього коштів, не тільки не маючи змоги дати їй все необхідне для існування, але і неспроможні дати їй практичне і моральне виховання. Такі люди, на думку Мілля, здійснюють урядовий злочин як стосовно нещасної дитини, так і по відношенню до суспільства [11, 214].

Так буржуазний філософ-позитивіст Д. С. Мілль у своїй

книзі «Про свободу», проголошуючи повну свободу для експлуататорів-буржуа, допускав окремі мальтузіанські ідеї, не розкриваючи найголовнішого злочину — експлуатації людини людиною, що існує в капіталістичних країнах.

Д. І. Писарев у своїй статті «Бджоли», торкаючись цієї теорії, піддав гострій критиці таку точку зору. «...Чи тільки сучасна Англія,— вказує Писарев,— при постійно зростаючому населенні дійде до того, що шлюб зробиться привілеєм деяких осіб або верств і що пролетареві, який не має ні кола, ні двора, не забезпечений шматком хліба, закон заборонятиме зносини з жінками і дітонародження. Зауважимо мимохідь, що Джон-Стюарт Мілль обговорює це питання англійського життя в своїй відомій книзі «Про свободу», він, найбільший індивідуаліст нашого часу, майже зважується визнати за суспільством право контролювати укладення шлюбів і забороняти ті шлюбні спілки, які запрожують суспільству збільшення неімущих громадян і, отже, зниженням відрядної плати» [13, 104]. Проте Писарев переконаний у тому, «що подібний закон ніколи не буде прийнятий і не вкорениться, кожен жебрак швидше погодиться вмерти, ніж дозволити перетворити себе в робітника-кастрата, який живе для того, щоб служити бутом або фундаментом для суспільної будови» [13, 104].

Д. І. Писарев згодом у своїй знаменитій статті «Начерки з історії праці» цілком розкрив класову суть теорії Д. С. Мілля з цього питання, говорячи, що «при такому способі дій держава і капіталісти, на користь яких конфіскуються статтеві здатності пролетарів, можуть з цілковитою безтурботністю насолоджуватися своїми замками, віллами, парками, мільйонами, законними жінками і балетними танцюристками» [13, 104]. Д. І. Писарев завжди з співчуттям ставився до страждань голодних і роздягнених людей. «Теоретична гігієна,— вказує Писарев,— здавна твердить людям, що для їх організму необхідне чисте повітря, світло, тепло, свіжа і багата їжа, а тимчасом усі ці поради гігієни звучать гірким глузуванням для кожного, хто скільки-небудь знайомий з побутовими умовами величезної більшості. Великі міста, брудні завулки і двори, темрява і вогкість, голод, холод, злидні, гнила вода — все це існує у величезних розмірах і ніяк не соромиться передписів гігієнічної науки. На довершення безглуздя знаходяться люди, які всі ці явища виправдовують, як неминучі наслідки природних законів. «Вільно ж їм плодитися, як свиням,— говорить мальтузіанець Мілль,— вони самі винуваті, і нам, людям пристойним, не слід зупинятися між гріхом і покаранням» [13, 269].

Критика класово обмежених суспільно-економічних поглядів Д. С. Мілля Писаревим особливо яскраво виявляється в його зверненні до Антоновича, який висловився з приводу «Підстав політичної економії» Мілля і коментарів до неї М. Г. Чернин-

шевського. М. А. Антонович у статті «Сумлінні мислителі і не-сумлінні журналісти» («Современник, 1865, кн. 2, стор. 223—252), захищаючи Чернишевського від ліберальної критики, допускав деякі помилки, затушковуючи розходження Чернишевського з Міллем і перебільшуючи достоїнства Мілля. Тут Антонович не згадував про вплив Мальтуса на Мілля і твердив, що Чернишевський «визнавав правильним і навіть захищав майже всі... положення» [16, 246]. Мілля. Саме тому справедливо обурився Писарев, розкриваючи цю помилку Антоновича.

«Подумайте, п. Антонович,— вказував Писарев,— який же ви реаліст, коли зважуєтесь хвалити політичну економію Мілля, яка вся побудована на так званому законі Мальтуса і яка все розв'язання суспільного завдання вбачає тільки в мудрому униканні працівниками насолод подружнього життя. Говорячи про політичну економію Мілля, ви навіть не згадали про його мальтузіанство, і ви, крім того, ненавмисно чи навмисно, з бажання полаятися з «Отечественными записками», звели наклеп на п. Чернишевського, сказавши про нього, що він в усьому погоджується з Міллем» [14, 450].

Проте в оцінці Писаревим економіста Мілля ми бачимо деяке ототожнювання його поглядів з поглядами прямих апологетів капіталізму — представників вульгарної політичної економії. Саме тут треба згадати слова К. Маркса, який писав: «Щоб запобігти непорозумінню, зауважу, що такі люди, як Дж. С. Мілля і йому подібні, заслуговують, звичайно, всілякого засудження за суперечності між їх старими економічними догмами і їх сучасними тенденціями, але було б у вищій мірі несправедливо звалювати цих людей до однієї купи з вульгарними економістами-апологетами» [1, 624—625].

Таким чином, Д. І. Писарев диференційовано ставився до ідей позитивістів. Деякі з них він заперечував, вбачаючи в них «обурливе безглуздя», в інших він знаходив дещо цікаве, що в деякій мірі збігалось з його поглядами, і використовував його після творчої переробки.

Проте, коли йдеться про певний ідейний вплив позитивізму на соціологічні погляди Д. І. Писарева, розкриваючи розходження соціологічних поглядів революційного демократа з поглядами позитивістів Заходу, треба особливо підкреслити і вказати на те, що головним джерелом світогляду Писарева в цілому і його соціології зокрема є революційно-демократична ідеологія в Росії, створена Герценом, Белінським, Чернишевським, Добролюбовим. Уважно стежачи за досягненнями західноєвропейської природничонаукової, філософської і суспільно-політичної думки, Писарев глибоко вивчав спадщину великих революційно-демократів Росії. В їх особі він знайшов своїх справжніх вчителів, духовних наставників. Розвиток його соціологічних поглядів ішов у річищі революційно-демократичної ідеології.

В данной статье рассматривается один из малонзученных вопросов истории русской философии — Писарев и позитивизм в середине XIX века.

ЛІТЕРАТУРА

1. К. Маркс. Капітал, т. I. К., 1967.
2. К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 17.
3. К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 31.
4. К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 38.
5. Ф. Енгельс. Людвіг Фейербах і кінець класичної німецької філософії. К., 1954.
6. В. Г. Белинский. Избр. философ. соч. в 2 т.. т. 2. М., 1948.
7. А. Козлов. Позитивизм Конта.— В сб.: Вопросы философии и психологии. 1892—1893, кн. 16.
8. О. Конт. Курс положительной философии, т. IV. СПб, 1895.
9. О. Конт. Дух позитивной философии. (Слово о положительном мышлении). СПб, 1910.
10. И. С. Кон. Позитивизм в социологии. Л., 1964.
11. Дж. С. Милль. О свободе. СПб, 1906.
12. «Мир божий», т. 2. СПб, 1899.
13. Д. И. Писарев. Сочинения, т. 2. М., 1956.
14. Д. И. Писарев. Сочинения, т. 3. М., 1956.
15. Д. И. Писарев. Полн. собр. соч. В 6 т., т. V. СПб, 1897.
16. «Современник», СПб, 1865, кн. 2.
17. Н. Г. Чернышевский. Полн. собр. соч., т. XIV. М., 1949.

«МАНІФЕСТ КОМУНІСТИЧНОЇ ПАРТІЇ» К. МАРКСА І Ф. ЕНГЕЛЬСА В ОЦІНЦІ ТА ТВОРЧОСТІ І. ФРАНКА

«Маніфест Комуністичної партії» Маркса й Енгельса, з дня виходу якого минуло 120 років,— перший пропрамний документ марксизму. Цей твір, у якому, за словами В. І. Леніна, «з геніальною ясністю і яскравістю змальований новий світогляд» [2, 30], справив величезний вплив на розгортання революційного руху, на розвиток світової суспільно-політичної думки, в тому числі революційно-демократичної ідеології на Україні. Геніальне творіння Маркса й Енгельса високо цінували і пропагували його окремі ідеї І. Франко, М. Павлик, Леся Українка, П. Грабовський та інші українські революційні демократи останньої чверті XIX — початку XX ст. «Маніфест Комуністичної партії» відіграв помітну роль у формуванні їх світогляду, сприяв наближенню революційної демократії цього періоду до наукового соціалізму.

У даній статті розкривається оцінка, яку дав «Маніфесту Комуністичної партії» І. Франко, а також деякі питання впливу ідей цього твору на світогляд українського мислителя.

Вступивши восени 1875 р. до Львівського університету, І. Франко активно включається в громадсько-політичне і літературне життя. Він стає членом студентського товариства «Академический кружок», друкує в його органі — журналі «Друг» — свої твори, видає збірку поезій «Балади і розкази». Вже в перші роки перебування у Львові Франко знайомиться з «коштовними зернами» російської літератури, зокрема з творами революційних демократів, встановлює зв'язки з діячами російської політичної еміграції. Спілкування з учасниками революційного руху в Росії і вплив російської революційно-демократичної літератури привернули увагу Франка до соціальних проблем. Молодий письменник прагне знайти відповідь на питання про шляхи визволення трудового народу, про його майбутнє. У пошуках відповіді на ці питання він звертає свої погляди до соціалізму.

Знайомство Франка з ідеями соціалізму почалось, однак, не з праць основоположників марксизму, і соціалізм, з яким зіткнувся письменник, не був науковим, а дрібнобуржуазним, утопічним. Протягом 1876—1877 рр. він читає брошури україн-

ського революційного демократа С. Подолинського «Парова машина» і «Про бідність», працю Ф. Лассаля «Труд і капітал», окремі праці німецьких буржуазних економістів Ф. Ланге і Г. Шеля, польського дрібнобуржуазного соціаліста Б. Лимановського та ін. І хоч ці праці допомогли Франкові скласти певний погляд на сучасний розвиток, все ж вони не могли задовольнити пошуків вірної революційної теорії. В цей час, як Франко сам згодом писав у листі до М. Драгоманова, він «був соціалістом по симпатії, як мужик, але далекий був від розуміння, що таке соціалізм науковий» [6, 15].

Відомо, що ще до першого арешту в червні 1877 р. Франко був обізнаний з «Капіталом» Маркса. Про те, коли він ознайомився з «Маніфестом Комуністичної партії», достовірних відомостей немає, але, на нашу думку, це вже було після виходу письменника з в'язниці, тобто на початку 1878 р. Саме з цього часу починається активна участь Франка в робітничому русі, діяльність по пропаганді соціалістичних ідей, ґрунтовне студіювання праць Маркса й Енгельса. У цьому ж році він стає одним із редакторів робітничої газети «Ргаса», членом львівського «Робітничого комітету».

Однак, необхідно відзначити, що всієї глибини праць Маркса й Енгельса, в тому числі й «Маніфесту Комуністичної партії», молодий Франко тоді ще не зміг осмислити. Він сприйняв марксизм не як революційну теорію, концентрований науковий вираз світогляду та ідеалів пролетаріату і його авангарду — Комуністичної партії, а як суму благородних ідеалів, які виражають інтереси робітників і селян. Так у жінці 70-х—на початку 80-х рр. він засвоїв окремі положення марксистської теорії і став їх активним пропагандистом, що відіграло велику роль у формуванні його світогляду. Починаючи з 1878 р., Франко пише ряд творів, у яких пропагує соціалістичне вчення Маркса й Енгельса, викладене, зокрема, в «Маніфесті Комуністичної партії».

У кінці 1878 р. у Львові польською мовою вийшла праця Франка «Катехізм економічного соціалізму». В ній популярно, у формі запитань і відповідей викладено ряд основних положень з «Капіталу» Маркса і «Маніфесту Комуністичної партії». Протиставляючи соціалізм капіталістичному ладові з його приватною власністю на засоби виробництва, експлуатацією людини людиною, Франко змальовує соціалізм як найсправедливіший лад, оснований на суспільній власності і соціальній рівності людей. Соціалізм, за переконанням мислителя, ліквідує національний гніт і війни, запроваджує братерство народів як «вільних із вільними й рівних із рівними» [7, 12]. Будучи переконаним у торжестві ідеалів соціалізму в усьому світі, Франко доводить наявність ґрунту для соціалізму і в Галичині, де суспільні відносини «так само, як і скрізь, домагаються швидкої зміни» [7, 16].

Франко рішуче відкидає твердження ворогів марксизму, зокрема українських буржуазних націоналістів, про те, що соціалізм суперечить національним інтересам народів. «Чи противний соціалізм нашому патріотичному почуттю?»— запитує він і відповідає: «Зовсім ні,— і такий закид навіть смішний... Навпаки, можемо сказати, що розвиток кожної народності, дійсно гарний і вільний, може настати тільки при соціалістичному ладі, бо цей лад найвільніший і забезпечує народові матеріальне існування» [7, 16].

Свідченням того, що Франко засвоїв окремі положення «Маніфесту Комуністичної партії», є його лист до О. Рошкевич від 20 вересня 1878 р., у якому мислитель висловлює суть своїх переконань. Неважко помітити, що в ряді питань його погляди близькі до наукового соціалізму, зокрема погляди про неминучість загибелі капіталізму і перемоги соціалізму. «Я переконаний,— пише Франко,— що теперішній економічний стан усіх народів культурних дуже плохий у многих зглядах... Такий стан економічний не є вічний і незмінний. Він повстав з бігом історичного розвитку і так само мусить упасти, зробити місце другому, досконалішому, справедливішому, більше людському. Я переконаний, що велика всесвітня революція поволі рознесе теперішній порядок, а настановить новий» [8, 41]. Будучи прихильником революційного шляху ліквідації капіталістичного ладу, Франко все ж не дійшов до розуміння суті пролетарської революції, необхідності диктатури пролетаріату.

Протягом 1879—1881 рр. в робітничій газеті «Ргаса» Франко опублікував цілу серію пропагандистських статей («Робітники і трудівники», «Чого вимагаємо?», «Чого ми хочемо?», «Про працю» та ін.), у яких розкриває причини і суть капіталістичної експлуатації, популярно формулює й обґрунтовує вимогу ліквідації приватної власності на знаряддя і засоби виробництва. У згаданих статтях мислитель розглядає робітничий клас як вирішальну силу розвитку суспільства. Робітників він вважає рушієм суспільного прогресу, «чинником цивілізації і то *найважливішим*» [7, 212], а їх працю—«основою загального добробуту» [7, 206]. У цей же час він засвоює марксистське положення про робітничий клас як основну революційну силу.

Усвідомлення провідної ролі робітничого класу в революційній боротьбі сприяло тому, що Франко встановлює «досить живі» стосунки з робітниками і включається в їх боротьбу. Оскільки робітничий рух у Галичині мав інтернаціональний характер (спільну участь в ньому брали робітники української, польської і єврейської національностей), мислитель особливо велику увагу приділяє питанням згуртування робітників у єдиний загін, зміцнення робітничої солідарності. Ось чому знаменитий заклик авторів «Маніфесту Комуністичної партії» — «Пролетарі всіх країн, єднайтеся!»— він сприйняв як вираз корінних інтересів

та завдань робітничого руху і як свій власний ідеал і не раз посилався на нього у своїх творах.

Необхідність об'єднання робітників різних націй Франко, як і основоположники наукового соціалізму, виводив із об'єктивних умов робітничого руху. Так, у статті «В справі проекту товариства взаємної допомоги» (1879) він писав, що спільні інтереси капіталістів усіх країн — «витягання якнайбільших користей з праці інших» — об'єднують їх так тісно, що «можна цей клас уважати за формальну лігу або союз». Тому проти капіталістичної експлуатації робітникам треба боротися спільними зусиллями і «*таємному* союзові всіх капіталістів протиставити відкритий союз робітників і старатись досягнути *спільними силами* те, чого *розпорошені на одиниці* не можемо» [9].

Ще з більшою силою ця думка виступає в «Програмі галицьких соціалістів», написаній І. Франко, Б. Червенським і Л. Інлендером у 1880 р. і виданій в Женеві в січні 1881 р. На «Програмі» помітно позначився вплив марксизму, особливо «Маніфесту Комуністичної партії» Маркса й Енгельса. Її автори високо оцінюють творців наукового соціалізму. Тільки Маркс і Енгельс, зазначають вони, «підняли теорію соціалізму до значення позитивної науки» [4, 1].

Ряд положень «Програми галицьких соціалістів» викладені за «Маніфестом Комуністичної партії», а окремі з них майже дослівно взяті з програмного документа марксизму. Наприклад, у «Програмі» читаємо: «Попередня історія є історією боротьби класів» [4, 1]; «Капітал сам готує армію (робітників. — С. В.), яка має його завоювати» [4, 4]; «В той час, коли попередні бої були «рухами меншості в інтересах меншості», боротьба пролетаріату з буржуазією є рухом величезної більшості, піднятим в інтересах цієї більшості» [4, 4]. «Програма» в основному за «Маніфестом Комуністичної партії» давала характеристику буржуазного суспільства і його суперечностей.

Обпрунтовуючи необхідність міжнародної єдності робітничого класу, автори «Програми» прямо посилались на «Маніфест Комуністичної партії»: «Ворог пролетаріату всюди є той самий, отже перемогти його можна тільки спільними силами. Ця думка знайшла вираз у заснуванні «Міжнародного Товариства Робітників», її логічність довів уже «Комуністичний маніфест» Маркса й Енгельса з 1847 року, який закінчується закликм «Пролетарі всіх країн, єднайтеся!» [4, 6].

З метою популяризації «Програми галицьких соціалістів» Франко написав у 1881 р. статтю «Чого хоче «Галицька робітницька громада»?». На цій статті теж сильно позначився вплив «Маніфесту Комуністичної партії». Аналізуючи розвиток соціалістичних ідей, Франко ставить в заслугу Марксу й Енгельсу те, що вони «ясно і науково показали, як виробився теперішній несправедливий порядок межі людьми, на чім полягає його не-

справедливість» [7, 56], високо оцінює їх діяльність по створенню I Інтернаціоналу.

У даній статті під впливом марксизму Франко робить крок вперед в розумінні ролі робітничого класу в революційній боротьбі і шляхів переходу від капіталізму до соціалізму. Він висловлює тверде переконання в тому, що «того великого діла — визволення всіх робітників — можуть доконати тільки самі робітники і що в тім ділі їм ні на кого не можна спускатися. Бо певна річ, що теперішнє панство-багатирство, котрому добре в теперішнім ладі і при теперішній неправді, не схоче само прикладати рук до того, щоб собі самому робити шкоду. Бо воно, певно, не схоче без боротьби уступити з свого місця і віддати робочому людові те, що він витворив своєю працею» [7, 61]. Отже, тут Франко досить близько підходить до ідеї пролетарської революції.

Франко виявляє тут також глибоке розуміння соціальних причин національного гніту і шляхів його ліквідації. Вказавши, що національний гніт і ворожнеча між народами є наслідком соціальної нерівності, поділу суспільства на протилежні класи, він правильно вбачав головну умову розв'язання національного питання у соціальному визволенні народу. За його переконанням, національні суперечності будуть ліквідовані разом із знищенням експлуататорського ладу: «...Коли скасована буде основна господарська нерівність, коли не стане бідних і багатих, то й тоті промадські, державні та міжнародні кривди і неправди минуться і пропадуть зовсім» [7, 59]. Думки Франка про ліквідацію національного гніту і ворожнечі між народами дуже близькі до марксистського розуміння цих питань, вираженого, зокрема, в «Маніфесті Комуністичної партії» [1, 428].

Завдяки засвоєнню окремих положень марксизму Франко в кінці 70-х — на початку 80-х рр. ідейно наблизився до пролетарського інтернаціоналізму. Він не тільки доводить необхідність міжнародної єдності робітників, але й широко пропагує інтернаціональні ідеї в масах, відстоює їх у боротьбі з українськими буржуазними націоналістами. На початку 80-х років, як згадує один з пропресивних діячів Галичини—С. Данилович,— навколо Франка об'єднався гурток української, польської і єврейської молоді. «Ідеалом гуртка,— пише він у своїх спогадах,— було тоді міжнародне об'єднання пролетаріату» [5, 226].

Яскравим свідченням ідейного наближення Франка до пролетарського інтернаціоналізму є його діяльність у 1881—1882 рр. по створенню в Галичині інтернаціональної робітничої партії.

Українські буржуазно-націоналістичні фальсифікатори творчості Франка, використовуючи деякі його помилкові твердження і непослідовність в окремих питаннях, намагалися і намагаються нині довести, що в 90-х — 900-х рр. письменник зневірився в ідеалах соціалізму й інтернаціоналізму, став «нищівним кри-

тиком комуністичних ідей», ворогом марксизму [3, 227]. Однак, вся творчість і діяльність Франка незаперечно відкидають ці вигадки і показують, що й у цей період видатний український мислитель вважав соціалізм найвищим ідеалом людства, а марксизм — величним завоюванням світової теоретичної думки. У своїх творах цього періоду він не раз посилався на Маркса й Енгельса, їх «Маніфест Комуністичної партії», пропагував його окремі ідеї серед трудящих. Про це, зокрема, свідчать його праці «Що таке поступ?» і «До історії соціалістичного руху».

У праці «Що таке поступ?», виданій у Коломиї в 1903 р., Франко, розкриваючи погляди різних теоретиків на суть суспільного прогресу, пише, що основні думки про суспільно-історичний процес «дуже розумно і ясно виловив у своїх працях великий соціаліст Карл Маркс» [7, 190]. Історичну заслугу Маркса він вбачає в тому, що той «старався показати, що теперішня нерівність маєткова між людьми плине головню з визискування праці робітників через фабрикантів; як у тім визиску лежить джерело всіх громадських нещасть та хвороб, усеї нужди, зопсуття, темноти та кривди. Він силкувався нарешті докати, що розвій теперішнього порядку, чи ми би сього хотіли; чи ні, йде конечно до соціалізму» [7, 190].

Не можна без захоплення читати рядки з праці «Що таке поступ?», у якій Франко розкриває суть лозунга «Пролетарі всіх країн, єднайтеся!». Оскільки у 20-ти томнику творів Франка ці рядки безпідставно опущені, наведемо їх повністю: «...Батьки німецької соціальної демократії Маркс і Енгельс ще в 1848 році виступили з окликом: «Пролетарі всіх країн, єднайтеся!». Вони виказували, що нужда фабричних робітників скрізь по всім світі однакова, значить і інтереси їх однакові. Пролетарі-робітники не мають причини ворогувати, ані воювати між собою. Уся ворожнеча між народами й державами йде не від бідних, а від багатих, купців, фабрикантів та урядників, або, як вони називали, — буржуазії... Розвиваючи далі ті думки, вони й їх ученики доходили до того, що все те, що роз'єднує народи або роз'єднувало раніше, отже церковні та релігійні справи, політика, національність — усе те діло пануючих верств. Верстви робучі, поневолені, покривджені ніколи не мали ані церковних, ані політичних, ані національних інтересів, але все мали й досі мають один однісінький і по всім світі однаковий інтерес — скинути з себе віковичне ярмо неволі та визиску. Чим більше ті верстви приходять до розуму, тим більше розуміють, що їх дурено, вказуючи їм якісь релігійні, політичні чи національні ідеали і велючи в ім'я ідеалів поборювати людей іншої віри, іншої держави, іншої національності... Коли визискувані робітники дійдуть до повної свідомості своїх інтересів і своєї сили, то поєднаються всі разом на всім світі, скинуть із себе ярмо і заведуть соціалістичний лад на світі» [10, 143—145]. Із цих рядків

бачимо, наскільки вірно Франко розумів погляди основоположників марксизму на міжнародну солідарність пролетаріату, викладені ними в «Маніфесті Комуністичної партії».

Значний інтерес для дослідників світогляду Франка має його праця «До історії соціалістичного руху», опублікована в 1904 р. в «Літературно-науковому віснику». Ця праця — своєрідний коментарій до «Маніфесту Комуністичної партії». Не все в ній зберегло своє значення, не всі положення правильні, але, незважаючи на це, праця й досі викликає подив тими думками, які висловив Франко, оцінюючи факти історико-революційного процесу.

На початку праці Франко розглядає соціалістичний рух як характерне явище XIX ст., яке дедалі теоретично поглиблюється, охоплюючи все ширші сфери людських інтересів. Він підкреслює, що соціалізм XIX ст. став світоглядом цілих поколінь учених, філософією мільйонних мас, «могутнім двигачем політичного та соціального розвою, окликом боротьби, для одних найвищим ідеалом, метою поступу..., а для інших грізною небезпекою, синонімом перевороту...» [11, 134]. Соціалістичний рух, на думку Франка, набув такого розмаху тому, що має «величну ідейну будову соціалізму, здвигнену в другій половині 19 віку головно завдяки Карла Маркса і Фрідріха Енгельса і покладену в основу великого масового руху в Німеччині» [11, 134]. Працям Маркса й Енгельса, пише далі Франко, надає великого історичного значення та обставина, що вони стали «угольним каменем» соціальної демократії. Вказавши на розвиток соціал-демократичного руху на Україні, український мислитель робить висновок, що «соціалізм і соціалістичні організації заслуговують на пильну увагу кожного освіченого українця, який цікавиться громадськими справами і не хотів би блукати напороццями в сутолоці нових фактів та суперечних змагань і теорій» [11, 135]. З метою заінтересувати читачів соціалізмом і соціалістичними організаціями як «преважливими темами» Франко й вирішив реферативно подати зміст «Маніфесту Комуністичної партії», вважаючи його найвидатнішим твором соціалістичної літератури.

«З виходом у світ написаного спільно Марксом і Енгельсом «Маніфесту Комуністичної партії», — вказує Франко, — народився науковий соціалізм. Всі попередні соціалістичні погляди були утопічними. «Комуністичний маніфест» Маркса й Енгельса відразу поставив справу соціалізму на твердий науковий ґрунт, показав соціалістичний лад не як якийсь неосяжний ідеал, а як неминучу дієву конечність, як неохибний вплив непоборного історичного розвою. Сей маніфест відразу відкрив перед людством непохитні історичні закони, що з елементарною силою пруть до здійснення соціалізму. Ці закони в головному такі: 1. Вся дотеперішня історія людства се боротьба класів, боротьба неволених, кривджених, стиснених проти тиранів, кривдників

та гнобителів. 2. Вся дотеперішня культура, се властиво розвій продукції матеріальних дібр; від сеї продукції залежать форми правління й поділ суспільності на верстви, залежать наука й штука, ідеали й релігії. 3. Таким робом, не люди творять історію по своїй волі, але елементарна сила кождохасової продукції уробляє їх по своїй уподобі і пре їх туди, куди їй хочеться. 4. Розвій теперішньої суспільності йде від капіталізму до соціалізму; се видно з того, що великі капітали ростуть, пожирають менші і скуплюються в руках чимраз меншого числа капіталістів; натомість чимраз більші маси народу опиняються в стані пролетарів, позбавлених усякої власності, окрім своєї робочої сили, яку вони мусять продавати капіталістам. Працюючи для них, вони силою незламного економічного закону заробляють пересічно все лише стільки, щоб могли вижити, не більше; надвишка вартості того, що вони зроблять, іде до кишені капіталістів і збільшує їх капітал. Але ж капіталістичний устрій, зводячи маси народу до стану пролетарів, фабричних робітників, рівночасно здружує, гуртує, організовує їх. З хвилиєю, коли робітники пізнають, що в їх величезнім числі сила і простягнуть руку до захоплення в свої руки політичної власті, виб'є остання година капіталістичного ладу. Суспільність, себто пролетаріат, перейде в нову фазу історії, в соціалізм...» [11, 136—137].

Виклавши основні положення «Маніфесту Комуністичної партії», Франко слідом за Енгельсом підкреслює, що Марксу належать «два епохальні відкриття»—«матеріалістичне розуміння історії і вияснення тайни капіталістичної продукції через усталене поняття надвишки вартості, тобто вартості, яку продукує робітник і яка лишається в руках капіталіста» [11, 137].

Франко критикує догматиків, які сприймають марксизм, як месіанство, євангеліє, як суму застиглих догм, а Маркса й Енгельса — як якихось пророків, правильно підкреслюючи, що теорію соціалізму слід розвивати. Разом з тим, він висловив деякі невірні положення про «Маніфест Комуністичної партії», зокрема про запозичення Марксом і Енгельсом окремих ідей з маніфесту французького соціаліста-утопіста В. Консидерана. Правда, тут же він зазначив, що це «не має на цілі зменшити наукові заслуги та історичне значення Маркса й Енгельса» [11, 152].

Деякі помилкові твердження Франка про «Маніфест Комуністичної партії» можна пояснити тим, що він як революціонер-демократ до кінця не осмислив суті марксизму, не піднісся до рівня пролетарського революціонера. Однак, праця «До історії соціалістичного руху», як і вся діяльність Франка, свідчить про прагнення українського мислителя донести до свідомості мас суть соціалістичного вчення Маркса й Енгельса, привернути їх увагу до соціалізму. В цьому історична заслуга Франка перед українським народом і всім людством.

В статье раскрывается влияние марксизма, в частности «Манифеста Коммунистической партии» К. Маркса и Ф. Энгельса на мировоззрение выдающегося украинского мыслителя, писателя и общественного деятеля И. Франко. На основании анализа творчества и фактов из жизни писателя показано, что Франко высоко ценил «Манифест Коммунистической партии» как выдающийся документ научного социализма, излагал отдельные его идеи в своих произведениях, пропагандировал их среди трудящихся. Значительное место в статье уделяется рассмотрению труда Франко «Из истории социалистического движения», явившегося популяризацией «Манифеста Коммунистической партии».

ЛІТЕРАТУРА

1. К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 4.
2. В. І. Ленін. Твори, т. 21.
3. История философии. В 6 т., т. IV, М., 1959.
4. Program socjalistów galicyjskich, 1881.
5. Іван Франко у спогадах сучасників, Львів, 1956.
6. І. Франко. Твори, т. I, К., 1955.
7. І. Франко, Твори, т. 19.
8. І. Франко. Твори, т. 20.
9. І. Франко. У справі проекту товариства взаємної допомоги,— «Ргаса», 1879, № 10.
10. І. Франко. Що таке поступ? Коломия, 1903.
11. І. Франко. З історії соціалістичного руху, — «Літературно-науковий вісник», 1904, т. XXV, кн. 3.

УКРАЇНСЬКІ СОЦІАЛІСТИ 70-80-х років XIX ст. ПРО ДЕРЖАВУ

Проблема держави займає в соціалістичній думці України 70—80-х років XIX ст. винятково важливе місце. І це не випадково. Класики марксизму-ленінізму не раз підкреслювали, що перед революціонерами всіх часів так чи інакше завжди поставало на весь зріст питання про відношення до існуючої держави, питання про владу.

Посилений інтерес до цієї проблеми з боку українських соціалістів зумовлений був і рядом інших обставин. Адже всі вони стояли в основному на ідеалістичних позиціях розуміння історії, а це призводило до переоцінки ролі надбудовних явищ взагалі і держави зокрема в житті та соціально-економічних перетвореннях суспільства. До того ж вся практика революційної боротьби свідчила, що завжди хвиля революційних виступів розбивалась об цей тисячолітній мур, створений панівними класами для підтримання свого панування над трудовим народом. Історія і сучасність другої половини XIX ст. на кожному кроці переконували соціалістів 70—80-х років XIX ст. в тому, що панівна держава — найлютіший ворог трудового народу. Саме чи не тому соціалісти-анархісти найголовнішим завданням вважали знищення, ліквідацію держави взагалі в будь-якій її формі, раз і назавжди. Наприклад, М. Бакунін вважав, що ліквідація російської держави вкрай необхідна ще й тому, що вона — варязького походження і є чужою для російського народу.

У питанні про державу всі українські соціалісти 70—80-х років сходились на висновку про необхідність ліквідації держави поміщиків та капіталістів. Звідси їх рішуча і всебічна критика не лише російської самодержавної форми, а й буржуазних республік, які не давали дійсної свободи та рівності трудящим. Всі вони були переконані, що жодна існуюча на той час політична система не може бути названа народним політичним ідеалом. Скрізь — і в конституційних та парламентських державах — влада пригноблює простих людей. «Тепер уже всім видно, — писав М. Драгоманов, — що в тих націях, котрі мають свої держави великі, багаті і вільні (наприклад, як Франція, Англія)

чи ще більші спілки вільних держав (як Північно-Американській Союз), більша частина людей бідує ненабагато менше, ніж бідують українські мужики» [4, 37].

Правда, Драгоманов дещо ідеалізував федеративну демократичну республіку Швейцарії. Проте він бачив, що і тут ще не досягнуто соціальної справедливості. Драгоманов помилково вважав, що в державі «швейцарського типу» завдяки зростаючій освіті та ініціативі «чорноробочих класів» можна «буде впроваджувати... все більше й більше соціальної справедливості» [6, 14—15]. З особливою зневагою Драгоманов критикує російське самодержавство. Російська держава, на його думку, — деспотична, а уряд — тиранський [8, 54]. Іронізуючи над царським самодержавством, він говорив, що російський цар називається «самодержцем» тому, що його самого «тримають попи, поміщики, чиновницький апарат» [5, 589]. Роз'яснюючи народу сутність держави, Драгоманов писав: «...Держава і цар — не одне і те ж. І пройшли ті часи, коли підлеглих держави вважали власністю государя, немов би отару овець...» [7, 2].

С. Подолинський ще послідовніше розглядає всяку державу, як зло для народу, владу. — як насильство, право — як поєднання зла, насильства та обману. «Хай досвід, — пише він, — англійської конституції, однієї з найкращих серед існуючих, зробить для нього (народу — В. Д.) ненависною всю дволику фігуру конституційного уряду» [3, 177].

О. Терлський теж вважає, що буржуазна республіка не дає ні економічної забезпеченості, ні політичної свободи для народу. Гнівno критикуючи австрійську конституцію 1848 р., він писав: «Навіть книжок розповсюджувати не можна! І це називається конституційна держава, таким підлим способом діюча! Підла Австрія, ще підліша, ніж Росія!» [12, 242].

Такі ж погляди на австрійську конституційну державу висловлював і М. Павлик. Він говорив, що австрійська конституція — «се лиш пустий звук», яка лише на словах проголошує рівність людей, а насправді в Австро-Угорщині панує свавілля багатіїв, чиновників та поліції [10, 17].

Ліквідація експлуататорської держави, на думку соціалістів 70—80-х років, може бути здійснена лише революційним шляхом. Майбутня народна революція обов'язково знищить, перш за все, збройні сили старої держави і замінить її народною міліцією, знищить всяку владу «від царя і кінчаючи останнім становим чи квартальним» [11, 165].

Подібні погляди характерні для всіх українських соціалістів-утопістів 70—80-х років XIX ст. Наприклад, М. Павлик у своєму «Друкованому листі до всіх русинів в Галичині» також писав: «Народ касує всіх урядників, жандармів, поліцію, суди, арешти й військо, як головні перешкоди народної волі і підпори теперішнього несправедливого порядку» [9, 283].

Якою ж уявлялась соціалістам-утопістам 70—80-х років держави майбутнього?

Народники-бакуністи, які на Україні не отримали серйозної підтримки, заперечували яку б то не було ідею про державно-правовий устрій у майбутньому. Вони заперечували необхідність завоювання народом політичної влади і будівництва нової соціалістичної держави. Майбутній соціалістичний лад уявлявся їм як бездержавний, як світ «анархії».

Програма народників-землевольців 1876 р. фактично теж пропала бездержавний суспільний лад, відстоюючи «мирське самоуправління» та «повну автономію громад» [2, 58—59].

Провідна група українських соціалістів 70-х — початку 80-х років XIX ст. дотримувалась громадівсько-федеративних поглядів. Ідея федеративного устрою суспільства майбутнього була чи не найпопулярнішою не лише серед революційної інтелігенції того часу, а й у середовищі перших робітничих організацій в Росії та на Україні. Так, «встановлення вільної народної федерації громад, заснованих на повній політичній рівноправності, з повним внутрішнім самоуправлінням на засадах російського звичаєвого права» було не чим іншим, як державницьким «ідеалом програми» Північного Союзу російських робітників» (1878 р.).

Ідея федерації особливо приваблювала М. П. Драгоманова. Взагалі він розумів, що не форма побудови вищої державної влади визначає сутність держави, а ті соціально-політичні права, якими користуються громадяни. Але його особливо турбував стан права націй в тій чи іншій державі. «...Держава повинна, — писав він, — задовольняти інтереси всіх народів, а не лише привілейованих. Державна національність є така ж нісенітниця, як і державна церква...» [5, 558].

Драгоманов був глибоко переконаний у тому, що для державного рішення національного питання централізм абсолютно непридатний. За державного централізму не слід чекати свободи народів. При ньому завжди пануватимуть бюрократизм та свавілля чиновництва. У цьому питанні Драгоманов продовжує розвивати думки М. Г. Чернишевського, який теж вважав, що «демократія вимагає самоуправління і доводить його до федерації» [15, 653]. Посилаючись також на авторитет К. Маркса і Ф. Енгельса, які нічого не мають проти «федеративного порядку», М. Драгоманов робить висновок, що держава майбутнього, яка виступить представником всього суспільства, неминуче прийде до адміністративної автономії та децентралізації [6, 14—15].

Особливу увагу звертали соціалісти 70—80-х років XIX ст. на громаду як на найменшу ячейку ведення народного господарства та орган політичного самоуправління народу. С. Подолинський взагалі вважав, що майбутня «громада» поєднає в

собі законодавчу, виконавчу та судову діяльність. Отже, громада повинна стати такою державною одиницею, в якій втілюється економічна та політична рівність, тобто дійсна рівність всіх громадян майбутнього суспільства. «Потрібно, — писав С. Подолинський, — щоб не було нікого вище громади, щоб ніхто нікому не міг наказувати...» [11, 147].

Підаючи критиці бюрократичний централізм, С. Подолинський разом з тим не заперечував необхідності встановлення федеративного зв'язку громад, а цей зв'язок громад ставив перед ним проблему загальнодержавного органу типу Рад — «громад» та народних зборів. Правда, ця проблема поставлена в працях С. Подолинського побіжно. Ґрунтовніше її вирішують М. Драгоманов, М. Павлик та Ів. Франко. Франко ще в ранніх працях підкреслював, що «майбутня соціалістична громада не буде подібною до сучасної держави» [14, 6].

Подібні ж уявлення про політичну (адміністративну) форму громадівського самоврядування майбутнього соціалістичного суспільства ми знаходимо й у М. Павлика. «Кожна хліборобська або ремісницька громада, — писав він, — має право по-своєму впорядковувати всі свої справи... Цілий край повинен складатися з самих таких вільних громадів, що тільки добровільно приступають одна з одною до спілки в своїх справах. Вибрані від громадів післанці або урядники для того, аби зговоритися та впорядкувати всі справи краєві, — не мають ніякого права, а мусять робити тільки то, що їм скажуть їх громади, котрі можуть їх скинути кожної хвили» [9, 283].

Всі українські соціалісти 70—80-х років, будучи противниками українського буржуазного націоналізму, захищали ідею спільного державного розвитку в майбутньому українського, російського та інших слов'янських народів. М. П. Драгоманов, хоч і допускався деяких помилок у національному питанні, все ж завжди підкреслював, що «хіба лише що світовий катаклізм зможе відділити вільну Україну від вільної Росії». Виходячи з принципу інтернаціоналізму, Драгоманов взагалі вважав, що в майбутньому людство неминуче прийде до створення всесвітньої федерації вільних народів [6, 15—16].

Таким чином, у той час як народники нігілістично ставились до держави, українські соціалісти 70—80-х років XIX ст. вважали, що політична боротьба трудящих (переважно селянства) приведе до встановлення демократичної громадівсько-федеративної влади. Вони боролись за таку українську демократичну державу, в якій би народ знайшов повне економічне, політичне і національне розкріпачення. Але оскільки проблема держави розв'язувалась ними не з позицій наукового, пролетарського, а утопічного, селянського соціалізму, то, зрозуміло, в їх концепції держави відсутній пролетарський принцип демократичного централізму. Навіть Паризька Комуна, яку К. Маркс називав «про-

образом майбутньої диктатури пролетаріату», була сприйнята українськими соціалістами 70—80-х років XIX ст. як своєрідна громада, протиставлена централізованій державі. У це питання українські соціалісти 70—80-х років XIX ст. внесли велику плутанину. Недаремно В. І. Ленін значно пізніше, в 1913 р., виступаючи проти новоявлених борців за «демократію», підкреслював: «Недозволено було б забувати, що відстоюючи централізм, ми відстоюємо виключно *демократичний* централізм. Щодо цього всяке міщанство взагалі і націоналістичне міщанство (покі́йний Драгоманов у тому числі) внесли таку плутанину в питання, що доводиться знов і знов приділяти час його розплутуванню» [1, 28].

Отже, у вченні українських соціалістів 70 — початку 80-х років XIX ст. про державу найглибшою є критична сторона. спрямована проти всіх форм експлуататорської, антинародної держави. Їх критика царизму, цісаризму та буржуазного парламентаризму закликала народ до боротьби за краще майбутнє. Що ж до їх позитивного викладу політичного ідеалу, то він має свої історичні обмеженості. Сутність марксистського вчення про державу майбутнього не була сприйнята та й не могла бути сприйнята в силу їх класової позиції. Всі вони були ідеологами не робітничого класу, а переважно селянства. Виходячи з того, що «мужик ненавидить начальство», вони мріяли про бездержавну форму соціалістичного суспільства. «Суперечність» між ідеєю самоуправління, автономії, федерації, з одного боку, та ідеєю безначальства, антидержавності, антицентралізму, з другого, не була знята в теоретичнихшуканнях українських соціалістів.

Краткое содержание

На основе анализа идейного наследия М. П. Драгоманова, С. Подолинского, О. Терлецкого, молодых И. Франко и М. Павлика в статье утверждается, что украинские социалисты 70—начала 80-х годов XIX в. наиболее сильны в критике всех форм эксплуататорского, антинародного государства (царизма, цисаризма, буржуазного парламентаризма). Что же касается их политического идеала, то он построен на идее народного самоуправления, автономии и федерации.

В статье подчеркнуто, что «противоречие» между идеей самоуправления, автономии, федерации, с одной стороны, и идеей безначальства, антигосударственности, антицентрализма,— с другой, не было снято в теоретических исканиях украинских социалистов-утопистов 70—начала 80-х годов XIX в. Хотя они и были знакомы с некоторыми работами К. Маркса и Ф. Энгельса, изучали опыт Парижской Коммуны и I Интернационала, сущность марксистского учения о государстве ими не была воспринята в силу их классовых позиций как идеологов преимущественно крестьянства.

ЛІТЕРАТУРА

1. В. І. Ленін. Твори, т. 20.
2. Архив «Земли и Воли» и «Народной воли». Историко-революционная

- библиотека. Воспоминания, исследования, документы и другие материалы из истории революционного прошлого России. М., 1930.
3. «Вперед», 1873, № 1.
 4. «Громада», Женева, 1878, № 1.
 5. М. П. Драгоманов. «Царство божие внутри вас» Л. Толстого. К., 1907.
 6. М. П. Драгоманов. Собрание политических сочинений, т. 2. Париж, 1906.
 7. М. П. Драгоманов. О неволе веры. Женева, 1903.
 8. М. П. Драгоманов. Великорусский интернационал и польско-украинский вопрос. Казань, 1906.
 9. Переписка Михайла Драгоманова з Михайлом Павликом, т. III. Чернівці, 1910.
 10. Переписка Михайла Драгоманова з Михайлом Павликом, т. V. Чернівці, 1910.
 11. С. Подолинський. Про хліборобство. Розмова третя. Як, де земля поділена і як би треба її держати. 1877.
 12. В. Г. Сокурєнко. Демократические учения о государстве и праве на Украине во второй половине XIX века (М. П. Драгоманов, С. Подолинский, О. Терлецкий), Львов, 1966.
 13. Іван Франко. Твори в двадцяти томах, т. XIX. К., 1956.
 14. І. Франко. Що таке громада і чим би вона повинна бути? — «Народ», ч. 5, Львів, 1890.
 15. Н. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений, т. 5. М., 1950.

М. О. МОРОЗОВ — ОДИН З ПЕРШИХ ПОСЛІДОВНИКІВ І ПРОПАГАНДИСТІВ МАРКСИЗМУ В РОСІЇ 70—80-х років XIX ст.

Микола Олександрович Морозов (1854—1946) належить до тих мислителів-матеріалістів і революціонерів, які, почавши з практичного здійснення в Росії «селянського соціалізму» революційних демократів, вже у 80-х роках XIX ст. не тільки перейшли на позиції революційного марксизму, а й розгорнули активну роботу з пропаганди наукового соціалізму К. Маркса і Ф. Енгельса, їх діалектико-матеріалістичного вчення.

Перше знайомство М. О. Морозова з творами К. Маркса і Ф. Енгельса почалося з 1874 року, коли Морозов приїхав до Женеви в справах редагування і видання революційного журналу «Работник». Цей журнал виходив з січня 1875 по березень 1876 р. й був першим революційним виданням для промислових робітників Росії. Очолюючи редакцію, яка складалася з бакуністів-анархістів (А. Ельсниц, Е. Раллі, Л. Гольденберг та ін.), Морозов доклав багато зусиль, щоб змінити напрям діяльності журналу на пропаганду ідей соціалізму. З цією метою він налагоджує зв'язки і співробітництво з журналом «Вперед», що його видавав у той час П. Л. Лавров у Лондоні, вступає в секцію Паризької Комуні і Інтернаціоналу й бере активну участь у його роботі, докладно знайомиться з революційно-політичною, філософською, соціально-економічною та історичною літературою.

У Женеві Морозов глибоко вивчає твори К. Маркса і Ф. Енгельса, які остаточно сформували його революційний, діалектико-матеріалістичний світогляд. Оцінюючи вплив марксизму, Морозов писав про женевський період своєї діяльності: «Я вперше прочитав там твори Маркса і переконався, що з виходом у світ його книг колишня політична економія за Адамом Смітом і іншим відійшла в минуле. Так я став навіть першим прибічником Маркса в Росії» [15, 66].

Звернення М. О. Морозова до творів засновників наукового комунізму не є випадковим. Саме в цей час революційна думка Росії прагнула відповісти на запитання, що їй поставила історія: яким шляхом піде країна у своєму подальшому економічному розвитку?

Народники 70-х років, спираючись на теорію «селянського соціалізму» Герцена, вбачали цей шлях у переході до соціалізму

через селянську общину. Виходячи з цього, провадилась вся ідейна пропаганда і революційно-практична діяльність. Селянство вважалось єдиною рушійною силою у боротьбі за соціалізм.

М. О. Морозов взяв найактивнішу участь на боці сил, що виступали за здійснення цих революційних ідеалів. Але революційна практика принесла йому розчарування: він побачив нездатність селянства до революції, помітив симптоми занепаду общини внаслідок невпинного розвитку капіталістичних відносин на селі, зрозумів помилковість ідей народників. Саме в цей час Морозов і звертається до творів Маркса й Енгельса.

Вивчаючи Маркса й Енгельса, Морозов прагне практично застосувати їх вчення до пояснення економічних змін, що відбувались у Росії. На противагу всім народникам, що даремно намагались «заперечити» в країні розвиток капіталістичних відносин, Морозов приходить до оптимістичного висновку: капіталізм, що розвивається в Росії, неминуче *підготовляє і наближає* російський народ до соціалістичного перевороту. Як редактор «Землі і волі» Морозов з цього приводу пише статтю «Через капитализм к социализму» і ряд інших статей, в яких критикує теоретичні і тактичні помилки народників. Ці статті, на жаль, не побачили світ через теоретичні суперечності між Морозовим і більшістю революціонерів-народовольців ортодоксально народницької орієнтації.

Додержуючись історичного матеріалізму Маркса, Морозов не зупиняється на капіталізації села, а приходить до висновку, що, «скинувши капіталістів, за Марксом, тут можна добитися повної рівності праці» [9, 210], характерної для соціалістичної республіки.

З'ясовуючи економічний зміст соціалізму, Морозов рішуче виступає проти утопічних ілюзій російських соціалістів-емігрантів, які вважали, що трудящі при соціалізмі одержуватимуть повний прибуток праці. Він дає істинно марксистське вирішення цього питання і підкреслює, що «при соціалізмі ми не зможемо віддати робітникові всю вартість його продукту для поліпшення особистого життя, бо тоді припинився б культурний і економічний прогрес суспільства. Доведеться встановити податок, що дорівнюватиме майже сучасній капіталістичній ренті, якщо ми не хочемо припинити економічний розвиток людства» [9, 210].

Спираючись на передові ідеї марксизму, Морозов по-новому поставив ряд важливих питань перед революціонерами Росії. Він був ініціатором зміни організаційних і тактичних принципів «Землі і волі» і «Народної волі» відповідно до об'єктивних соціальних умов країни; по-новому підійшов до визначення рушійної сили революції, вказавши на інертність селянства й особливу роль робітників великих промислових міст; активно пропагував ідею боротьби за політичну свободу, пов'язуючи її з боротьбою за соціалізм.

Звичайно, деякі з цих ідей зустріли жорстоку опозицію з боку представників народницького руху і перш за все — з боку одного з редакторів «Народної волі» Л. Тихомирова, якого вважали теоретиком партії, але який відверто відмовлявся від прийняття і застосування вчення Маркса й Енгельса для умов Росії [12, 122]. Відмічаючи цей факт, Морозов писав, що суперечності з Л. Тихомировим виникли ще до утворення «Народної волі», після вивчення Морозовим творів Маркса і Енгельса і прийняття «основних положень вчення Маркса як провідних у практичній діяльності» [15, 66].

М. О. Морозов віддав багато сил і енергії для того, щоб революціонери Росії якомога краще зрозуміли основні положення революційного марксизму. Той, хто добре обізнаний з революційною літературою 70—80-х років, історією «Землі і волі» і «Народної волі», той не може не оцінити видатної ролі Морозова у боротьбі за зміцнення ідейно-теоретичних і організаційних позицій партії «Народної волі», за оздоровлення російського революційного руху.

К. Маркс дуже пильно стежив за революційними подіями в Росії, покладав на російських революціонерів великі надії. Насамперед Морозова стосується висловлювання К. Маркса у листі до Ф. Зорге від 1880 р. про те, що «в Росії, де «Капітал» більше читають і цінять, ніж будь-де, наш успіх ще значніший» [4, 330]. Ці успіхи Маркс вбачав у тій політичній боротьбі революціонерів Росії, ініціаторами і організаторами якої були М. Морозов, В. Осінський, А. Михайлов, М. Фроленко й ін. Цей напрям Морозов як редактор газети «Земля і воля», а потім і «Листка «Землі і волі» палко пропагував з 1878 р.

Ще більш принципову і високу оцінку революційних подій у Росії дав Маркс у розмові з Морозовим під час зустрічі у грудні 1880 р. [6, 319], а потім разом з Енгельсом повторив її у передмові до російського видання «Маніфесту Комуністичної партії». «В період революції 1848—1849 рр., — писали Маркс і Енгельс, — не тільки європейські монархи, але й європейські буржуа вважали російське втручання єдиним порятунком проти пролетаріату, який щойно почав пробуджуватись. Царя проголосили главою європейської реакції. Тепер він військовополонений революції, який перебуває в Гатчині, і Росія являє собою передовий загін революційного руху в Європі» [1, 12].

Так, у Росії був передовий на той час загін революційного руху в Європі. Але революціонери Росії не мали справжньої революційної теорії. Найвидатніші революціонери-теоретики, як Г. В. Плеханов, гостро відчували на початку 80-х років її нестачу.

Видатною заслугою М. О. Морозова було те, що він звернув на це увагу ще у 1880 р. Як послідовник і прибічник К. Маркса Морозов вважав необхідним розпочати систематичну пропаган-

ду революційного марксизму серед російських революціонерів і робітників за допомогою теоретичного журналу. Але в Росії не можна було створити такого журналу і налагодити його регулярний вихід. І Морозов вирішує знов їхати до Женеви. «У 1880 р., — писав він, — я вирішив відправитися за кордон, щоб *організувати* там видання солідного журналу під назвою «Соціально-революційна бібліотека» [14, 55-а].

У травні 1880 р. М. О. Морозов уже був у Женеві. З властивим йому революційним запалом він переконує і залучає до справи багатьох російських і українських революціонерів-емігрантів, які мешкали у Женеві, Парижі, Лондоні: М. Драгоманова, П. Лаврова, Л. Гартмана, Н. Павловського, Г. Романенка, Г. Плеханова, С. Кравчинського й ін.

Всі вони охоче підтримали план М. О. Морозова, хоча й не було єдності політичних поглядів. Характерним у цьому відношенні був вислів Г. В. Плеханова від імені редакції «Чорного переділу», який першим відгукнувся на пропозицію про видання Російської соціально-революційної бібліотеки: «Ми пропонуємо соціалістам усіх фракцій і відтінків, чи відбиваються їх погляди виданнями «Уперед!», «Робітника» чи «Общини», «Землі і волі», «Начала», «Народної волі», «Чорного переділу» чи «Громади» — об'єднатися для справи, безумовно корисної для них усіх» [10, 147].

У цьому ж зверненні повідомлялось про утворення редакційної комісії нового теоретичного революційного журналу, куди увійшли: Л. М. Гартман, П. Л. Лавров, М. О. Морозов [10, 149].

Отже, першу половину наміченого М. О. Морозовим плану створення загальноросійського революційного органу для пропаганди соціалістичної літератури — було виконано. Але, накреслюючи цей план, Морозов завжди пам'ятав про теоретичний рівень і політичну спрямованість журналу, який повинен озброювати революціонерів Росії прогресивною теорією. Також теорією був марксизм.

Ще до від'їзду з Росії Морозов мріяв про зустріч з К. Марксом. І це не дивно. Починаючи з 1874 р. і до 1880 р. Морозов вивчив усі найважливіші твори К. Маркса і Ф. Енгельса, збагнув їх науковий, прогресивний і революційний зміст і став прибічником цього вчення [15, 66]. Він називав К. Маркса «титаном думки», «великою людиною», «геніальним учителем і вождем пролетаріату». «Комуністичний маніфест, — писав Морозов, — найвеличніший з політичних документів в історії людства», а все вчення Маркса Морозов називав «провідним прапором для трудящих усього світу» [14, 55-а]. Морозов завжди високо оцінював діяльність К. Маркса і в 70-х роках XIX ст. [13, 55], і в 30-х роках XX ст. [12, 142], вважав його своїм учителем, а його вчення єдино вірним і революційним.

Тому, приїхавши вдруге за кордон, Морозов не міг не скорити-

статися з реальної можливості зустрітися зі своїм учителем і особисто познайомитися з ним. Були і загальні мотиви, що прискорювали здійснення цієї знаменної зустрічі.

Перш за все, потрібно було докладно розповісти Марксу про революційні події в Росії, з'ясувати його ставлення до тактики революційної боротьби, обговорити роль і завдання цієї боротьби у зв'язку з програмою «Народної волі». Все це мало принципове значення після розколу революційної партії «Земля і воля» наприкінці 1879 р. на дві організації, що послабило сили як тих революціонерів, що прагнули до мирного поширення ідей соціалізму серед селянської маси, так і тих, хто поставив собі на меті боротьбу за політичну свободу зі зброєю в руках.

У боротьбі за соціалізм, на думку Морозова, повинні зливатися боротьба за політичну свободу, яка неможлива без зміни економічного ладу, і пропаганда соціалістичних ідей. У своїй брошурі «Терористична боротьба», що вийшла у 1880 р. в Лондоні, Морозов писав: «Російський революційний рух завжди ставив собі на меті зміну не тільки політичного, а й економічного ладу, без чого немислима повна політична свобода для робітничого населення. Проповідь у народі ідей соціалізму — ось знаряддя, що його обрала для досягнення своєї мети російська соціалістична партія з часу свого виникнення на початку 70-х років» [8, 10]. Ці питання треба було вирішити негайно.

До 1880 р. також гостро виявилися принципові суперечності між двома редакторами «Народної волі» — М. О. Морозовим і Л. О. Тихомировим з програмних питань: про розвиток капіталізму в Росії і про завдання партії в революційній боротьбі, про характер революції і її рушійні сили, про ставлення до держави, про роль селянської общини як перехідної фази до соціалізму та ін.

Особливої гостроти набуло в той час останнє питання. Заперечуючи провідну роль селянської общини при переході до соціалізму, Морозов був змушений у 1880 р. окремо поставити це питання перед К. Марксом і просити його висловитися з цього приводу [7, 369; 3, 132—133].

Отже, всі обставини всередині партії і в Центральному Комітеті «Народної волі» вимагали від Морозова шукати авторитетнішого критерію для оцінки цих суперечностей і дійсно революційну теорію для обґрунтування революційного руху в Росії. Необхідно було також у зв'язку з організацією в Женеві загально-російського теоретичного журналу домовитися з К. Марксом про його співробітництво в «Російській соціально-революційній бібліотеці» і заручитися згодою Маркса на переклад і розповсюдження його творів у Росії.

Зустріч М. О. Морозова з К. Марксом відбулася в Лондоні у грудні 1880 р. й у січні 1881 р. в будинку № 41 на Мейтленд-Парк-Род, в якому Маркс проживав з березня 1875 р. Для обох

ця зустріч була надзвичайно цікавою і корисною. Морозов ловив кожне слово, що злітало з вуст Маркса, перевіряючи свої міркування і висновки з тих чи інших теоретичних питань. А Маркс уважно вислухав розповідь про героїчну боротьбу народодовольців.

У своїх спогадах Морозов писав про зустріч з Марксом: «Він почав розпитувати мене про революційний рух у Росії і сказав, що приділяє йому велике значення. На його думку, в Західній Європі така діяльність була б зовсім неможливою, але, почавшись у нас, вона може привести до повстання пролетаріату на Заході, і таким чином стати сигналом для світової революції» [15, 66].

Ця оцінка К. Маркса впливала з його теорії про перемогу соціалізму в умовах капіталізму, коли він ще бурхливо розвивався. В кінці 70-х і на початку 80-х років змінилася роль Росії: з одного боку, вона — самодержавна країна, яка виступала оплотом світової реакції, з другого — революційна Росія, що стала центром революційного руху Європи.

Відгуки революційних подій у Росії голосно лунали в країнах Західної Європи, впливали на політичний рух і буквально змінювали політику і плани деяких урядів. Відмічаючи це, Ф. Енгельс писав у листі до І. Беккера від 8 вересня 1879 р.: «В Росії наші здобули велику перемогу: вони зірвали російсько-прусський союз» [2, 298].

Класики марксизму, як це видно з їх переписки у 70—80-х роках з революціонерами Західної Європи і Росії, не тільки майбутнє німецької соціал-демократичної партії, а й оздоровлення всієї політичної атмосфери в Європі пов'язували з революційними подіями в Росії. «У Росії, — писав Енгельс у грудні 1879 р. до А. Бебеля, — за кілька місяців справи докорінно зміняться. Одне з двох: або впаде самодержавство і тоді зараз же, з падінням цього могутнього оплоту реакції, в Європі повіє іншим вітром, або вибухне європейська війна, і в неминучій боротьбі кожного народу за своє національне буття ця війна поховає і нинішню німецьку партію» [5, 319].

Питання про революцію в Росії і провідну роль російських революціонерів у розвитку світової пролетарської революції не сходять зі сторінок листування Маркса й Енгельса в 1879 — 1881 рр.

От чому К. Маркс так уважно розпитував М. О. Морозова під час зустрічі про становище в революційній Росії. От чому К. Маркс охоче погодився на співробітництво в журналі «Російська соціально-революційна бібліотека», основне завдання якого полягало в пропаганді марксизму через розповсюдження в Росії перекладених творів К. Маркса й Ф. Енгельса.

К. Маркс охоче передав М. О. Морозову майже всі основні твори, в яких разом з Ф. Енгельсом розробив діалектичний

та історичний матеріалізм, матеріалістичне розуміння історії, питання політичної економії, теорію і тактику пролетарської революції. Серед цих творів був і «Маніфест Комуністичної партії», який вийшов у 1882 р. з передмовою К. Маркса і Ф. Енгельса у виданні «Російської соціально-революційної бібліотеки».

Так закінчилася ця бажана для М. О. Морозова і знаменна для історії російського революційного руху зустріч двох чудових людей — великого мислителя, засновника наукового комунізму К. Маркса і його учня, російського революціонера М. О. Морозова.

Для Морозова ця зустріч була вирішальною в тому відношенні, що під впливом К. Маркса він став революційним марксистом, пропагандистом діалектико-матеріалістичного світогляду і борцем за науковий соціалізм. Натхненний Морозов поспішає в революційну Росію для продовження тієї революційної боротьби, що, за Марксом, повинна була розпалити світову пролетарську революцію. Але нові свої плани Морозов не зміг реалізувати. При поверненні на Батьківщину 28 лютого 1881 р. його було заарештовано, а потім засуджено на довічне ув'язнення в Петропавлівській і Шліссельбурзькій фортецях — найжорстокіших катівнях російських самодержців.

Для російського революційного руху 80-х і наступних років зустріч Морозова з Марксом була знаменна тим, що вона безпосередньо зв'язувала центр революційної боротьби з центром революційної теорії і відкривала сприятливі можливості для систематичної пропаганди і поширення в Росії марксизму — теоретичного джерела російської соціал-демократії.

М. О. Морозов був першим з російських революціонерів, хто доклав багато зусиль і енергії для організації загальноросійського революційного соціалістичного журналу і зробив перші кроки у систематичному поширенні марксизму в Росії. В цьому величезна заслуга М. О. Морозова. Саме в той час, коли ніхто з революціонерів Росії, що перебували під гіпнозом «тихомирівського самотубного соціалізму», навіть не мріяв про революційний марксизм, Морозов підніс це питання на рівень загально-російського революційного завдання, організаційно підготував і розпочав розповсюдження творів К. Маркса і Ф. Енгельса.

Цей знаменний історичний факт досі не підкреслено ні в історії розвитку російського революційного руху 70—80-х рр., ні в історії російської філософії XIX ст., ні в історії розвитку російської соціал-демократії. А тим часом група «Визволення праці» на чолі з Г. В. Плехановим по суті продовжила в більш широкому плані те, що розпочав М. О. Морозов через «Російську соціально-революційну бібліотечку», бо «Маніфест Комуністичної партії» К. Маркса і Ф. Енгельса у виданні Бібліотеки вийшов у січні 1882 р., тобто за кілька місяців до створення Плехановим цієї марксистської групи.

Нагадаємо читачеві для аналогії, що група «Визволення праці» спочатку також видавала журнал під назвою «Бібліотека сучасного соціалізму» і ставила своїм завданням, як і М. О. Морозов, «поширення ідей наукового соціалізму шляхом перекладання на російську мову найважливіших творів школи Маркса й Енгельса і оригінальних творів для читачів різного ступеня підготовки» [11, 22—23].

Отже, історія зустрічі М. О. Морозова з К. Марксом дає можливість більш послідовно і змістовно простежити лінію перемоги марксистської революційної ідеології в російському революційному русі ще на початку 80-х років минулого століття. Вона розкриває безпосередні революційно-практичні зв'язки Маркса з російськими революціонерами під час революційної ситуації 1879—1881 рр. і показує роль Маркса, його організаційні зусилля у налагодженні теоретичної підготовки російських революціонерів через видання наукової соціалістичної літератури. Нарешті, цей історичний факт дає можливість з'ясувати більш послідовно і закономірно еволюцію групи «Визволення праці», яка продовжила і значно поширила справу, що її розпочали особисто К. Маркс і видавництво «Російської соціально-революційної бібліотеки» на чолі з М. О. Морозовим.

Краткое содержание

В статье рассматривается исторический факт встречи русского революционера Н. А. Морозова с К. Марксом в 1880—1881 гг., подчеркивается огромное влияние, которое оказали труды Маркса и Энгельса на формирование мировоззрения Морозова, акцентируется внимание на значении встречи Морозова с Марксом в период революционной ситуации 1879—1881 гг., на последствиях этой знаменательной встречи для дальнейшего развития революционного движения в России, связанного с распространением революционного марксизма. Подчеркивается роль Н. А. Морозова в постановке и организации дела распространения в России трудов К. Маркса и Ф. Энгельса.

ЛІТЕРАТУРА

1. К. Маркс і Ф. Енгельс. Маніфест Комуністичної партії, К., 1950.
2. К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 34, 1967.
3. К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 35, 1967.
4. К. Маркс і Ф. Енгельс. Вибрані листи, 1949.
5. К. Маркс і Ф. Енгельс. Вибрані листи, 1954.
6. Воспоминания о Марксе и Энгельсе, 1956.
7. К. Маркс. Даты жизни и деятельности (1818—1883), М., 1934.
8. Н. А. Морозов. Террористическая борьба, Лондон, 1880.
9. Н. А. Морозов. Повести моей жизни, т. 3, М., 1933.
10. Г. В. Плеханов. Соч., т. 1, М., 1933.
11. Г. В. Плеханов. Соч., т. 2, М., 1933.
12. Каторга и ссылка, № 3/100, М., 1933.
13. Архив АН СССР, ф. 543, оп. 2, д. 55.
14. Архив АН СССР, ф. 543, оп. 2, д. 55-а.
15. Архив АН СССР, ф. 543, оп. 2, д. 66.

КРИЗА АНТИЧНОГО СВІТОГЛЯДУ ТА ІРРАЦІОНАЛІЗМ

Термін «irrationalis», що так часто зустрічається на сторінках творів сучасних буржуазних філософів, і саме поняття ірраціоналізму виникають і формуються на зламі двох епох: кризи еллінізму та зародження феодального землевласництва (III—IV ст. до н. е.).

Епоха класичного рабовласництва (або епоха класичного еллінізму), яка ґрунтується на продуктивних силах з низьким рівнем розвитку, викликає до життя одну із найгрубіших форм відчуження — «речовизм»¹, що стає основним принципом античного світогляду.

Так, цілком «тілесним» було уявлення первісних людей про душу — вона вважалася особливого роду річчю, яка перебуває, мовляв, в іншій речі (людському тілі). Ідеальне і матеріальне як принципово відмінні за своєю природою ще не протиставляються не тільки первісною, але й античною свідомістю (до Платона і Арістотеля включно).

Проте саме в межах античного речовизму виникають перші спроби розчленування предмета і думки про нього, тіла та духа.

Уже в представників *орфізму* — релігійно-філософської течії, пов'язаної з культом Діоніса та Деметри — душа як добре начало протиставляється тілу як «в'язниці для душі». Цікаво, що слово «творія» з'являється саме у орфіків і означає у них

¹ «Речовизм» — це сприймання людиною рабовласницької епохи, всіх речей і навколишніх явищ як тілесних речей, позбавлених, крім фізичних, будь-яких інших характеристик. Таке світосприймання диктується безпосереднім і прямим характером суспільних відносин (виробничо-економічних, політичних та ін.) між рабами і рабовласниками. Суспільний організм ще не втратив своєї первісної єдності — особистість не відокремлюється, як це стало характерним для пізніших епох, від суспільства. Тілесна річ, у своїй безпосередній конкретності та відсутності стає найкращим виразом єдності античного світогляду. «Людина рабовласницької формації, — зазначає з цього приводу відомий радянський спеціаліст з античності А. Ф. Лосев, — обов'язково повинна геть усе в світі розуму або як *річ*, як *фізичне тіло*, або як *живу істоту*, нерозумну та позбавлену особистості» [2, 35]. І далі: «Речовизм, виробничо-технічний речовизм та тілесність — ось метод побудови релігії, філософії мистецтва, науки і всього суспільно-політичного життя» [2, 32].

«пристрасне та співчутливе споглядання», під час якого досягається «ототожнення себе із страждаючим, вмираючим та воскресаючим» богом.

Цей стан реалізується лише в екстазі, який допомагає звільнитися від навколишнього чуттєво-тілесного світу.

Саме таке розуміння «теорії» і запозичує в орфіків Піфагор (540—510 рр. до н. е.) — відомий математик античності. Математична (і взагалі теоретична) творчість розглядається ним як містична (принципово відмінна від звичайних форм діяльності) дія. «Математичне знання здавалось визначеним і точним, — зазначає в своїй «Історії Западної філософії» Б. Рассел. — таким знанням, яке можна застосувати до реального світу; більше того, здавалось, що це знання одержали, виходячи з чистого мислення, не вдаючись до спостереження. Тому стали вважати, що воно дає нам ідеал знання, порівняно з яким буденне емпіричне знання неспроможне» [3, 53].

Подальший свій розвиток розмежування ідеальних (досконалих) і чуттєвих об'єктів знаходить у вченні Платона про ідеї. Проте, як уже зазначалося вище, і Платон, і тим більше Піфагор, хоч і протиставляють ідеальне та матеріальне, здійснюють це, не виходячи за рамки речовизму. Ідеальні об'єкти (числа у Піфагора, ідеї у Платона) — такі ж самі речі, як і звичайні, хоча й більш «досконалі». Вони цілком можуть співвідноситися з реальними речами («однопорядкові» з останніми) і навіть виступають «зразками» для них; тобто відмінність між ідеальним та матеріальним має ще суто кількісний (а не якісний) характер.

Ідея принципової (якісної) відмінності матеріального та ідеального, тілесного та духовного в цей період ще чужа для філософського мислення. Так, навіть зустрівшись з проблемою якісної відмінності в математиці при доведенні теореми про сторони прямокутного трикутника (несумірність гіпотенузи та катетів), Піфагор, щоб врятувати принцип гармонійного співвідношення (сумірності), застосував штучний прийом — підносив числове значення сторін трикутника до квадрату.

Проте розвиток продуктивних сил, одним із виразів якого було поглиблення і розширення поділу праці, приводить до того, що диференціювання розумової та фізичної праці заходить настільки далеко, що вони не лише відокремлюються, але й протиставляються одна одній. Ця протилежність до кінця руйнує характерну для первісної епохи (і значною мірою — для епохи класичної античності) нерозчленованість думки та її предмета, духа і тіла. З самого початку ця протилежність набуває абсолютного характеру. «Поділ праці, — підкреслює К. Маркс, — стає дійсним поділом тільки з того моменту, коли з'являється поділ матеріальної і духовної праці... з цього моменту свідомість може емансипуватися від світу і перейти до утворення «чистої»

теорії, теології, філософії, моралі і т. ін.» [1, 30]. Таким чином руйнується одна із найгрубіших форм відчуження — речовизм. Людина, яка відчувала себе раніш немов би «розчиненою» в речово-тілесних відносинах, починає усвідомлювати себе чимсь *відмінним* від речового світу, людською особистістю. Об'єктивною основою цього усвідомлення була криза рабовласницьких виробничих відносин (цієї матеріальної причини «речовизму»), що почалася. Єдиний (реально-ідеальний) Космос древніх розколюється на дві частини, які протистоять одна одній і взаємно виключають одна одну. Це — духовне (людське) та тілесне (земне, вороже людині) царства.

Процес «розколювання» світу знайшов своє філософське відображення в морально-етичних вченнях стоїків, циніків, епікурейців, скептиків, а також у математичній теорії Евкліда. Морально-філософські погляди післяаристотелівського періоду розглядають людське тіло як таке, що неподільно належить речовому світові і підлягає його владі — владі суворо раціональній, логічній у межах «речовизму». Влада ця зовсім не поширюється на дух, бо він не просто «досконаліший», ніж тіло (як вважали Платон та Піфагор), він *принципово* відмінний від тіла і протилежний йому.

Зустрівшись (подібно до Піфагора) з проблемою несумірності (відношенням несумірних відрізків), відомий грецький математик Евклід, що жив у кінці IV — на початку III ст. до н. е., на перший погляд теж обминає цю проблему. Йдучи за Евдоксом (грецький математик, учень Платона, який жив у 408—353 рр. до н. е.), він відмовився від розгляду відношення двох значень величини як числа, бо у випадку несумірних значень числом (раціональним числом, звичайно, бо інших чисел древні не знали) відношення виразити неможливо. На цьому ґрунтується V книга «Начал» Евкліда, яка розглядає теорію відношень та пропорцій, а X книга «Начал» майже повністю присвячена складним та штучним математичним побудовам, що допомагають уникнути відношення несумірності. Проте для Евкліда несумірність — це реально існуючий тип відносин, який суперечить самій природі відношення як такого. Звідси і термін, прийнятий Евклідом для позначення несумірності — *αλογος* (заперечення логосу), перекладений пізніше латинською мовою як *irrationalis*. Так виникає саме поняття «ірраціонального». І не випадково це поняття виникає саме в епоху кризи античного речовизму, коли разом з розпадом реально-ідеального Космосу гине й уявлення про *єдність* Логосу як *всеосяжного* світового порядку. В епоху «речовизму» поняття *αλογος* було б просто неможливим (бо суперечило б самому поняттю «логосу» як абсолютного, тобто такого, що не знає ніяких винятків, світового порядку). Тепер же, коли в емансипованій від навколишнього світу сфері духу людина знаходить опору для протиставлення

світові речової необхідності, поняття *αλογος* стає цілком правомірним, — адже сфера логосу наштовхнулася на принципову і притому *реальну* межу своєї універсальної загальнозначимості, на сферу духу.

Поява терміна *αλογος* саме в математиці пояснюється тим фактом, що математика, яка уже в цей період була галуззю найточнішого знання, зустрівшись у своїй сфері з новим типом відношень, повинна була суворо термінологічно визначати це відношення. Проте суто математичне поняття ірраціонального в Евкліда набуває значно ширшого значення в епоху кризи рабовласницького суспільства.

Розвинуті продуктивні сили роблять працю рабів все менш рентабельною, все менш вигідною економічно. Процес зростання та поглиблення суперечностей між продуктивними силами та виробничими відносинами, правда, до деякої міри гальмувався та згладжувався припливом дешевої робочої сили, яку давали безперервні війни Олександра Македонського, а потім Римської держави. Проте це лише до деякої міри затримало, але не зупинило кризи рабовласницького суспільства. Більше того, завойовницькі війни, руйнуючи економіку як завойованих країн, так і країн-завойовників, були тим фактором, який помалу підготовляв соціальну кризу.

Процес створення «світових імперій» був пов'язаний з розпадом первісної гармонії «речовизму». Людина, як і раніше, належить до цього світопорядку, але належить, так би мовити, «тілесно», як *природна* істота, що потребує їжі, одягу, сну та як *частина суспільно-державного «організму»*, що виконує суворо регламентовані функції. Проте «гармонія» предметного світу *неповна*, недосконала, бо вона не залишає місця для проявів індивідуально-особистого, духовного. Саме таке переконання все сильніше оволодіває широкими масами населення Римської імперії. І це переконання, всупереч всім раціональним доказам, породжує пристрасне прагнення до доповнення «недосконалої гармонії» предметно-речового світу. І якщо цей світ не дає ніяких *раціональних* засобів для такого доповнення, то неминучими стають пошуки інших — *ірраціональних*, тобто «безглузвих» і навіть «абсурдних» з точки зору «речовистського» розуму засобів доповнення. Звідси й виникає глибока та пристрасна віра в *чудо*, як надприродний (бо природних засобів немає!) метод порятунку від бездушності навколишнього світу.

Розчарувавшись у розумі, людина відвертається від суворо раціоналізованих систем філософського мислення класичної античності, безсилах підказати вихід із тупика. Від філософської традиції вона переймає лише містико-ірраціональні моменти, які існують в ній. Саме із цих елементів і розвиваються впливові філософські течії періоду кризи рабовласницької епохи — неоплатонізм, неопіфагореїзм, агностицизм.

Найвизначнішою серед них була школа неоплатоніків (III—VI ст. н. е.), вона ввібрала в себе всі елементи післяаристотелівської філософії, в яких відобразилися зміни в суспільній свідомості, пов'язані з становленням людської особистості та загибеллю «речовистського» світогляду. Філософія неоплатоніків, як зазначає К. Маркс, являє собою не що інше, як фантастичне поєднання стоїчного, епікурейського і скептичного вчення із змістом філософії Платона й Арістотеля [1, 121—122]. Смісл цього «поєднання» полягав у тому, що деякі категорії платонівської філософії — такі, як «єдине», «розум», «душа» — позбавлялися їх раціоналістично-«речовистського» змісту і переусвідомлювалися в містико-ірраціоналістичному плані.

Розглядаючи зазначені категорії як «іпостасі» буття, неоплатоніки доводять овоєрідну «діалектику» цих іпостасей — тріада чи троїця — в їх єдності. «Єдине» (або «першеєдине») — це божественна субстанція; незмінна та вічна, вона сповнює собою все буття. Визначити її суть неможливо; можна лише змалювати її за допомогою порівняння з певного роду яскравим світлом. випромінювання («еманації») якого і створюють всю ієрархію буття. Еманація нерухомого та всеосяжного «єдиного» створює передусім «розум» («нус») — активне, творче божественне начало; в ньому вгадуються деякі риси арістотелівського «космічного розуму»-першодвигуна. Божественне «єдине» мислиться неоплатоніками аналогічно до сонця: воно водночас і випромінює світло, і освітлює себе ним. «Нус» і є те світло, за допомогою якого «єдине» бачить само себе.

I, нарешті, «третя іпостась» — «душа», яка виступає як «іскра божественного інтелекту», — є виявом творчості активності «нуса». Душа («світова душа»), роздроблюючись (у цьому дробленні, елементами якого виступають творчо-активні елементи, подібні до чисел Піфагора, виявився вплив піфагореїзму), створює космічні сфери і далі — весь матеріальний світ.

Таким чином виникає ієрархія буття. Виходячи із «єдиного», «еманації» стікають вниз, поступово слабнучи: «єдине» — «нус» — «душа» — «космос» — «матерія». Вони проходять шлях від світла — «єдиного» — до темряви — «матерії».

Незважаючи на ієрархічність буття (наявність досить чітких, на перший погляд, переходів від одного ступеня до іншого), у неоплатоніків воно досить чітко розпадається на дві різні частини — світ божественний, досконалий та благий (царство світла) та світ нижчий, що є лише копією вищого (царство темряви). На межі двох світів перебуває «душа», що робить її одним із «ключових» понять неоплатонізму, яке немовби дає розгадку всій їхній доктрині.

Душа, пов'язана з тілом, несе в собі те відчуття роздвоєння буття, яке характерне для епохи кризи рабовласництва і виражає світосприймання людської особистості. Це роздвоєння ви-

дображене неоплатоніками у їх вченні про душу як обернуту «всередину» себе та «назовні». Обертаючись назовні, душа породжує свій образ — природу та світ почуттів. Але при цьому вона немовби «забуває» себе, бо «тіло, — заявляє неоплатонік Плотін, — затемнює істину». Спроби пізнання своєї душі саме в цьому її «зовнішньому» вираженні (в «раціональності» та «гармонії» речово-тілесного універсуму) тому-то нічого, крім відчуття скутості тілом, не дає, бо дійсна «розумність» душі може бути розкрита лише по відношенню до її дійсного джерела — «нусу» і ще далі — «єдиного». Але для цього слід розглянути душу в її спрямуванні «всередину» себе, тобто зректися тіла і самої «зовнішності» душі, яка визначає «почуття, бажання та імпульси тіла». Стан зречення тіла, в якому досягається значня «богоподібності» душі (її дійсної сутності), є особливий, відмінний від розумового чи чуттєвого пізнання, стан — *екстаз*.

Переживання екстазу, тобто стану перебування поза власним тілом, і дає можливість пізнання душі як «образу божественного інтелекту»: «Ми можемо іноді прилучатися до нього, — говорить Плотін, — хоча й не здатні виразити його, подібно до того як люди в стані ентузіазму чи натхнення відчують у собі присутність чогось іншого, але не здатні дати собі на це відповіді; вони звичайно й іншим говорять, що ними рухає щось вище, отже усвідомлюють або ж відчують цього вищого рушія як відмінного від себе, хоч і не можуть виразити його. І всі ми перебуваємо в такому ж відношенні щодо верховної істоти: коли ми всіяко прагнемо до неї чистою думкою розуму, то відчуваємо, що вона є внутрішньою основою самого розуму, початком сутності та всього істинно сущого — *вище почуття, вище розуму, вище розсудку*, що вона є винуватцем всього цього, *не будучи сама нічим із усього цього*» [3, 306].

У стані екстазу не лише «нус», але й саме божественне «єдине» вступають у контакт з душею і стають «видимими». Розчленування єдиного реально-ідеального Космосу на духовність та тілесність, таким чином, знаходить своє філософське осмислення в неоплатонізмі уже не просто як констатація «чужості» духовно-особистих характеристик людини речовому світові (стоїки, скептики й епікурейці), але вже як спроба *пояснення* цієї «чужості» та вказівки на її джерела. Пояснення це вже виходить фактично із тези про *принципове роздвоєння буття* (хоч формально — у вчення про ієрархію буття — єдність буття ще зберігається), звідки прямо впливає *ірраціоналістичний* характер філософії неоплатоніків. Категорії «вищого» (божественного) буття неможливо виразити в термінах «тілесного» (земного) розуму та почуттів, тобто їх не можна раціонально звести до конкретно-чуттєвих речей. «Несумірність» — саме цей математичний термін напрошується тут. Це характеризує їх як щось *ірраціональне*. Звідси й установка на використання відмінних

від раціональних, тобто ірраціональних, методів «сприйняття» цих категорій екстазу, натхнення, містичної інтуїції тощо, ретельне розроблення яких провадять теж неоплатоніки (представники сірійської школи — IV ст. н. е., пергамської школи неоплатоніків — IV ст. н. е.).

Зростаюча в період кризи рабовласницького суспільства потреба в містицизмі та ірраціоналізмі не була чисто «духовним» явищем. Ця «ірраціоналізація» суспільної свідомості, що знайшла своє філософське оформлення в неоплатонізмі, мала своє справжнє першоджерело в матеріальних, соціально-економічних процесах, які відбувалися в самих надрах структури рабовласницького суспільства.

З припиненням завойовницьких війн припиняється приплив дешевих робочих рук, рабів. Це викликає прагнення до насильницького утримання колонів (вільних арендаторів-селян), прикріплення їх до землі — тобто закріпачення. З другого боку, малопродуктивна праця рабів при значному скороченні припливу робочої сили стає економічно не вигідною. З'являються нові методи експлуатації рабів, які створюють хоча б елементарну зацікавленість їх у результатах своєї праці і таким чином підвищують її продуктивність. Все частіше рабів переводять на «пекулій», тобто «раб прикріплюється до земельної ділянки. Йому надають для користування засоби виробництва, він стає, хоч і з серйозними обмеженнями, володарем деякої власності, може розпоряджатися частиною одержаної продукції, одержує можливість завести сім'ю. За своїм фактичним статусом ці раби все більше зближуються з колонами, відмінності між даними соціальними групами поступово стираються і вони створюють єдиний клас напівзалежних землеволодарів» [4, 11].

Почався процес феодалізації рабовласницького суспільства, який виникав в силу необхідності якнайширшого використання особистої ініціативи в межах рабовласництва. Це примушувало дивитися на людину вже не як на річ чи фізичне тіло, а як на особистість, у зв'язку з іншими особистостями і широкими суспільними, позбавленими прямого, безпосереднього характеру, зв'язками.

Така феодалізація здійснювалася багато в чому як спроба реставрації первісно-суспільних зв'язків. Адже єдиною формою *особистих* стосунків, відомих на той час, були *родові* і *родинно-особисті* стосунки. Нове завжди (принаймні зовні) набуває форми старого, яке може бути поставлене в аналогію з новим. «Для Римської імперії останніх століть характерні такі явища, як патронат, пекулій тощо, які разом з колонатом взагалі є аналогією саме родинних відносин і побудовані на використанні родинних та особистих зв'язків, а не на прямому та механічному впливові. Проте саме тут і починається найголовніше: реставрація *первіснообщинних зв'язків* з необхідності була також і реставрацією

міфології, оскільки міф в епоху первіснообщинної формації був єдиною нормальною ідеологією. Адже міфологія — це і є розуміння природи та й усього світу як якоїсь універсальної общини» [2, 127].

І неоплатонізм, що відроджував міфологію, — вірніше, підняв міфологію до рангу філософії, характеризувався А. Ф. Лосевим як «пошуки різного роду свідомих прийомів перетворення людини та всієї історії в міфологію, всі ці витончені та вишукані методи містичної, магічної, аскетичної та споглядальної практики» [2, 127].

Родова община, з якою індивід первісного суспільства був пов'язаний безпосередньо «зримими» родинно-особистими зв'язками, виступала як відчутно-реальна всеосяжність. Такою ж реальною була і всеосяжність, в яку безпосередньо включався і грек періоду класичної античності — місто-община (поліс). Але цей безпосередньо-конкретний характер зв'язку з суспільним цілим руйнується з початком завоювань Олександра Македонського і до решти гине з утворенням великої Римської імперії. Зв'язок індивіда з суспільним цілим набуває тепер абстрактного та безособового характеру і ґрунтується на абстрактно-загальних нормах права, в результаті чого життя індивіда немов би роздвоюється на дві частини — громадянську та приватну (такого роздвоєння не знало ні первісне, ні античне суспільство). Людина, тепер уже як усвідомлююча свою відмінність від суспільного цілого особистість, пристрасно шукає втрачену всеосяжність, яка вже існує як безпосередньо-реальна.

Неоплатоніки і виражають пошуки цієї втраченої всеосяжності, звертаючись до міфології, в якій первісна свідомість вбачала весь світ як кровно-родинну общину². Проте ця всеосяжність, яка конструювалася засобами міфологізованої (і тому переважно містичної за характером) філософії, була винятково духовною. «Єдине» (воно і є оця всеосяжність, що її розшукують) може бути досягнуте лише для душі, яка впадає в екстаз — тобто ізолюється від тіла та взагалі від чуттєвого світу в цілому.

«Духовність» як констатація перемоги духу над тілом, протиставлення їх приходить на зміну античному «речовизму» — першій формі суспільного відчуження, характерній для рабовласницьких виробничих відносин.

Разом з виникненням феодалізму виникає і нова форма відчуження — «духовність», яка породжує проблему ірраціонального як чисто духовний засіб переборення тієї «межі», що розділяє

² Міфологія по суті не знає меж між людиною, твариною та неорганічним світом. У міфах люди легко перетворюються в тварин (легендарний засновник Фів Кадм та його дружина Гармонія перетворюються в зміїв), рослини (міфи про Нарциса, Гіацинта, Кипариса та ін.), і навпаки — із зубів убитого Кадмом зростають воїни; мурашки перетворюються в цілий народ — мірмідонян, які населяють Фесалію і т. ін.

«матеріальність» та «ідеальність». Ірраціоналізм на цьому етапі має філософсько-релігійний характер і лише у вчених Якоба Беме, Якобі та Гамана (XVII—XVIII ст.) починає вичленовуватися філософська проблематика, яка набуває широкого значення в творчості сучасних буржуазних філософів, відбиваючи всеосяжність найбільш розгорнутої форми відчуження — капіталістичного відчуження. Воно охоплює всі сторони життя людини, і одним із його проявів виступає філософська проблема ірраціоналізму.

Лише при комунізмі, який є тим ступенем розвитку суспільства, коли суть людини (її здатність до «універсального» перетворення світу практичною діяльністю) завершує процес свого становлення, створюються об'єктивні умови для повного зняття відчуження, а разом з ним і проблеми філософського та релігійного ірраціоналізму.

Краткое содержание

Иррационализм — ведущая тенденция современной буржуазной философии — имеет многовековую историю. Возникновение понятия иррационализм (irrationalis), формирование философской проблемы иррационального в пределах религиозного мировоззрения на стыке двух эпох — рабовладельческой и феодальной — тема данной статьи. С марксистских позиций анализируются социально-экономические и идейные истоки философского иррационализма.

ЛІТЕРАТУРА

1. К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 3.
2. А. Ф. Лосев. История античной эстетики, М., 1963.
3. Бертран Рассел. История западной философии, М., 1959.
4. А. Д. Сухов. Философские проблемы происхождения религии, М., 1967.

МІФ, НАРОДНА ТВОРЧІСТЬ, ФІЛОСОФІЯ (Образ Прометея в інтерпретації революційних демократів)

Міфологія, що довгий час не привертала уваги філософів, тепер стала предметом уважного вивчення. Показовим щодо цього є вихід у світ капітальних праць, а також статей, зокрема в журналі «Вопросы философии» (А. Ф. Лосев, Ф. Х. Кассіді, Л. А. Коган та ін.). Античну міфологію треба розглядати як літопис вікової боротьби старого й нового, як повість про життя людське, про його радощі та злигодні. Трактовка міфологічної творчості з позицій діалектичного матеріалізму розширює філософські аспекти її дослідження і становить великий науковий інтерес.

Взагалі для всіх прогресивних діячів культури, науки, літератури та мистецтва, зокрема для всіх революційних демократів, ідеї та образи вічно живої, нестаріючої народної творчості були джерелом натхнення і боротьби за високі гуманні ідеали. Узагальнення та індивідуальне окреслення багатьох стародавніх образів вражають своєю життєздатністю. Образи Геркулеса, Фауста і, особливо, Прометея й на сьогодні залишилися співзвучними з животворними проблемами сучасності. Не випадково титанічний образ Прометея — безстрашного борця проти тиранії богів, який символізує найвеличніший гуманізм, самопожертвування та героїзм, навечно став символом боротьби за визволення людства. Саме цим і можна пояснити, чому образ Прометея сприймався і сприймається кращими представниками людства як образ правди та добра. К. Маркс писав, що Прометей — найблагородніший святий і мученик у філософському календарі [1, 25].

Протягом багатьох століть образ Прометея знаходив свою інтерпретацію у світовій філософській та художній літературі.

Міф про Прометея вперше знайшов своє відображення в поемах Гесіода «Труди і дні» та «Теогонія». З його легкої руки цей безсмертний образ пішов широкою дорогою світової літератури, мистецтва і філософії. Великий старопрецький поет-трагік Есхіл, якого Енгельс назвав «батьком трагедії», написав кілька творів, присвячених цьому чудовому образу. Це підтверджує його трагедія «Прикутий Прометей», що дійшла до наших часів.

Образ Прометея знайшов подальшу розробку в «Метаморфозах» (кн. I, гл. II) староримського поета Овідія. В його філософській інтерпретації Прометей створив людину за подобою богів, і якщо всі живі істоти були з похиленнями до землі головами, то прометеївська людина була створена з головою, зверненою до неба, до зірок.

Зовсім інакше тлумачив образ Прометея грецький письменник-сатирик і мандрівний софіст Лукіан. У пошуках «справжньої філософії» він надто часто змінює свої погляди. Спочатку він шанує Платона (див. «Нигрин»), після розчарування його системою поглядів Лукіан захоплюється філософією циніків (див. «Гермотим»). Коли ж філософські погляди циніків здалися йому необґрунтованими, він вдався до епікуреїзму (див. «Про смерть Перегрин»). Лукіан написав багато праць з критикою різних філософських шкіл і був нещадний до релігії та міфології. Всю силу свого сатиричного таланту Лукіан спрямував проти богів, молитов і жертвоприношень (див. «Ікароменипп»). Така творча й філософська позиція обумовила й характер тлумачення Прометея («Прометей»). Лукіан тут, по суті кажучи, висуває проблему протиріччя між героїзмом, моральною величчю і жертовністю Прометея та аморальністю, егоїзмом, дріб'язковістю людського роду. У «Спорі Прометея» італійського поета Джакомо Леопарді, який витравив з безсмертного старопрецького міфа його філософський смисл і протиставив прометеївські начала начебто низьким поглядам народу, черні.

Великий німецький мислитель і теоретик літератури Гердер, натхненний композитор Бетховен і прославлений Гейне — всі вони схилилися перед величчю образу Прометея.

У літературі про Вольтера не раз вказувалось, що його «Пандора» пройнята почуттям глибокої віри в торжество правди та добра. Проте соціально-політична поступливість Вольтера звузила діапазон тлумачення образу Прометея і не дала йому змоги розкрити його у всій величі та філософській глибині.

Великий Гете глибоко вивчив міф про Прометея. У його творі «Прометей», створеному ще замолоду, втілено широкий філософський зміст. За його тлумаченням, Прометей — носій справжньої творчої думки, натхненної праці та героїчної боротьби. У цьому, на думку Гете, Прометей вбачав смисл і красу життя.

Своєрідну інтерпретацію знайшов міф про Прометея у Байрона («Прометей»). Поет підніс на високий п'єдестал прометеївські страждання, прославив жертовність і безстрашність, вивів цей образ з пафосом безмежного оптимізму. Прометеївські мотиви зустрічаються у всій творчості прославленого поета.

Значне місце серед видатних діячів, філософів та письменників, які приділяли увагу Прометееві, займає також англійський поет і революційний романтик Шеллі. Його лірична драма

«Звільнений Прометей» пройнята соціальним протестом і непохитним оптимізмом.

Образ Прометея надихав також кращих синів російського народу — Рилєєва, Герцена, Огарьова, Белінського та інших. Белінський писав, що Прометей — сила міркування, дух, що не визнає жодних авторитетів, крім розуму та справедливості: «Прометей Есхіла, прикований до скелі, якого терзає коршун і який з гордовитою зневагою відповідає на докори Зевеса, є форма суто грецька, але ідея непохитної людської волі й енергії душі, гордої і в стражданні, яка виражається у цій формі. зрозуміла й тепер: у Прометей я бачу людину, в Коршуні — страждання, у відповідях Зевесу — могутність духа, силу волі, твердість характеру» [2, 11—173].

В українській літературі образ Прометея хвилював і приваблював її кращих представників. Особливо цим образом цікавились революційні демократи. Ще Іван Котляревський використав античну міфологію з «Енеїди» Вергілія, надавши багатьом її образам свою інтерпретацію. Те ж ми бачимо в інтерпретації образу Прометея Тарасом Шевченком, Лесею Українкою, Михайлом Коцюбинським та ін. Геніальний Шевченко розкрив ідейну силу цього образу, його філософський сенс та невичерпну силу оптимізму. В поемі «Кавказ», він, як на граніті, викарбував безсмертну присвяту Прометееві:

За горами гори, хмарами повиті
Засіяні горем, кровію політі.
Споконвіку Прометея
Там орел карає,
Що день божий довбе ребра,
Серце розбиває.
Розбиває, та не вип'є
Живучої крові,—
Воно знову оживає
І сміється знову [3, 287].

Нове покоління українських революційних демократів понесло далі велике слово Кобзаря про Прометея. Леся Українка у своєму драматичному творі «В катакомбах» малює образ неофіта-раба, який віддав усе своє життя служінню не богові чи цареві, а народові:

Я честь віддам титану Прометею,
що не творив своїх людей рабами,
що просвіщав не словом, а вогнем.
Боровся не в покорі, а завзято,
і мучився не три дні, а без ліку,
та не назвав свого тирана батьком,

а деспотом всесвітнім, і прокляв,
віщуючи усім богам погнбель.
Я вслід йому піду. Коли загину,
то не за нього — він не хоче жертви,—
але за те, за що і він страждав.
Нехай нікого хрест мій не лякає,
бо як почую я в своєму серці
святий вогонь і хоч на час, на мить
здолаю жити не рабом злидненим,
а вільним, непідвладним, богорівним,
то я щасливим і на смерть піду
і без докори на хресті сконаю [4, 267].

Чернігівські прогресивні діячі на чолі з революційним демократом М. М. Коцюбинським, вітаючи з ювілеєм видатного грузинського письменника Ілліу Чавчавадзе, писали: «Віщий дух поета нашого Шевченка, літаючи над пишною Грузією, так малював нам країну Вашу (Іллі Чавчавадзе. — О. П.) в поемі «Кавказ»... велике серце Прометея, який здобув для людськості божественну іскру, не лякаючись кари хижої сили не розбите дощенту, воно оживає в грудях поетів-патріотів, борців за долю народів... Що б не діяв ворог, він не скує душі живої, ні слова живого» [5, 446].

Белінський і Шевченко, Леся Українка і Михайло Коцюбинський, всі прогресивні філософи, письменники й діячі культури та мистецтва дивились на міф, як на вид народної творчості далекого минулого. Для них міф був не лише зразком поетичного слова, своєрідним художнім та світоглядним відображенням життя людей на світанку їх інтелектуального розвитку, а також невичерпним пізнавальним джерелом. Гуманні та героїчні ідеї стародавніх міфів, їх безсмертні образи були джерелом натхнення революційних демократів. Історична заслуга російських та українських революційних демократів полягає в тому, що вони підняли образ Прометея на високий ідейний п'єдестал і творчо продовжували глибоке тлумачення цього безсмертного образу своїх великих попередників в аспектах животрепетних проблем сучасності. О. М. Горький з великою пошаною ставився до революційних демократів. Він глибоко розумів філософський сенс та емоціональну силу міфа про Прометея: «Революціонер для мене, — писав він, — носій прометеевого вогню» («Жизнь Клим Самгина»).

Як бачимо, для революціонерів образ Прометея — символ войовничого гуманізму та непохитного героїзму у боротьбі за щастя народу, за його світлу долю.

Вічно живий та вічно натхненний образ Прометея завжди хвилював кращих борців людства, борців проти поневолення, борців за правду та добро на землі. Тільки цим і можна пояс-

нити, що образи героїв, створених античною міфологією, зберігають свою привабливість і на сьогодні.

Образ Прометея пройшов через усю світову філософську та художню літературу і дійшов невмирущим у своїй величі та красі до наших днів, і тому він став ще ближчим, ще дорожчим для нашого покоління натхнених будівників комунізму.

Не випадково в наші дні образ Прометея зустрічає озвірілий наступ з боку реакції. Особливо у цьому відзначився ідеолог мракобісся та реакції В. Шлямм. Свою позицію щодо Прометея він пояснює тим, що вбачає в комунізмі кульмінаційний вихід прометеївського початка.

Смисл походу реакції проти міфа про Прометея полягає в тому, що ідеологи імперіалізму нехтують історичною роллю народу і не вважають його творцем історії; вони нехтують його міфологією та взагалі народною творчістю.

Образ Прометея не раз спотворювався у літературі. Так, Едуард Кіне перекрутив головну ідею міфа про Прометея. У своїй драмі «Прометей» він характеризує Прометея як попередника Христа. Проте всім відомо, що героїчний образ Прометея нічого спільного не має з образом Христа.

Те ж слід сказати про швейцарського письменника-ніцшеанця Шпіллера, який у своєму «Прометей» показав його зверхлюдиною і самотником, позбавивши Прометея всіх притаманних йому якостей: гуманізму, жертвовності, оптимізму, мужності, віри в правду та добро.

Реакційні філософи та соціологи намагаються довести, що у трудящих мас відсутня здібність до духовної творчості через те, що вони інтелектуально «неповноцінні». Як відомо, Ніцше доклав чимало зусиль, щоб довести, що народ, широкі маси трудівників — це темний, інертний натовп, нездатний до самостійного мислення та історично приречений на творчу безплідність. Типовим однодумцем і послідовником Ф. Ніцше був Ганс Науман. Останній намагається довести, що народні низи — це безплідна темна маса, що інтелектуально обмежена і протягом століть не виявляла свого самостійного художнього хисту. Навпаки, на думку Г. Наумана, все більш-менш значне в народній творчості запозичено у пануючих експлуататорських класів. Досягнення «верхів», — вважає Науман, — протягом століть змістилися, пересунулися у народні «низи», але не в первісному вигляді, а в спрощеній, примітивній формі. Звідси — народна творчість — це «примітивна суспільна культура», так би мовити, «знижені культурні цінності». Для «аргументації» своїх доказів Науман вдається до відкритої фальсифікації історії народного світогляду й народної філософії. Зокрема, він намагається довести, що чужа рицарська поезія середньовіччя перетворилася у народні примітивні пісні XIV—XVI ст., а пісні поетів XVII—XVIII ст., які відзначаються високою літературно-художньою майстерністю,

у XIX ст. стали народними піснями, але вже втратили свій первісний поетичний аромат і перетворились у зразки «знижених культурних цінностей». Звідси Ганс Науман робить висновок, що розум притаманний лише аристократичним верхам, а примітивна маса, за його реакційним твердженням, — сума «стадних тварин».

Французький буржуазний соціолог Луї Боден пішов ще далі. Він намагається довести, що простий народ — це стадо звірів, якому притаманна інтелектуальна тупість, і позаяк це стадо звірів, йому конче потрібний приборкувач з середовища інтелектуально обдарованих «обраних людей», інакше кажучи, з середовища експлуататорських класів.

Приблизно в такому ж дусі розглядає роль трудящих мас в історії людства англійський буржуазний історик А. Тойнбі. Він поділяє людей на творчу більшість, тобто трудящі маси, та на творчу меншість, що по суті означає експлуататорів, маючи на увазі верхівку капіталістичного суспільства. Тойнбі вважає також, що народові притаманна інтелектуальна інертність, моральна нерухомість, відсутність творчих начал. На думку А. Тойнбі, широкі маси ще й тепер, у добу великого прогресу культури й цивілізації, позбавлені поступального розвитку і перебувають на тому ж інтелектуальному й моральному рівні, як сто або сто п'ятдесят років тому.

Щоб виправдати свої наклепницькі твердження про народ взагалі та про слов'янські народи зокрема, зарубіжні ідеологи широко користуються всіма засобами підриву та фальсифікацією історичних фактів і явищ з історії нашої країни. Наприклад, сучасний американський буржуазний соціолог Ганс Кон з цинічною зневагою твердить, нібито російському та українському народам ще здавна до наших днів історично притаманне почуття рабства, оскільки, мовляв, протягом століть ці народи політично, економічно та духовно виховувалися в атмосфері соціального поневолення. Навіть після 1861 р., тобто після так званого «визволення селян», пише Ганс Кон, у російського та українського народів «звичка до рабства, до жорстокості та батога продовжувала формувати їх психологію». Лише нечуваним цинізмом можна пояснити подібне ставлення до трудових народних мас.

Російські та українські революційні демократи підкреслювали, що саме народ є творцем історії, а художня творчість народу є виявом його генія, мудрості, гуманізму та правди. В. Г. Белінський писав: «Життя народу не є вутлим човником, якому кожен може надавати довільного напрямку легким порухом весла». Розглядаючи історію суспільства як об'єктивний закономірний процес і зіставляючи особу та народ, В. Г. Белінський підкреслював, що народ є «грунт, що зберігає життєві соки всякого розвитку, а особистість — цвіт і плід цього ґрунту» [2, 10—

368]. Українські революційні демократи, як Белінський, вбачали у народі основну силу історії, її творця. «Наша сила — в народі, — писав Павло Грабовський, — бо в нас, власне, і немає нічого, крім народу» [6, 23]. Таку ж концепцію відстоював Іван Франко, який відкидав методологічні принципи офіційної буржуазної історіографії, що розглядала історію не як історію руху народних мас, а як історію царів і полководців. На противагу цим поглядам Франко піддав суворій критиці свого однодумця М. Павлика, який надіслав йому статтю про українських гетьманів: «Якого біса Ви надіслали мені статтю про гетьманів? Хіба справді вважаєте, що тут нічого друкувати кращого, ніж таке свинство, яке нікого не цікавить, крім Барвинського та К°..? Нам тепер потрібно вміщувати більш важливі речі, — в нас і без того ця злочасна погано зрозуміла історія довела до... безглуздового націоналізму та самостійництва».

Таким чином, звертаючись до народної творчості, російські та українські революційні демократи вбачали в ній не тільки вияв художнього поетичного генія народу, а й вираз його сподівань, прагнень, світогляду та вільнодумства.

Краткое содержание

В статье рассматривается мифология как вид народного творчества, как повесть о жизни человеческой, как летопись вековой борьбы старого и нового. Отмечается, что для прогрессивных деятелей культуры, науки, литературы и искусства, особенно для революционных демократов, идеи и образы вечно живого народного творчества были источником вдохновения и борьбы за высокие гуманные идеалы. Подается образ Прометея в интерпретации украинских революционных демократов, а также их мысли о народе как творце духовных ценностей. Подчеркивается, что революционные демократы, обращаясь к народному творчеству, видели в нем не только проявление художественного поэтического гения народа, но и выражение его надежд, стремлений, свободомыслия и мировоззрения.

ЛІТЕРАТУРА

1. К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений, М., 1956.
2. В. Г. Беллинский. Полное собрание сочинений, М., 1953, т. X, XI.
3. Т. Г. Шевченко. Повна збірка творів. К., 1949, т. 1.
4. Леся Українка. Твори. К., 1964, т. 3.
5. М. М. Коцюбинський. Твори, т. 5, К., 1961.
6. П. А. Грабовський. Вибране. К., 1952

ЛЕНІНСЬКИЙ ЕТАП У ФІЛОСОФІЇ НА УКРАЇНІ

Починаючи з 20—30-х років у нашій літературі з'являються наукові філософські роботи, присвячені розкриттю лєнінського етапу діалектичного й історичного матеріалізму. З середини 20-х років проблемами лєнінської філософської спадщини зайнялась велика група вчених, серед яких були: В. В. Адоратський, В. А. Бистрянський, А. М. Деборін, П. М. Керженцев, І. К. Луппол, А. В. Луначарський, Є. М. Ярославський та ін. До спеціально філософських належать роботи А. М. Деборіна «Лєнін як мислитель» й І. Луппола «Лєнін і філософія».

Головну увагу у своїй роботі А. Деборін приділяє розвитку Лєніним матеріалістичної діалектики, особливо діалектики як логіки і теорії пізнання. А. Деборін аналізує лєнінське тлумачення закону єдності і боротьби протилежностей як ядра діалектики. Даючи загальну характеристику лєнінських філософських робіт, А. Деборін підкреслює, що В. І. Лєнін є одним з геніальних революційних діалектиків після Маркса й Енгельса. Книга А. Деборіна витримала три видання. Проте, незважаючи на правильну оцінку, яку А. Деборін дав Лєніну як одному з найвидатніших мислителів, у його роботі були й істотні недоліки. Лєнін у філософії, писав Деборін, звичайно, є «учнем» Плєханова, про що він сам не раз заявляв. Але та обставина, що він вчився у Плєханова, не заважала Лєніну самостійно підходити до цілого ряду питань і в деяких істотних пунктах виправити Плєханова. Обидва ці мислителі в певному розумінні доповнюють один одного. Плєханов — насамперед теоретик, Лєнін же — насамперед практик, політик, вождь [8, 26].

У 1930 р., в ході філософської дискусії, А. Деборін визнав це положення помилковим і відмовився від нього. Безумовно, В. І. Лєнін ніколи не був учнем Плєханова. Він був учнем Маркса й Енгельса. Але водночас безсумнівним фактом є й та обставина, що на класичних марксистських працях Плєханова, за твердженням В. І. Лєніна, виховувалося ціле покоління російських революціонерів. В. І. Лєнін не раз читав і перечитував

твори Г. Плеханова. В. І. Ленін вважав, що із старшого покоління революціонерів Плеханов краще за всіх знає філософію марксизму.

Помилка А. Деборіна полягає в тому, що він, порівнюючи Леніна і Плеханова як мислителів, зважував, у кого з них більше теорії або практики. Сама постановка питання помилкова. З контексту А. Деборіна логічно випливає, що Плеханов «насамперед — теоретик», а Ленін «насамперед — практик, політик, вождь». Але якщо ми безвідносно до Плеханова скажемо, що В. І. Ленін насамперед теоретик, а потім політик, практик, вождь, то це також не відображатиме дійсного стану речей. В. В. Воровський щодо цього говорив: «У Володимира Ілліча великий *теоретичний ум*, але не в цьому його особливості. Головне те, що теорія для нього ніколи не являла самодостатньої цінності, як для професіоналів-учених. Він завжди дивився на неї, як на спосіб пізнання того світу, в якому живе пролетаріат, з яким він бореться і який намагається перебудувати. І в цьому зв'язку теоретичної думки з практичними завданнями могутнього революційного класу і створюється та особлива гострота і влучність думки Леніна, яка дає можливість йому з усякого, здавалось би, найбільш знехтуваного стану викувати бойову зброю і вражати нею супротивника» [7, 137]. Отже, В. І. Ленін є геніальним революційним теоретиком, і водночас геніальним політиком, стратегом, вождем.

У роботі І. К. Луппола «Ленін і філософія» змальовано картину розвитку марксистської філософії, показано, що В. І. Ленін вніс нового в філософію діалектичного й історичного матеріалізму. Одночасно з цим дається глибока, змістовна характеристика філософських робіт Г. В. Плеханова. Тут І. К. Луппол аналізує весь філософський шлях Плеханова від його початку до найвищого піднесення. У роботі висвітлено методологічні і гносеологічні проблеми діалектичного й історичного матеріалізму. Особливу увагу І. К. Луппол звертає на ленінську критику ідеалізму взагалі, зокрема Маха, Авенаріуса, Богданова та ін.

В. І. Ленін ще до написання своєї геніальної праці «Матеріалізм і емпіріокритицизм» уважно і глибоко вивчав роботи російських махістів, особливо А. Богданова. За творами Богданова по філософії я слідкував, писав В. І. Ленін, з його енергетичної книги про «Історичний погляд на природу» — яку студіював під час мого перебування в Сибіру. Для Богданова ця позиція була лише переходом до інших філософських поглядів [5, 141]. В. І. Ленін прислухався до думки Г. В. Плеханова.

У 1906 р. Богданов опублікував III випуск свого «Емпіріомонізму». Прочитавши цю книгу, В. І. Ленін писав, що автор її йде архіневірним, немарксистським шляхом [6, 142]. Після виходу в світ книги російських емпіріокритиків (В. Базарова,

Я. Бермана, А. Луначарського, П. Юшкевича, А. Богданова. О. Ільфонда і С. Суворова) «Нариси по філософії марксизму» В. І. Ленін заявив, що книга ця безглузда, шкідлива, філістерська, попівська від початку до кінця, від гілок до кореня, до Маха і Авенаріуса. В. І. Ленін закидав Плеханову, що він або не хоче, або лінується сказати це конкретно, докладно, просто, і намірявся сказати це по-своєму [6, 151]. І це було виконано В. І. Леніним у його геніальній праці «Матеріалізм і емпіріокритицизм».

Виходячи з марксистської філософії, І. Луппол вважає, що природничонаукове поняття матерії не збігається за обсягом ознак з матерією як філософською категорією діалектичного матеріалізму. І. Луппол відзначає окремі помилки Плеханова в галузі діалектичного матеріалізму про ієрогліфи, про досвід та ін., але в цілому вважає, що в головних, принципових питаннях Плеханов стояв разом з Леніним.

І. Луппол показав, що Плеханов не звернув належної уваги на розробку закону єдності і боротьби протилежностей. І це пояснюється не суб'єктивними мотивами Плеханова, а історичними обставинами. Г. В. Плеханов, на думку І. Луппола, в полеміці торкався насамперед сторін діалектики, які були тоді об'єктами критики, спрямованої ревізіоністами проти марксизму (кількість, якість і заперечення). Внаслідок цього Плеханов не дійшов до розуміння діалектичної концепції розвитку. Звідси випливає і нерозуміння Плехановим діалектики, логіки і теорії пізнання.

І. Луппол не проходить повз великі помилки Плеханова в галузі соціології (ігнорування конкретно-історичних обставин): «В першій добі Леніна з найбільшим правом можна ще вважати за «учня Плеханова». Але й цій боротьбі проти «суб'єктивного методу» народництва Ленін в «Друзях народу» у ряді пунктів дав самостійну постановку питання порівняно з «моністичним поглядом Плеханова», а в оцінці суб'єктивного методу П. Струве «Ленін зайняв позицію, цілком відмінну від Г. В. Плеханова» [14, 31].

І. Луппол вважав, що в період, коли Ленін опановував філософські знання, роботи Плеханова в цьому відіграли позитивну роль. В. І. Ленін читає статті Г. В. Плеханова «Проти Бернштейна і К. Шмідта», «Нариси з історії матеріалізму», «До питання про розвиток моністичного погляду на історію», «До шістдесятих роковин смерті Гегеля» та ін. У статті «Ще до питання про теорію реалізації» Ленін вважає Плеханова учнем Маркса. Він відзначав, що Плеханов у своїх філософських працях дав чудовий, стрункий і цілісний, виклад діалектичного матеріалізму.

В. І. Ленін не раз читав і перечитував класичні твори Г. В. Плеханова. В. І. Ленін вважав, що із старшого покоління

революціонерів Плеханов найбільшій знавець філософії марксизму. До статті «Карл Маркс», написаної 1914 року для енциклопедичного словника, В. І. Ленін подає великий біографічний список літератури, присвяченої оцінці К. Маркса, і підкреслює, що в питанні про філософію марксизму і про історичний матеріалізм найкращий виклад — у Г. В. Плеханова («От обороны к нападению», СПб., 1910; «Основные вопросы марксизма», СПб., 1908; «Критика наших критиков», СПб., 1906; «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю», СПб., 1908).

У зв'язку з цим цікаво спинитись на формуванні В. І. Леніна як філософа. Коли вийшла книжка російських махістів «Нариси по філософії марксизму», Ленін спочатку не виступив проти неї у пресі. Він говорив, що не вважає себе достатньо компетентним в цих питаннях, щоб поспішати друкуватися [6, 141]. Філософськими проблемами Ленін цікавився увесь час. Так, він підкреслював, що завжди уважно слідкував за партійними дебатами з філософії, — починаючи з боротьби Плеханова проти Михайловського і К^о в кінці 80-х і до 1895 року, а у боротьбі його ж з кантіанцями в 1898 і наступні роки не тільки слідкував, але й частково брав участь як член редакції «Зари» з 1900 р...

У листі до О. М. Потресова від 27.VI.1899 р. Ленін пише, що прочитав і перечитав з великим задоволенням «Beiträge zur Geschichte des Materialismus», прочитав статтю Плеханова в «Neue Zeit» проти Бернштейна і Конрада Шмідта (у № 5 «Neue Zeit», 1898—1899). Ленін прочитав також працю неокантіанця Штамлера «Хозяйство и право», піддав її нищівній критиці і після цього зауважив, що він рішуче став на бік моніста (Плеханова Г. В. — М. Ю.) [5, 30]. Читаючи неокантіанську літературу і критику, якій піддав її Плеханов, Ленін вважав, що з неокантіанством дійсно необхідно звести серйозні рахунки [5, 30]. Ленін з величезною відповідальністю і вимогливістю підійшов до домарксистської філософії. Він писав, що дуже добре усвідомлює філософську неосвіченість і не має наміру писати на ці теми, поки не підучиться [5, 30]. Це ж доводить у своїх спогадах і Н. К. Крупська.

Величезне значення для розвитку і пропаганди марксизму на Україні мало опублікування в 1925 р. другого і третього додаткового видання творів В. І. Леніна, а особливо фрагменту «До питання про діалектику» і «Філософських зошитів» у 1929—1930 рр. в IX і XII Ленінських збірниках. Інститут філософії АН СРСР відзначає, що «цей твір Леніна виявився геніальним начерком капітальної праці про матеріалістичну діалектику. З нових сторін освітлено роль і значення Леніна як неперевершеного мислителя-діалектика, який збагатив філософію марксизму новими проложеннями і висновками, підняв діалектичний матеріалізм на новий, вищий ступінь. Філософська спадщина

В. І. Леніна відкрила перед дослідниками марксизму нові перспективи дальшої творчої розробки законів і категорій матеріалістичної діалектики як науки, як наукового методу пізнання і перетворення світу» [15, 108].

У 1928—1929 рр. вийшли з друку перші два томи творів В. І. Леніна українською мовою. Після опублікування фрагменту В. І. Леніна «До питання про діалектику» і «Філософських зошитів» у 1929—1930 рр. українські філософи присвятили багато статей ленінському етапу як новому, вищому ступеню марксистської філософії. Провідні українські філософи С. Семковський, В. Юринець, С. Гонікман, Я. Блудов, В. І. Беркович, О. Бервицький, П. Демчук, В. Гірчак, Т. Степовий, Ф. Біляєв, А. Загорулько, Я. Розанов, В. Ф. Асмус, М. Логвин в центрі всієї науково-дослідної і пропагандистської роботи поставили питання, пов'язані з розробкою ленінської філософської спадщини.

Перша стаття, присвячена ленінському етапу на Україні, була опублікована С. Ю. Семковським ще в квітні 1925 р. в газеті «Комуніст». У цій статті—«Філософія і політика В. І. Леніна»—С. Семковський підкреслює, що всі філософські роботи характеризуються нерозривним зв'язком філософії і політики: «Леніну не була властива метафізика, всяка відірвана від дійсності філософія, всяка схоластика, яка ставила пусту пругу понять замість вивчення фактів» [20]. С. Семковський показує, що вже у своїх ранніх роботах, в книзі «Що таке «друзі народу» і як вони воюють проти соціал-демократів?», у статтях, де Ленін виступає проти Струве, в спаленому цензурою збірнику в 1895 р. Ленін виступає не тільки як економіст і соціолог, а й як філософ [20]. С. Семковський згадує написаний В. І. Леніним А. Богданову «Лист по філософії в обсязі трьох зошитів» (до цього часу не знайдений) і праці В. І. Леніна «Матеріалізм і емпіріокритицизм». У роки світової війни В. І. Ленін ґрунтовно вивчає «Науку логіки» Гегеля. Особливу увагу С. Семковський приділяє ленінській критиці ідеалізму, зв'язку філософії і релігії, партійності науки і філософії. В. І. Ленін рішуче виступав проти будь-якого примирення у філософії. «Всяку спробу примирення у філософії Ленін зневажливо відкидає як еклектизм, тобто беззмістовне переплутування матеріалізму й ідеалізму,— писав Семковський.— В. І. Ленін був проти вагань у філософії марксизму, бо вони використовувались проти марксизму філософською реакцією, от чому він з такою немилосердністю виступав проти «наших емпірію (емпіріокритиків, емпіріомоністів, емпіріосимволістів)» [20].

Відповідаючи російським махістам, які пишуть на своє виправдання, що вони нібито «шукачі» у філософії, В. І. Ленін писав: «Щодо мене, то я теж «шукаючий» у філософії. А саме: в цих замітках я поставив собі завдання розшукати, на чому

звихнулись люди, які підносять під виглядом марксизму щось неймовірно безладне, плутане і реакційне» [14, 8].

В. І. Ленін поступово готувався до генеральної боротьби з російськими махістами — Богдановим, Базаровим, Луначарським, Юшкевичем та ін. Всебічна, вичерпна критика всіх російських емпіріокритиків дана Леніним у його геніальній праці «Матеріалізм і емпіріокритицизм».

С. Семковський в цілому правильно висвітлює взаємодію філософії і політики. Філософія, на його думку, на відміну від політики та інших форм суспільної свідомості, має деяку самостійність. С. Семковський, відзначаючи, що в нас нерідко Леніна протиставляють Марксові, підкреслював: «Немає нічого більш помилкового, як таке уявлення. Воно подвійно помилкове: і у відношенні до Маркса, який підкреслював, що марксизм не догма, а керівництво для дії, і у відношенні до Леніна, в якого практика і теорія єдині» [21].

С. Семковський добре розумів, що ленінізм — це не просте повторення марксизму, а його дальший розвиток. «Тим новим, що Ленін безсумнівно вніс у марксизм, є врахування нового, вищого періоду історії, але врахування, що впливає з усього духу марксизму, більше того: як у вченні про державу і диктатуру Ленін відродив справжню революційну теорію Маркса й Енгельса, так у філософії він відродив у більш чистому вигляді на вищому ступені — діалектичний матеріалізм вчителів» [21].

Аналізуючи далі ленінський етап, С. Семковський особливу увагу приділяє відкриттю Леніним нової революційної епохи в природознавстві (електронна теорія). Він вважає, що це, власне, і становить те нове, що Ленін вніс у діалектичний матеріалізм, а не тільки в галузі природознавства. С. Семковський виступає проти тих, хто зображує В. І. Леніна в філософії учнем Плеханова: «Ленін у філософії зовсім не був «тільки учнем» Плеханова. Не говорячи вже про істотні відмінності, які відрізняють його діалектичний матеріалізм від плехановського, Ленін творчо відродив і далі розвинув той зв'язок з природничими науками, що такий характерний був для філософії Маркса і Енгельса і цілком втратився в наступний період й у наші дні для багатьох є книгою за сімома печатками [21] С. Семковський наводить висловлювання Леніна про ігнорування Плехановим у критиці махізму зв'язку філософії з останніми досягненнями в галузі природознавства. Він не раз підкреслює, що саме В. І. Ленін вперше дав глибоку характеристику кризи у фізиці. Закінчуючи свою статтю С. Семковський пише, що «в умовах нової революційної епохи Ленін не тільки в політиці, а й у філософії закріпив і поглибив теоретичний фундамент марксизму, цей найбільш правильний компас пролетаріату на його складному шляху до комунізму» [21].

У журналі «Прапор марксизму» (№ 1 за 1927 р.) було на-

друковано статтю С. Семковського, присвячену лєнінському етапу у філософії, — «Філософія і політика В. І. Леніна», а в 1930 р. в більш поширеному вигляді ця стаття ввійшла у збірник «Філософія і політика». С. Семковський тут дає високу оцінку В. І. Леніну як філософу. Для Леніна, говорить він, «філософія завжди була наскрізь партійна, органічно невідривна від політики партії» [22, 6].

С. Семковський підкреслює виняткове значення IX Ленінської збірки, яка була видана «в розпалі боротьби проти механістичної» течії, що вульгаризувала філософію марксизму і ревизувала те розуміння діалектики, яке з особливою силою висували саме Енгельс і Ленін» [22, 7—8]. Ленінські філософські збірники є зразком матеріалістичного перероблення гегелівської діалектики Леніним, що є, на думку Семковського, найвищим ступенем розвитку марксизму. Аналізуючи історичний розвиток марксистської філософії в широкому плані, С. Семковський пише: «Якщо взяти троє поколінь наших вчителів, Маркса і Енгельса, Плеханова і Леніна, — троє поколінь, що «одночасно були представниками трьох інтернаціоналів, з яких третій відтворює революційний характер першого — то чи маємо ми право сказати, що «діалектика цих трьох ступенів розвитку в їхній єдності й відмінностях відбивається якимось і в царині філософії» [12, 50].

Це твердження С. Семковського викликало велику полеміку. Хоча С. Семковський у своїй статті не раз підкреслює відносну самостійність філософії як однієї з форм суспільної свідомості, все ж таке порівняння приводить до прямолінійної залежності між філософією і політикою. Не кажучи вже про те, що історично неправильним є відношення Плеханова до II Інтернаціоналу. Як відомо, В. І. Ленін очолював ліве революційне крило II Інтернаціоналу. В період філософського диспуту у 1931 р. С. Семковський по суті відмовився від свого твердження про три покоління і «три інтернаціонали». У своїй статті «Філософія і політика В. І. Леніна» він писав: «Я ставив питання про діалектику трьох Інтернаціоналів так: I Інтернаціонал — Маркс, Енгельс, II Інтернаціонал, якщо його брати в його обмеженості — Плеханов (дарма, що Плеханов був найкращий представник цього Інтернаціоналу, як підкреслював Ленін, все ж Плеханова я розглядав як представника II Інтернаціоналу з його обмеженістю) і, нарешті, Ленін є представник революційної епохи III Інтернаціоналу, яка, як писав, виявляє багато споріднених рис з першою епохою Маркса—Енгельса, яка теж була революційна, обминаючи епоху відносно «мирного розвитку капіталізму» [20].

С. Семковський вважає, що вчителями Леніна є Маркс і Енгельс. Плеханову С. Семковський відводить, на нашу думку, дуже скромну роль, певною мірою він зменшує його справжнє значення в поширенні розвитку марксистської філософії.

Другою тезою С. Семковського про співвідношення Леніна і Плеханова було те, що Плеханов спирався тільки на суспільні, а Ленін — на природничі науки. Ця теза також викликала заперечення. Під час філософського диспуту С. Ю. Семковський дав ґрунтовний критичний аналіз своїх філософських праць. Він підкреслював, що ніколи не поділяв того погляду, ніби Ленін цікавився тільки природничими науками. С. Ю. Семковський визнав своє некритичне ставлення до філософських поглядів Плеханова: «Про природознавство вважав, що в цій статті я допустився помилки, не цілком усвідомивши собі те, що відмінність Леніна від Плеханова стосується не лише філософії, але й царини історичного матеріалізму, матеріалістичного розуміння історії, і що тут я не виконав потрібних критичних робіт» [18, 54].

Виходячи з ленінських висловлювань про недоліки у Плеханова в розробці діалектики (індиферентизм щодо гегелівської «Науки логіки», акцентована увага на законі переходу кількості в якість, а не на законі єдності і боротьби протилежностей; відсутність розробок про єдність діалектики, логіки і теорії пізнання тощо), С. Семковський вважає, що Ленін розробляв діалектику як філософську науку і як загальну наукову методологію. Але С. Семковський залишив поза увагою значення трьох слів — «діалектика, логіка і теорія пізнання». У «Філософських зошитах», у статті «До питання про діалектику» Ленін винятково важливого значення надає діалектичній логіці, діалектичній теорії пізнання. Причому при матеріалістичній обробці «Науки логіки» Гегеля Ленін звертає увагу на історичний підхід у розв'язанні цього складного питання.

Чимало попрацювали й інші українські філософи в галузі розробки ленінської філософської спадщини, зокрема в розробці питання про взаємозв'язки Леніна і Плеханова. Окремі критики дають зовсім неправильну оцінку філософським творам Плеханова. Найбільш яскраво це знайшло своє відображення в збірці «За ленінську філософію», що вийшла в 1933 р. під редакцією М. А. Нирчука. В статтях цієї збірки Плеханов поданий як метафізик-ревізіоніст: «...Плеханов, як і всі метафізичні матеріалісти не виходить за межі абстрактної оmissловості» [16, 19].

У ввідній статті «За ленінську філософію» М. Нирчук дає вульґаризовану інтерпретацію всіх основних філософських робіт Плеханова. М. Нирчук ігнорує ленінську оцінку філософської спадщини Плеханова. Один з кращих класичних творів Плеханова «Основні питання марксизму» М. Нирчук відносить до ревізіоністських. За його словами, Плеханов тут демонструє свою ревізію історичних тез К. Маркса «Про Фейєрбаха», хоча В. І. Ленін вважає, що в цьому творі Плеханова дано кращий виклад марксизму.

В. І. Ленін у своїй роботі «Ще раз про профспілки...» (опублікованій в січні 1921 р. окремою брошурою) пише: «Діалектична

логіка вчить, що «абстрактної істини немає, істина завжди конкретна», як любив говорити, вслід за Гегелем, небіжчик Плеханов. (В дужках доречним мені здається зауважити для молодих членів партії, що *не можна* стати свідомим, *справжнім* комуністом без того, щоб вивчати — саме *вивчати* — все, *написане* Плехановим з філософії, бо це найкраще в усій міжнародній літературі марксизму» [3, 71]. А в примітці до цієї цілком позитивної оцінки філософії Г. В. Плеханова В. І. Ленін особливо підкреслює: «До речі, не можна не побажати, по-1-ше, щоб видання творів Плеханова, яке тепер виходить у світ, виділило всі статті з філософії в окремий том або окремій томи з найдокладнішим показником та ін. Бо це повинно ввійти в серію обов'язкових підручників комунізму. По-2-ге, робітничій державі, по-моєму, слід вимагати від професорів філософії, щоб вони знали виклад марксистської філософії Плехановим і вміли передати учням це знання» [3, 71]. Така висока оцінка плехановської філософії дана В. І. Леніним не випадково, адже Г. В. Плеханов дійсно був видатним марксистом.

У IV томі «Истории философии» зазначено, що твір Плеханова «До питання про розвиток моністичного погляду на історію» містить «глибокі марксистські думки і багатющий науково узагальнений матеріал з різних галузей філософського знання. Плеханов відстоює і конкретизує філософський матеріалізм Маркса, застосовує його до пізнання промадського життя, до революційного руху. Ця праця стала настольною книгою російських революціонерів, на ній виховувалося ціле покоління російських марксистів» [13, 175].

У питанні про співвідношення Плеханова і Леніна виступав і Г. Звада. Він вважав, що Плеханов завжди стояв на агностичних позиціях. Наприклад, він пише: «Думка про умовність означень (символи, ієрогліфи тощо) призводить кінець кінцем до того, що наше пізнання не відображає дійсного стану речей, дійсного руху матерії в її різноманітних формах, а тому логічно, що ця концепція призводить до краю, тобто до кантово-трансцендентального ідеалізму. Це є одна з прями́сіньких доріжок до суб'єктивного ідеалізму. Це є дорога до агностицизму, до скептицизму, до кантового апіоризму, бо і нарешті до найбруднішого болота — до фідеїзму, як це довів Ленін» [10, 60].

Подібна аргументація не потребує коментарів, вона є зразком перекручення ленінізму. Суть справи зводиться ось до чого: у 1892 р. вийшла праця Ф. Енгельса «Людвіг Фейєрбах і кінець класичної німецької філософії» в перекладі і з передмовою та примітками Г. В. Плеханова. Г. В. Плеханов дав помилкове формулювання відчуття. «Наші відчуття, — говорить він, — це своїрідні ієрогліфи, які доводять до нашого відома те, що відбувається в дійсності. Ієрогліфи не схожі на ті події, які ними передаються. Але вони можуть цілком вірно передавати як самі

події, так — і це головне — і ті відносини, які між ними існують» [17, 501]. У 1905 р. в примітках до другого видання роботи Енгельса Плеханов визнає, що «висловлювався ще не зовсім точно». Безсумнівно, що таке формулювання, хоча і не виражало суті поглядів Плеханова, було певною поступкою агностицизму, воно разом з тим показувало недостатньо глибоке розуміння Плехановим діалектичного процесу пізнання. З цього аж ніяк не випливає, що Плеханова можна віднести до агностиків і суб'єктивістів, як це намагається зробити Г. Звада.

Відомо також, що Плеханов допустив помилку в тлумаченні досвіду. У 1905 р. в примітці до передмови до другого видання роботи Ф. Енгельса «Людвіг Фейєрбах» Плеханов писав, що коли для емпіріокритицизму досвід є тільки предметом дослідження, а зовсім не засобом пізнання, то протиставлення емпіріокритицизму матеріалізму позбавляється змісту. Проте формулювання ні як засіб пізнання, ні як предмет дослідження не рятує від суб'єктивізму, якщо при цьому дійсно не підкреслювати відношення буття до свідомості, тобто, що об'єкт, об'єктивний світ існує до його взаємовідношення з суб'єктом, коли досвід взагалі ще не має місця.

Ось що випустив з уваги Плеханов і на що звертає увагу В. І. Ленін. Але Г. Звада неправий, обвинувачуючи Плеханова в махізмі. В. І. Ленін ніколи не відносив окремих філософських помилок Плеханова в систему його поглядів.

Явним перекрученням є також твердження Г. Звади, нібито робота Плеханова «Основні питання марксизму» «для меншовиків правила за керівну в питаннях теорії марксизму, стала кодексом догматичних засад. І не дивно, бо фальсифікація марксизму на основі властивого всім меншовикам відриву теорії від практики в цій роботі позначилася особливо яскраво» [11, 66]. Саме в цьому творі Плеханов піддав критиці неокантіанський ревізіонізм у міжнародному масштабі.

Докорінно помилковим є ототожнення політичних і філософських поглядів Плеханова. В. І. Ленін, критикуючи Плеханова за його меншовизм і опортунізм, відзначає, що він займав особливу позицію. В статті «Ідейна боротьба в робітничому русі» (написана в 1914 р.) В. І. Ленін спеціально зазначає: «Економізм і ліквідаторство, — це різні форми одного й того ж дрібнобуржуазного, інтелігентського опортунізму, який існує 20 років. Не тільки ідейний, а й особистий зв'язок усіх цих форм опортунізму є безсумнівний факт. Досить назвати вожака економістів, А. Мартинова, згодом меншовика, нині ліквідатора. Досить послатися на такого свідка, як Г. В. Плеханов, який сам був в дуже багатьох пунктах близький меншовикам, проте визнав прямо, що меншовики увібрали в себе інтелігентськи-опортуністичні елементи, що ліквідатори — продовжувачі помилок «економізму» і руйнівники робітничої партії» [2, 251—252]. В приміт-

ці до цієї статті В. І. Ленін розшифровує «особливу позицію Г. В. Плеханова: «Чому ми говоримо, «в дуже багатьох пунктах»? Тому, що Плеханов займав *особливу* позицію, *багато* разів відходячи від меншовизму: 1) на з'їзді 1903 р. Плеханов боровся з опортунізмом меншовиків; 2) після з'їзду Плеханов редагував №№ 46—51 «Искры», теж проти меншовиків; 3) в 1904 р. Плеханов захищав аксельродівський план земської кампанії, так, що обходив мовчанням якраз головні помилки його; 4) в 1905 р. весною Плеханов відійшов від меншовиків; 5) в 1906 р. після розгону I Думи Плеханов зайняв зовсім не меншовицьку позицію; 6) на Лондонському з'їзді 1907 р., — як розкаже Череванин, Плеханов боровся «з організаційним анархізмом» меншовиків. Ці факти треба знати, щоб зрозуміти, чому меншовик Плеханов так довго й рішуче боровся з ліквідаторством й викривав його [2, 251—252].

Саме цими обставинами і пояснюється істотна відмінність Плеханова від лідерів меншовиків і опортуністів II Інтернаціоналу, що скотилися до агностицизму і вульгарного еволюціонізму. Саме цими обставинами можна пояснити і те, що Плеханов фактично проводив у філософії до 1914 р. (хоч іноді і з помилками) точку зору послідовного діалектичного й історичного матеріалізму. На думку Г. Звади та інших, Плеханов, як і всі лідери II Інтернаціоналу в галузі філософії проводив ревізійністську лінію. Всі ці висловлювання Звади суперечать вченню В. І. Леніна.

Питанню про ленінський етап у філософії присвячена цікава робота П. Демчука «В боротьбі за ленінську філософію» (з приводу ленінського конспекту Гегелевої науки логіки). Там, де аналізуються взаємовідносини між Леніним і Плехановим, Демчук, на наш погляд, стоїть на правильних позиціях. Він вважає, що Плеханов залишився у філософії далеко позаду Леніна. Плеханов не звернув належної уваги на діалектику в працях Гегеля. «Плеханов, — говорить П. Демчук, — всю увагу сконцентрував на боротьбі за матеріалізм, він проводив її з значною ерудицією, талантом і великим успіхом, але розробка діалектики залишилася в тіні, хоч Плеханов сам не раз і не два підкреслював при багатьох нагодах велике значення гегелівської діалектики для марксизму» [9, 24]. Як відзначає Демчук, Плеханов пильно стояв на сторожі діалектичного матеріалізму і з великою майстерністю захищав світоглядні питання діалектичного матеріалізму від нападок ревізійністів. Але він не тільки охороняв, але й з великою майстерністю нападав на всіх противників марксизму. І в цьому — велика заслуга Г. В. Плеханова, і безумовно за це так високо його цінував В. І. Ленін.

Далі Демчук відзначає, що Ленін творчо розробляв діалектичний матеріалізм. Особливу увагу, за словами П. Демчука, він приділяв історії філософії. «Ленінська постановка в цілому зводиться до того, що без вивчення історії філософії не може бути

й мови про діалектичне пізнання дійсності, бо філософія, методологія, логіка є тільки відбиток розвитку людського думання, а категорії думання — водночас відбиток об'єктивного процесу» [9, 18]. «Ленін надає дуже великого значення вивченню історії філософії та історії природознавства, особливо підкреслюючи значення історії філософії для розвитку науки, для розвитку діалектичного матеріалізму» [9, 19].

П. Демчук підкреслював, що Ленін особливу увагу звернув на матеріалістичну переробку гегелівської діалектики. «...Уся установка Леніна, — писав Демчук, — зводиться до того, що без справжньої розробки діалектики Гегеля не може бути і мови про зміцнення, розширення, збагачення діалектичної матеріалістичної методології, і логіка Гегеля — це та межа, що не переступивши її, ніхто не зуміє перейти до вищого ступеня науки та культури» [9, 29].

У Постанові Центрального Комітету КПРС «Про підготовку до 100-річчя з дня народження Володимира Ілліча Леніна» дано розгорнуту всебічну оцінку ленінського вчення: *«Ленін ввійшов в історію як геніальний теоретик пролетарської революції і соціалістичного перетворення суспільства»*. У працях Володимира Ілліча, говорить далі, одержали дальше збагачення і конкретизацію всі складові частини марксизму — філософія, політична економія, науковий комунізм.

Ленін безкомпромісно відстоював позиції діалектичного й історичного матеріалізму, дав глибоке філософське узагальнення новітніх природничонаукових відкриттів, збагатив громадську думку новими висновками, що одержали блискуче підтвердження в громадській практиці, успіхах сучасної науки.

Неоціненні сторінки ленінських праць зберігають свою актуальність і в наші дні. Ленінізм — теоретична основа вирішення найскладніших питань революційної боротьби і будівництва нового суспільства. Ленін вбачав у теорії не догму, а керівництво до дії, саме в творчому розвитку марксизму — невмирущу дійову силу ідей В. І. Леніна. Ленінське ставлення до теорії поєднувало в собі революційну творчість і вірність принципам марксизму, зв'язок теорії з життям, з революційною практикою [19].

Краткое содержание

В данной статье «Ленинский этап в философии на Украине» дана общая оценка гениальных философских трудов В. И. Ленина в работах украинских ученых. Автор воспроизводит малоизвестные работы украинских философов 20—30 гг., посвященных раскрытию ленинского этапа в философии марксизма — С. Семковського, П. Демчука и др.

Значительное место уделено в статье ленинской оценке философских трудов Г. В. Плеханова и дана критика отдельных украинских философов (Г. Звады, М. Нырчука и др.), неправильно интерпретирующих философские взгляды Г. В. Плеханова.

1. В. І. Ленін. Твори, т. 14.
2. В. І. Ленін. Твори, т. 20.
3. В. І. Ленін. Твори, т. 32.
4. В. І. Ленін. Твори, т. 46.
5. В. І. Ленін. Полн. собр. соч., т. 47.
6. В. В. Воровский. Статьи и материалы по вопросам внешней политики. М., 1959.
7. А. Деборин. Ленин как мыслитель. М., 1929.
8. П. Демчук. В боротьбі за ленінську філософію.
9. Г. Звада. Про політичну та філософську еволюцію Г. В. Плеханова.— У кн.: За ленінську філософію. К., 1933.
10. За ленінську філософію. К., 1933.
11. За поворот на філософському фронті. 1939.
12. История философии, т. IV.
13. И. Луппол. Ленин и философия. М.—Л., 1930.
14. Марксистско-ленинская философия и социология в СССР и европейских социалистических странах. М., 1965.
15. М. Нирчук. За ленінську філософію.— У кн.: За ленінську філософію. К., 1933.
16. Г. В. Плеханов. Избранные философские произведения, т. 1, М., 1956.
17. Поворот на філософському фронті і матеріали філософської дискусії 14—18 січня 1931 р.
18. О подготовке к 100-летию со дня рождения Владимира Ильича Ленина. Постановление Центрального Комитета КПСС.— «Правда», 10 августа 1968 г.
19. С. Семковский. Философия и политика В. И. Ленина.— «Коммунист», 22 апреля 1925 г.
20. С. Ю. Семковский.— «Коммунист», 23 апреля 1925 г.
21. Філософія і політика. 1930.

ЛЕСЯ УКРАЇНКА І ЛІТЕРАТУРНЕ НАРОДНИЦТВО

Українська поетеса, прозаїк і драматург, публіцист і мислитель Леся Українка відіграла видатну роль у розвитку передової української культури і громадської думки кінця ХІХ — початку ХХ століття. За своїми ідейними переконаннями вона була органічно зв'язана з «ноюю демократією», тією частиною передової інтелігенції, про яку В. І. Ленін говорив, що вона поділяє програму соціал-демократії і підтримує визвольний рух пролетаріату.

У розв'язанні багатьох філософських і естетичних проблем Леся Українка йшла від революційного демократизму до марксизму; критикувала ті ідеї і теорії, що стримували поширення марксизму на Україні. Серед таких ідей значне місце посідали просвітянські народницькі уявлення і переконання частини української інтелігенції. Ці теорії проповідували винятковість української нації, шляхів історичного розвитку для українського народу взагалі й українського селянства зокрема.

Засобом до соціального і національного визволення українського селянства вважалась просвітянська діяльність народницької інтелігенції на селі. Для поширення марксистських ідей на Україні, для дальшого згуртування робітників і селян у визвольній боротьбі проти царату треба було покінчити з соціальними ілюзіями народників, показати шкідливість їхніх уявлень про шляхи розв'язання соціальних суперечностей. Цю велику роботу провадили не тільки українські та російські соціал-демократи, але й представники «нової демократії».

Критика Лесею Українкою народництва як громадського руху і її критика народницької літератури становить великий інтерес. До розгляду народницької літератури письменниця звертається на початку 90-х років, коли значно посилився вплив марксизму на її світогляд. На замовлення легально-марксистського журналу «Жизнь» Леся Українка пише статті «Малорусские писатели на Буковине», «Заметки о новейшей польской литературе», «Новейшая общественная драма», де не раз характеризує народницьку літературу. Крім цього, з листів поетеси до О. П. Косач від 15.І. 1901 р., до О. Кобилянської від 16.І. 1901 р. та з листа до Поссе від 14.2. 1901 р. відомо, що вона також підго-

тувала до друку статтю про польську письменницю Марію Конопницьку, відому своїми народницькими переконаннями.

Розглядаючи перелічені статті Лесі Українки, можна думати, що її позиція щодо народницьких тенденцій у літературі в значній мірі була зумовлена впливом соціал-демократичної критики народницьких ідей, з якою вона була обізнана.

Характеризуючи народництво 90-х років, В. І. Ленін писав, що найізнаменнішим, найхарактернішим для політичного життя Росії явищем було перетворення «народництва в міщанський опортунізм» [1, 244].

На початку 90-х років народництво з досить сильного демократичного руху, натхненного ідеєю селянської революції, перетворюється на ідеологію куркульства, міщанський опортунізм.

Характеризуючи цю трансформацію, В. І. Ленін у роботі «Що таке «друзі народу» і як вони воюють проти соціал-демократів?» говорив, що з програми, розрахованої на те, щоб підняти селянство на соціалістичну революцію проти основ тогочасного суспільства, виросла програма, розрахована на те, щоб поліпшити становище селянства при збереженні основ тогочасних суспільних порядків [2, 1, 235].

Критичне ставлення Лесі Українки до народницького руху сформувалось досить рано і не знало ні різких змін, ні моментів «самозаперечення». Відомо про шире захоплення письменниці мужньою діяльністю Желябова і Кибальчича, які йшли «здобувати політичну волю», цю неодмінну умову «можливості корисної роботи в інтересах найгірш пригніченого класу народу» [4, VIII, 18].

Але відомо також, що ідейна еволюція народництва обумовила загострення критичного ставлення Лесі Українки до народницького руху і народницької літератури. Вона розуміє, що вже в 90-і роки XIX ст. народництво вироджується в щось далеке від революційності, щось «безмежно-буржуазне».

Народництво як громадський рух і літературну течію Леся Українка розглядала в кількох аспектах. Її цікавив соціальний ґрунт, на якому виростало народництво, його соціальна суть, тенденції його еволюції, зміст і соціальні наслідки практики народників, практики «каганцювання», «органічної праці» і «малих справ».

Термін «народницька література» Леся Українка вживає в значенні дещо відмінному від наших сьогочасних уявлень. Але зміст його дуже близький до марксистського розуміння.

Леся Українка підкреслює, що для народника «народ» — це передусім «земледельческое сословие», що, з його погляду, селянин — це втілення всіляких чнот, невластивих зіпсованій «гнилій інтелігенції». Селянство — оплот нації, «менший брат», «незіпсована натура». Тому народницька література часто-густо творить панегірики цьому ідеалізованому народові.

Але до народницького напрямку Леся Українка зараховує і таких письменників-реалістів, як Е. Ожешко, ранній Г. Сенкевич, Б. Прус, котрі не ідеалізували народ, але, співчуючи йому, маляючи захоплюючи картини його тяжких страждань, не бачили реальних шляхів поліпшити його життя.

Розглядаючи польську літературу, Леся Українка намагається з'ясувати причини виникнення в ній народницького напрямку. Вона вважає, що польське літературне народництво органічно пов'язане з так званою «українською школою» в польській культурі. В центрі уваги цієї школи була доля не польського хлопа, а українського селянина. Протягом багатьох десятиріч гноблене українське селянство робило спроби звільнитись і нагадувало польській шляхті про своє існування заколотами і повстаннями.

Українське питання грізним привидом стояло перед польськими діячами усіх напрямів. Українська школа в польській літературі вперше привернула увагу громадськості до становища українського селянина.

Події 1848, 1861 рр., визволення селянства посилили демократичні тенденції польської літератури, активізували інтерес польських письменників до власного, польського «хлопа».

Таким чином, умови соціального буття Польщі середини ХІХ ст. Леся Українка розглядає як основну причину зародження народництва в польській літературі. Розглядаючи польську літературу народницького спрямування, Леся Українка показує її еволюцію від радикалізму до опортунізму і пропаганди ідеалів «органічної праці».

Але письменниця далека від того, щоб перекреслити позитивне значення народництва для розвитку демократичної літератури. Вона розуміє, що польська література 70-х років була сильна своїми яскраво вираженими «демократичними» тенденціями. У творах польських письменників Т. Єжа, Корженевського, Е. Ожешко вона бачить демократичну тенденцію і «перехід від шаблонів до проб, якщо не рішення, то постановки серйозних питань щодо станових відносин». Демократизм польської народницької літератури позначився на творах Е. Ожешко, Б. Пруса, Г. Сенкевича, які відмовились від романтичного героя, від рицаря і аристократа і вперше показали просту людину як об'єкт, цікавий для мистецтва. Ці письменники вперше побачили в хлопіві людину. І якщо та людина стає звіром і підіймає руку на пана, то тільки тому, що умови її життя нелюдські і вимагають якщо не радикальних реформ, то хоча б деяких поліпшень. І оскільки народницька література приходить до таких висновків, Леся Українка розглядає це як факт безумовно позитивний.

Позитивне значення польської народницької літератури Леся Українка вбачає не лише в тому, що відбувався процес демократизації змісту, але й у тому, що вдосконалювалась художня

форма. Виникає новела. З'являються нові сюжети у польському романі. Ширшим став виднокрug польської літератури в цілому.

Однак уже в раннього виробництва були певні негативні риси. Обмеженість у розумінні суті соціальних антагонізмів знайшла відбиток у народницьких теоріях і в народницькій літературній практиці. Леся Українка розуміла еклектичний характер народницьких програм і бачила нечіткість політичних ідеалів народників.

Звернувшись до безпосереднього зображення народного життя, народники не мали чіткого уявлення про сам народ, про його соціальний склад, про історичне покликання окремих класів. Розпливчастість понять «народ», «народність», «нація», «національність», «націоналізм» та «патріотизм», говорить Леся Українка, постійно зводила польських народників з певного шляху і в теорії, і на практиці [4, VIII, 174].

У статті «Заметки о новейшей польской литературе» Леся Українка відзначає суттєву рису раннього народництва — розгубленість його перед пролетарською масою і відразу до капіталізму. В процесі «еволюції» ця розгубленість посилюється, а ставлення до капіталізму і до буржуазії змінюється. Так, якщо, образ капіталіста в творах багатьох народників — тип безумовно негативний, то вже у польського письменника Севера в романі «Понад сили» він виступає як особа позитивна, такий собі добродій до селян і робітників, який дає їм і їхнім родинам шматок хліба на своєму підприємстві.

Такі трансформації ідеалів народницької літератури Леся Українка вважає симптоматичними, бо вони незаперечно свідчать про перехід на реакційні позиції, на позиції позитивізму.

Леся Українка вважає характерною органічну єдність народницьких ілюзій цієї літератури з націоналістичними забобонами «Народ» цікавить народника як оплст національних традицій. Звідси пристрасть народників до етнографізму, до сентименталізму, що їх Леся Українка вбачає і в польській, і в українській літературах.

Нерозуміння суті соціальних перетворень, пов'язаних з вільною боротьбою пролетаріату, певною мірою обумовило неспроможність письменників народницької орієнтації показати найбільш суттєві явища життя, обмежило їх реалізм.

Не випадково талановитий український письменник Ю. Федькович змальовує селянське життя Буковини у святковому, дещо піднесеному, романтичному тоні. Герої його — переважно представники заможної частини селянства, що страждають здебільшого тільки від кохання або рекрутчини. Більш глибокі соціальні причини не потрапляють у поле зору письменника. До таких висновків приводить Леся Українка читача у статті «Малорусские писатели на Буковине».

Ставлення Лесі Українки до народницьких доктрин на укра-

їському національному ґрунті виявилось в оцінці впливу львівської народницької інтелігенції на розвиток і формування письменницького таланту Ю. Федьковича.

Обмеженість світогляду Федьковича вона пояснює впливом ідей пізнього українського народництва.

«Львовская интеллигенция, — писала вона, — далеко не свободная от бюрократических предрассудков, проникнутая филистерством, ничего не дала Федьковичу, а скорее даже имела дурное влияние на выработку его литературного вкуса» [4, VIII, 71].

Народницькі ідеали Ю. Федьковича були причиною тієї «довольно густой дымки идеализации», котра вкриває картини народного життя, намальовані ним.

Леся Українка робить спробу проаналізувати причини такої ідеалізації народникам селянського життя.

Інтуїтивна відраза до соціальних зрушень, що відбувалися на селі, породжувала спроби затримати процес зубожіння і розшарування селянства. Звідси пошуки сталого в народному житті, інтерес до традиційних форм народного побуту. Цей інтерес до зовнішнього, декоративного в народному житті обумовив енографізм у творах деяких українських письменників і в тому числі у Ю. Федьковича.

Гострі соціальні проблеми народники намагаються розв'язати компромісним шляхом. Гасло польських народників — «Не выпускати землі з рук!» — було дуже важко реалізувати в умовах формування капіталістичних відносин на селі. «Как совместить интересы кредиторов, помещиков и крестьян, об этом народническая литература или умалчивала, или давала очень уклончивые ответы» [4, VIII, 115].

Польські письменники народницького напрямку радять інтелігенції «органічну працю» серед селян. Цей буржуазно-ліберальний принцип «органічної праці» Леся Українка розглядає як свідчення ідейної еволюції народництва, як відхід від демократизму до реакції. Від тероризму народник ішов прямим шляхом до монархізму. Збувалось історичне передбачення Енгельса про те, що народник — учорашній терорист цілком може скінчити тим, що стане монархістом [1, I, 508].

Розгубленість перед одвічними проблемами інтелігенції «Що робити?», «Куди йти?», «З чого почати?» була результатом нечіткості політичних ідеалів народників, помилковості їхніх уявлень про народ як пасивну, інертну масу, нездатну до самостійних громадських акцій. Це позначилось і на творчості народницьких письменників.

Такі уявлення про обмеженість історичних потенцій народу приводили народників до створення химерних планів перебудови суспільства шляхом «органічної праці», шляхом створення колоній тощо. Всі ці заходи мали на меті затримати наступ капіта-

лізму на ідеалізоване народницькою ідеологією селянське життя.

У статті «Новейшая общественная драма» Леся Українка розглядає твір французьких драматургів Донея і Декави «Просіка», порівнюючи його з «Борською колонією» Кароніна. Звертання письменниці до авторитету Кароніна невинуватке. У полеміці з народниками образи його творів часто використовувались більшовиками.

Художник-реаліст Каронін створив красномовні картини селянського життя, показав крах народницьких спорб врятувати російське селянство від наступу капіталізму шляхом організації хліборобських колоній.

Характеристика Лесею Українкою моральних стимулів народницької діяльності серед селян у значній мірі збігається з плехановською. У 1883 р. в статті «Каронін» В. Плеханов писав про «Борську колонію»: «Подібні плани життя (йти в народ, сидати на землю) «трудами рук своїх» не мають на увазі народного блага, а призначаються лише для того, щоб правити для інтелігенції чимось подібним до опіуму, дозволити їм піти від тяжкої дійсності, «забутися і заснути» [3, 536].

За глибоким переконанням Лесі Українки, народники «йдуть у народ» здебільшого не стільки для перетворення життя селян, скільки для відшукування особистої душевної рівноваги, внутрішнього спокою.

Більшість членів Борської колонії приймають рішення «йти в народ» під впливом особистих обставин. Вони у всьому зневірилися, вони стомилися жити у звичному середовищі, а життя тихе, схоже на вмирання, раптом привабляло їх і здалось таким бажаним і близьким.

Майже всі герої «Борської колонії» заклопотані тим, як створити душевний комфорт. Колонія для них — бажаний притулок.

Леся Українка вважає, що народники — «консерваторы, желающие возвратиться вспять к хозяйственному строю и нравственному укладу русского крестьянства», «стремящиеся прежде всего к опрошению и признающие исключительно за земледельческим трудом обновляющие и спасительные качества» [4, VIII, 223, 222].

Суперечність між ідеалами народників і закономірностями історичного розвитку приводить письменників-народників до ідеалізації хліборобської праці, до замилювання селянином як ідеальною фігурою.

Це риси, що характерні для російської народницької літератури. Більш реалістичне відображення селянства Леся Українка відзначає у французьких авторів Донея і Декави.

Розпад Борської колонії Леся Українка вважає цілком логічним завершенням утопічної спроби затримати історичний рух суспільства, поліпшити становище селян, не змінюючи основ тогочасного ладу. Письменниця поділяє думку одного з персонажів

«Просіки» про те, що перш ніж бити цвях у трухляву дошку, треба змінити саму дошку.

Своєрідно полемізує Леся Українка з народниками і з деяких інших питань. Народницькі уявлення про народ як інертну масу впливали на вироблення самих принципів художнього відображення героя-інтелігента. В українській літературі це здебільшого просвітянин, якого можна розглядати як центральну фігуру твору, що організує матеріал і рухає дію. (У багатьох листах Л. Українка висловила своє ставлення до творчості письменника Б. Грінченка, герої якого, як Демид Гайденко, йдуть на село, разом з селянами сіють хліб, вчать їх грамоти, «щоб вміли євангеліє читати», просвіщають селян у повній згоді з попом).

На початку ХХ ст. чільне місце в творчості Лесі Українки займає шукання нових принципів змалювання героя з народу.

Новий художній метод, що пізніше стане методом соціалістичного реалізму, утверджував роль маси, колективу і кожної особи остільки, оскільки її діяльність і вчинки збігаються з інтересами колективу. Пошуки нових шляхів у мистецтві, нового методу об'єктивно заперечували принципи художнього зображення особи і маси в народницькій літературі.

Ставлення Лесі Українки до практики народників і до народницької художньої літератури сформувалось під впливом марксизму і зокрема марксистської літератури, спрямованої проти ліберального народництва.

Вплив цей спричинився до того, що в оцінці конкретних явищ народницької літератури Леся Українка стояла значно вище від сучасної їй буржуазної критики і наближалась до марксизму.

Досить порівняти оцінку народницької практики і драматичної колізії «Просіки» Лесею Українкою і буржуазним критиком «Вестника Европы» З. Венгеровою.

Для Лесі Українки загибель колонії є закономірним наслідком утопічної спроби розв'язати суперечності буржуазного суспільства на ґрунті буржуазних відносин.

З. Венгерова робить аналіз лише в психологічному плані. Її не цікавлять суспільні причини загибелі колонії. Вона вважає, що особисті вади колоністів — ось головна причина їхніх поразок. Коли б вони були розумнішими, працьовитішими, енергійнішими людьми, колонія могла б існувати.

Українська ліберально-буржуазна критика відгукнулася на статтю Лесі Українки «Малорусские писатели на Буковине». У ліберальному органі «Буковина» (1900 р., №№ 44—46) з'явилася стаття А. Крушельницького, котрий прагнув довести, що на українському ґрунті не було літератури народницького напрямку і не було тенденції ідеалізувати «народ». (Зокрема А. Крушельницький запитував: «Варто би знати, в якій то «народовській літературі» знайшла Л. Українка той ідеалізований народ, про який вона говорить»).

Критика Л. Українкою народницької літератури мала велике громадське і політичне значення. Вона показала, що в 90-і роки XIX ст. народництво стало ідеологією заможної частини селянства, а народницька література, незалежно від суб'єктивних настанов її творців, відступала від історичної правди, орієнтувала інтелігенцію на «каганцювання», «органічну працю», стримувала розв'язання основних суперечностей тогочасного суспільства.

Леся Українка допомогла сучасникам зрозуміти, що від спонтанного, емпіричного співчуття народів письменники народницького напрямку не змогли піднятися до розуміння суті тих історичних перетворень, що в той же час відбувались на Україні і в Росії. Тільки пролетарська література покаже народ як силу, спроможну перетворити світ відповідно до своїх політичних ідеалів.

Краткое содержание

В статье показана полемика Леси Украинки с народническими программами в украинской и польской художественной литературе, значение этой полемики для распространения марксизма на Украине и становления в литературе нового художественного метода.

ЛІТЕРАТУРА

1. К. Маркс и Ф. Энгельс. Об искусстве. В двух томах, М., 1967.
2. В. І. Ленін. Твори, К., 1948.
3. В. Плеханов. Литература и искусство. М., 1938.
4. Леся Українка. Твори в 10-ти томах. К., 1965.
5. «Буковина», 1900, № 44—46.

З М І С Т

Ю. К. Савельєв. Деякі проблеми діалектичного матеріалізму в праці	
В. І. Леніна «Матеріалізм і емпіріокритицизм»	3
В. І. Даниленко. Принцип іманентної критики в історії філософії . . .	12
М. О. Булатов. Марксова критика гегелівської теорії протиріччя . . .	21
В. І. Колодяжний. Питання наукового методу в працях О. І. Герцена . .	30
О. С. Полтавцев. Л. М. Толстой про суть мистецтва	44
Т. Абжанов. Д. І. Писарєв і позитивізм	52
С. М. Возняк. «Маніфест Комуністичної партії» К. Маркса і Ф. Ен-	
гельса в оцінці та творчості І. Франка	63
В. С. Дмитриченко. Українські соціалісти 70—80-х рр. ХІХ ст. про	
С. М. Жданов. М. О. Морозов — один з перших послідовників і про-	
пагандистів марксизму в Росії 70—80-х рр. ХІХ ст.	78
А. К. Бичко. Криза античного світогляду та ірраціоналізм	86
О. П. Павленко. Міф, народна творчість, філософія	95
М. З. Юшманов. Ленінський етап у філософії на Україні	102
Р. С. Балакірева. Леся Українка і літературне народництво	115

Редактор М. Козиренко, В. Є. Загоруйко

Художній редактор В. Д. Лелека

Технічний редактор Н. Н. Кулик

Коректор О. О. Головка.

Здано до набору 5.VI.1969 р. БФ 14032.
Зам. 5910. Вид. № 785. Тираж 500.
Формат паперу 60×90¹/₁₆. Фіз. друк. аркушів 7,75.
Умовн. друк. аркушів 7,75. Обл.-видавн. аркушів 8,44. Паперових аркушів 3,875. Підписано до друку 21.XI.1969 р. Папір друкарський № 3. Ціна 61 коп.

Видавництво Київського університету.

Героїв революції, 4.

Т. П.—1969, поз. 91.

Миколаївська обласна друкарня ім. В. І. Леніна,
Державного комітету по пресі
при Раді Міністрів УРСР
Миколаїв, вул. Паризької комуни, 3.

Ціна 61 коп.

ВИДАВНИЦТВО
КИЇВСЬКОГО
УНІВЕРСИТЕТУ