

ПРОБЛЕМИ ФІЛОСОФІЇ

ВИПУСК 21

ПРОБЛЕМИ ФІЛОСОФІЇ

МІЖВІДОМЧИЙ
НАУКОВИЙ
ЗБІРНИК

ВИПУСК 21

ВИДАВНИЦТВО КИЇВСЬКОГО УНІВЕРСИТЕТУ

1971

У випуску вміщено статті з питань критики сучасної буржуазної філософії, боротьби за матеріалізм у вітчизняній філософії. Друкуються матеріали, присвячені 200-річчю з дня народження Гегеля.

Збірник розрахований на викладачів філософії, студентів, аспірантів та всіх тих, хто цікавиться питаннями філософії.

Редакційна колегія: член-кореспондент АН УРСР *Д. Х. Острянин* (відпов. редактор), канд. філософ. наук *І. В. Бичко*, канд. філософ. наук *Ю. О. Богданов*, канд. філософ. наук *Ю. Ф. Бухалов*, доктор філософ. наук *В. І. Войтко*, канд. філософ. наук *І. Є. Гвоздик* (відпов. секретар), доктор істор. наук *Д. М. Гринішин*, канд. філософ. наук *Г. Г. Ємельяненко*, канд. філософ. наук *І. М. Карнаухов*, канд. філософ. наук *А. І. Клевцов* (заст. відпов. редактора), канд. філософ. наук *М. Г. Козубенко*, канд. філософ. наук *І. Ф. Надольний*, доктор філософ. наук *М. М. Олексюк*, канд. філософ. наук *О. П. Павелко*, доктор філософ. наук *М. П. Редько*, канд. філософ. наук *М. В. Смирнов*, канд. філософ. наук *І. І. Чорний*, член-кореспондент АН УРСР *В. І. Шинкарук*.

ЛЕНІНСЬКИЙ АНАЛІЗ РЕАКЦІЙНОЇ СУТІ ОПОРТУНІЗМУ ТА ЙОГО ЗНАЧЕННЯ ДЛЯ СУЧАСНОСТІ

На основі глибокого і всебічного аналізу капіталістичного ладу К. Маркс і Ф. Енгельс відкрили об'єктивні закони суспільного розвитку, показали властиві капіталізму суперечності, неминучість його революційного знищення і переходу до соціалізму і комунізму.

У нову епоху, епоху імперіалізму, спираючись на вчення К. Маркса і Ф. Енгельса, відстоюючи в боротьбі проти опортуністів його революційну суть, В. І. Ленін збагатив теорію соціалістичної держави, диктатури пролетаріату, соціалістичної демократії новими положеннями.

Відкриття В. І. Леніним закономірностей світового революційного процесу, обумовлених особливостями розвитку капіталізму на його вищій стадії, дає можливість з дійсно наукових позицій пояснити найбільш важливі явища сучасності, в тому числі й явища, пов'язані з утворенням державно-монополістичного капіталізму, показати неспроможність теорій про «демократичний соціалізм», «гуманний соціалізм» та інших моделей демократії, що прагнуть нав'язати країнам соціалізму ідеологи антикомунізму.

Глибоке вивчення ленінської філософської спадщини з проблем боротьби з правим і «лівим» опортунізмом, ленінського аналізу класових коренів опортунізму набуває особливого методологічного значення в сучасних умовах боротьби всіх прогресивних сил проти імперіалізму, його ідеології, агресивної політики.

Ленінська методологія критики опортунізму озброює марксистсько-ленінську філософію і всі суспільні науки вмінням правильно показувати теоретичну і методологічну неспроможність, антисоціалістичну реакційну суть сучасних буржуазних і опортуністичних перекирвань марксистсько-ленінського вчення про соціалістичну державу, диктатуру пролетаріату, соціалістичну демократію.

Особлива небезпека опортуністичних вилазок проти марксизму полягає в тому, що починаються вони з гучних фраз про вірність марксизму.

Як відзначав В. І. Ленін у статті «Історична доля вчення Карла Маркса», «діалектика історії така, що теоретична перемога марксизму змушує ворогів його *переодягатися* марксистами. Внутрішньо-згнилий лібералізм пробує оживити себе у вигляді соціалістичного *опортунізму*» [3, 522—523].

У таких працях, як «Марксизм і ревізіонізм», «Імперіалізм, як найвища стадія капіталізму», «Про завдання пролетаріату в даній революції», «Держава і революція», «Пролетарська революція і ренегат Каутський», «Дитяча хвороба «лівизни» в комунізмі», у промовах на I конгресі Комуністичного Інтернаціоналу В. І. Ленін розкриває соціально-економічні та класові причини виникнення антимарксистських, антинаукових поглядів у робітничому русі, аналізує і піддає гострій критиці опортуністичні концепції «абсолютної», «чистої», «надкласової» демократії, з ідеями яких виступили К. Каутський, Вандервельде та інші ренегати II Інтернаціоналу.

В. І. Ленін вказує на необхідність вивчення насамперед економічних причин виникнення опортунізму. «Не зрозумівши економічних коренів цього явища, не оцінивши його політичного і суспільного значення, не можна зробити ні кроку в справі розв'язання практичних завдань комуністичного руху і грядущої соціальної революції» [7, 178].

У праці «Імперіалізм, як найвища стадія капіталізму» Володимир Ілліч довів, що економічна основа міжнародного опортунізму «саме в паразитизмі і загниванні капіталізму, які властиві його найвищій історичній стадії, тобто імперіалізму» [7, 177].

Неодноразово вказує В. І. Ленін і на необхідність з'ясування класових коренів опортунізму: «Неминучість ревізіонізму обумовлюється його класовими коренями в сучасному суспільстві. Ревізіонізм є інтернаціональне явище» [2, 23].

За словами Леніна, соціальним носієм реформізму, опортунізму і націоналізму серед робітничого руху є певний прошарок робітників — робітнича аристократія і дрібна буржуазія, яка пов'язана з деякими прошарками пролетаріату безліччю зв'язків. У праці «Соціалізм і війна» Ленін доводить, що «економічна основа опортунізму і соціал-шовінізму одна й та сама: інтереси мізерної верстви привілейованих робітників і дрібної буржуазії, які відстоюють своє привілейоване становище, своє «право» на крихти зисків, одержаних «їх» національною буржуазією від грабежу чужих націй, від вигід її великодержавного становища і т. д.» [6, 271].

Досліджуючи економічну природу робітничої аристократії, В. І. Ленін приходить до висновку, що з гігантських прибутків, що капіталісти одержують від експлуатації робітників «своєї»

країни і «чужих» країн, *«можна підкупати робітничих вождів і верхній прошарок робітничої аристократії»* [7, 177].

Поряд із встановленням економічних коренів опортунізму В. І. Ленін підкреслював необхідність оцінки політичного і суспільного значення цього явища. Він писав: *«Ця верства обуржуазнених робітників або «робітничої аристократії», цілком міщанських щодо способу життя, щодо розмірів заробітків, щодо всього свого світогляду, є головна опора II Інтернаціоналу, а в наші дні головна соціальна (не військова) опора буржуазії. Бо це справжні агенти буржуазії в робітничому русі, робітничі прикажчики класу капіталістів., справжні провідники реформізму і шовінізму»* [7, 177].

У своїх працях Володимир Ілліч гранично чітко показує протилежність практичних і політичних завдань марксизму й опортунізму. «Виховуючи робітничу партію, марксизм виховує авангард пролетаріату, здатний взяти владу і *вести весь народ* до соціалізму, спрямовувати і організовувати новий лад, бути учителем, керівником, вождем всіх трудящих і експлуатованих у справі влаштування свого суспільного життя без буржуазії і проти буржуазії. Навпаки, пануючий нині опортунізм виховує з робітничої партії відірваних від маси представників краще оплачуваних робітників, які «влаштовуються» зносно при капіталізмі, які продають за сочевичну юшку своє право первородства, тобто відмовляються від ролі революційних вождів народу проти буржуазії» [8, 365].

У статті «Марксизм і ревізіонізм» В. І. Ленін розкрив суть опортуністичної політики, що є повним розривом з революційними принципами марксизму, відмовою від боротьби за соціалізм. «Від нагоди до нагоди визначати свою поведінку, пристосовуватися до подій дня, до поворотів політичних дрібниць, забувати корінні інтереси пролетаріату і основні риси всього капіталістичного ладу, всієї капіталістичної еволюції, жертвувати цими корінними інтересами заради дійсних або гаданих вигід хвилини,— така є ревізіоністська політика. І з самої суті цієї політики випливає з очевидністю, що вона може набирати безконечно різноманітних форм і що кожне скільки-небудь «нове» питання, скільки-небудь несподіваний і непередбачений поворот подій... неминуче будуть викликати завжди ті чи інші різновидності ревізіонізму» [2, 23].

Ленінське дослідження причин правого опортунізму, соціальна і політична характеристика його не втратили свого актуального значення і на сучасному етапі боротьби проти правого опортунізму й ревізіонізму.

Однією з характерних рис сучасного правого ревізіонізму і опортунізму є, зокрема, паразитування на досягненнях сучасної науково-технічної революції та перекручення її соціальних наслідків з метою апологетики капіталізму.

У сучасних умовах особливе значення має попередження В. І. Леніна про те, що «буржуазні впливи на робітників ніколи і ніде в світі не полягали тільки в ідейних впливах. Коли ідейний вплив буржуазії на робітників падає, підривається, слабшає, буржуазія *скрізь і завжди* вдавалася і буде вдаватися до найодчайдушнішої брехні і наклепу» [5, 446].

Намагаючись ідейно роззброїти робітничий клас, нехтуючи гострими антагоністичними суперечностями, властивими капіталізму, сучасні праві опортуністи запевняють, що розвиток капіталістичної системи немовби сьогодні йде зовсім не так, як передбачав К. Маркс, що вона докорінно змінилась, внаслідок чого сучасне буржуазне суспільство не є експлуаторським, а являє собою «післякапіталістичне суспільство», «суспільство загального благоденства». Це сталося, на думку правих ревізіоністів і опортуністів, у результаті розвитку державного капіталізму і підвищення ролі буржуазної держави в економічному житті капіталістичних країн. Такої точки зору додержується один із авторів правоопортуністичної програми австрійських соціалістів Б. Каутський та інші опортуністичні діячі сучасного «жовтого інтернаціоналу».

Але якщо Каутський відверто заявляє, що марксизм-ленінізм застарів, то праворевізіоністські елементи в Югославії і Чехословаччині, навпаки, на словах прагнуть прикрити свою безпринципну націоналістичну позицію прапором марксизму-ленінізму. Під прикриттям марксизму-ленінізму проводять зрадницьку діяльність і «ліві» опортуністи, зокрема, маоїсти.

Опортунізм у робітничому русі найбільш різко проявляється, як правило, в переломні моменти історії, в умовах загострення класової боротьби в даній країні і на міжнародній арені. У статті «Нові часи, старі помилки в новому вигляді» В. І. Ленін зазначав: «Кожний своєрідний поворот історії викликає деякі зміни у формі дрібнобуржуазних хитань, що завжди мають місце поруч з пролетаріатом, завжди проникають в тій чи іншій мірі в середовище пролетаріату.

Дрібнобуржуазний реформізм, тобто прикрите добренькими демократичними і «соціал»-демократичними фразами і безсилим побажаннями лакейство перед буржуазією, і дрібнобуржуазний революціонізм, грізний, надутий, чванливий на словах, пустишка роздробленості, розпорошеності, безголовості на ділі — такі два «потoki» цих хитань. Вони неминучі, поки не усунуто найглибше коріння капіталізму» [10, 1].

Головним об'єктом фальсифікації правих опортуністів є проблеми соціалістичної демократії, диктатури пролетаріату, соціалістичної держави, які знаходяться в центрі всієї ідеологічної боротьби.

Атакуючи соціалістичну політичну систему, політику комуністичних партій, ідеологи правого опортунізму всіх відтінків

прагнуть насамперед підірвати і дискредитувати теоретичну основу соціалістичної демократії — марксистсько-ленінське вчення, протиставити ленінізм марксизму, зобразити ленінізм вузьконаціональним явищем, принизити міжнародне значення досвіду КІРС. З цією метою вони використовують націоналістичні гасла. Здіймаючи наскрізь фальшивий пропагандистський галас навколо так званої «демократизації» і «лібералізації» соціалізму, вони прагнуть очорнити саму ідею наукового соціалізму і перш за все його політичний лад, його демократію.

Прикладом може бути зрадницька діяльність угорських опортуністів у 1956 р., чехословацьких — у 1968 р., виступи опортуністів у Югославії та в деяких інших країнах.

На робітничий клас впливає не тільки велика і середня буржуазія, інтелігенція, але й дрібна буржуазія, селянство. Вплив цих соціальних верств особливо сильний у країнах, що мають значні пережитки феодалізму.

Селянство бореться з залишками феодалізму і його лозунги в цій боротьбі революційні. Проте дрібний власник має суперечливу психологію. З одного боку, умови капіталістичної експлуатації перетворюють його в резерв армії робітників, а з другою — він мріє стати великим власником.

В. І. Ленін у праці «Дитяча хвороба «лівизни» в комунізмі» писав, що «дрібний власник, дрібний хазяйчик (соціальний тип, який у багатьох європейських країнах має дуже широке, масове представництво), зазнаючи при капіталізмі постійно гноблення і дуже часто неймовірно різкого і швидкого погіршення життя і розорення, легко переходить до крайньої революційності, але не здатний проявити витримку, організованість, дисципліну, стійкість. «Оскаженілий» від страхіть капіталізму дрібний буржуа, це — соціальне явище, властиве, як і анархізм, всім капіталістичним країнам. Нестійкість такої революційності, безплідність її, властивість швидко перетворюватися в покірність, апатію, фантастику, навіть в «шалене» захоплення тією або іншою буржуазною «модною» течією, — все це загальновідоме. Але теоретичне, абстрактне, визнання цих істин аж ніяк ще не звільняє революційні партії від старих помилок, які виступають завжди з несподіваного приводу, в трошки новій формі, в небаченому раніш убранні або оточенні, в оригінальній — більш або менш оригінальній — обстановці.

Анархізм нерідко бував свого роду карою за опортуністичні гріхи робітничого руху. Обидві виродливості взаємно поповнювали одна одну» [9, 14—15].

Ленінська характеристика псевдореволюційності дрібної буржуазії є в повному узгодженні з марксовою характеристикою цього класу. У праці «Вісімнадцяте брюмера Луї Бонапарта» К. Маркс зробив важливий висновок про політичний характер дрібної буржуазії: «Революційні погрози дрібних буржуа та їх

демократичних представників — це не більш як спроба залякати противника. Оглушлива увертюра, що провіщала боротьбу, перетворюється в неспівне бурчання, як тільки діло доходить до самої боротьби; актори перестають дивитися на себе серйозно, і дія завмирає, спадає, як надутий повітрям пузир, який прокололи голкою» [1, 141].

Небезпека лівої фрази існує і в даний час. Вона спроможна на деякий час захопити ідейно не загартовані верстви робітничого класу трудящих, особливо тих країн, де робітничий клас молодий або нечисленний, не має великих революційних традицій, має значні зв'язки з непролетарським середовищем.

Прикладом може бути політичний курс маоїстської кліки в Китаї, який концентрує в собі найгірші риси дрібнобуржуазного «революціонізму», войовничого великодержавного шовінізму, антисоветизму і політичного авантюризму.

Генеральний секретар Комуністичної партії Канади У. Каштан охарактеризував маоїзм як перевертання ленінізму, як вираз дрібнобуржуазного націоналізму, як опортунізм, замаскований «лівою» фразою, що є запереченням пролетарського інтернаціоналізму, формою злобного антисоветизму, націленого проти соціалізму.

Правий і «лівий» опортунізм, незважаючи на їх видиму протилежність, взаємно живлять один одного. Вони єдині в тому, що об'єктивно ворожі робітничому класові, мають спільний корінь — дрібнобуржуазний вплив на робітничий клас, прагнуть до спільної мети — розколу єдності робітничого класу.

Глибока ленінська характеристика сучасного опортунізму і ревізіонізму дана у виступі Генерального секретаря ЦК КПРС Л. І. Брежнєва на міжнародній нараді комуністичних і робітничих партій 1969 р. у Москві: «Ревізіонізм у теорії прокладає шлях опортуністичній практиці, яка завдає прямої шкоди антиімперіалістичній боротьбі. Адже ревізіонізм — це відступ від пролетарських класових позицій, це підміна марксизму-ленінізму різного роду буржуазними і дрібнобуржуазними концепціями старого і модерністського типу» [11, 25].

Якщо правий опортунізм означає догідництво з соціал-демократизмом у політиці та ідеології, сповзання на ліквідаторські позиції, заперечення керівної ролі марксистсько-ленінської партії, що може привести до здачі завойованих соціалізмом позицій, до капітуляції перед антисоціалістичними силами, то «ліві» опортуністи штовхають маси на авантюристичні дії, а партію — на сектантський шлях, що паралізує її здатність згуртовувати борців проти імперіалізму, прикриваючись при цьому ультрареволюційними фразами.

Відрізняючись один від одного, опортунізм веде до однаково шкідливих наслідків: ослаблення боєздатності комуністичних

партій, підриву революційних позицій робітничого класу і єдності антиімперіалістичних сил.

«Об'єднуючою ознакою «лівого» і правого опортунізму,— говорив Л. І. Брежнев,— нерідко є поступки націоналізмові, а іноді й прямий перехід на націоналістичні позиції». На ідейно-політичну спорідненість, зв'язок, навіть тотожність опортунізму і націоналізму неодноразово вказував В. І. Ленін, зокрема у статті «Під чужим прапором» [6, 126].

Надзвичайно важливою в сучасних умовах виступає лєнінська настанова про те, що не можна по-справжньому боротись проти імперіалізму, не ведучи послідовної і принципової боротьби проти ворогів соціалізму, проти опортуністів усіх відтінків. «Найбільш небезпечні... люди, які не бажають зрозуміти, що боротьба з імперіалізмом, коли вона не зв'язана нерозривно з боротьбою проти опортунізму, є пуста і брехлива фраза» [7, 279].

При цьому необхідно враховувати і лєнінське застереження про те, що «в політиці не так важливо, *хто* відстоює безпосередньо певні погляди. Важливо те, *кому* вигідні ці погляди, ці пропозиції, ці заходи» [4, 32].

Вимога В. І. Ленінін класового підходу при оцінці суспільних явищ має важливе методологічне значення для боротьби проти сучасного правого і «лівого» опортунізму. Лєнінська критика правого і «лівого» опортунізму, викриття В. І. Ленінін коренів цих течій у робітничому русі є гострою ідейною зброєю проти сучасного опортунізму і ревізіонізму.

Краткое содержание

В статье на основе изучения ленинских работ, монографической литературы и других источников автор уделяет внимание анализу экономических и социальных источников оппортунизма и показывает значение ленинской критики оппортунизма для борьбы против ревизионизма и догматизма в современных условиях.

ЛІТЕРАТУРА

1. К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 8.
2. В. І. Ленін. Твори, т. 15.
3. В. І. Ленін. Твори, т. 18.
4. В. І. Ленін. Твори, т. 19.
5. В. І. Ленін. Твори, т. 20.
6. В. І. Ленін. Твори, т. 21.
7. В. І. Ленін. Твори, т. 22.
8. В. І. Ленін. Твори, т. 25.
9. В. І. Ленін. Твори, т. 31.
10. В. І. Ленін. Твори, т. 33.
11. Л. І. Брежнев. За зміцнення згуртованості комуністів, за нове піднесення антиімперіалістичної боротьби. К., 1969.
12. Международное Советание коммунистических и рабочих партий. Документы и материалы. Москва, 5—15 июня 1969 г. М., 1969.

К. МАРКС ПРО СПОГЛЯДАЛЬНІСТЬ ФІЛОСОФІЇ

Серед творів молодого Маркса, яким дослідники виникнення філософії діалектичного матеріалізму приділяють сьогодні велику увагу, перше місце, безумовно, належить «Економічно-філософським рукописам 1844 року». Їх вивчення дає можливість побачити в новому ракурсі деякі пізніші праці Маркса й Енгельса.

Пошук, який ведуть дослідники творів раннього марксизму, має значення не тільки для історико-філософської науки. За його допомогою більш повно розкривається зміст деяких понять, що склались у марксизмі в 1845—1846 рр. і відіграють значну роль і сьогодні. Одним з них є «споглядальність». Ключ до його змісту дає вивчення зв'язків між проблематикою марксових рукописів 1844 р. і «Тез про Фейербаха».

Поняття «споглядальність» широко використовується в нашій учбовій і спеціальній літературі, однак відповіді про сутність цього поняття — різні. Так, в одному із словників «споглядальність» визначається як «відрив пізнання, теоретичної діяльності від практичного перетворення природи і суспільства» [5, 269—270]. Редактори словника розуміють під «споглядальністю» відрив теорії від практики, тобто кабінетний характер наукової праці. Цей недолік має, на їхню думку, відношення не стільки до змісту філософської теорії, скільки до характеру її зв'язку з масами та їх життєвими інтересами. Інший сенс надають цьому поняттю М. М. Розенталь та П. Ф. Юдін у «Філософському словнику». По-перше, вони цілком відносять «споглядальність» до обмеженості, що властива лише філософській теорії; по-друге, сферою прояву цього недоліку є лише гносеологія [7, 326]. Нарешті, третя концепція, викладена в учбовому посібнику «Марксистсько-ленінська філософія» [6], полягає в тому, що «споглядальність» розглядається як теоретична обмеженість, яка проявляється в усіх галузях домарксистської матеріалістичної філософії. Її зміст — це «нерозуміння ролі і значення практичної діяльності людини» [6, 46].

Ці різноманітні тлумачення не випадкові, вони мають певні причини. Одна з них полягає в тому, що поняття «споглядальність» вживалось Марксом лише в одному творі — «Тези про Фейербаха», тому дослідник змісту цього поняття зустрічається з цілком специфічними труднощами. Справа в тому, що уривчастий характер «Тез», їх афористичність дають можливість порізного розуміти проблеми. Крім того, в своїх пізніших творах засновники марксизму неодноразово повертались до питання про обмеженість старого матеріалізму, вони продовжували критику, початок якої був покладений «Тезами». Маркс і Енгельс виробили нові поняття, з допомогою яких висвітлювались різні аспекти цієї обмеженості: метафізичність, ідеалістичний погляд на суспільство. Недоліки ж домарксистського матеріалізму в галузі теорії пізнання не були узагальнені якимсь новим поняттям. Здавалося, що не було потреби у виробі такого поняття тому, що воно існує ще з 1845 р. Більшість дослідників була в цьому переконана ще й тому, що перші дві тези в праці Маркса присвячені критиці обмеженості Фейербаха в гносеології. Саме в них вперше зустрічається звинувачення старого матеріалізму в споглядальності.

Шлях до подолання згаданих труднощів і протиріч у визначенні змісту поняття «споглядальність» є, на наш погляд, лише один — вивчення його генезису, що дозволить простежити історію, а разом з тим і логіку формування його змісту. Дослідження повинне починатись з «предісторії» поняття, яку потрібно шукати не в «Тезах», а в творах Маркса 1844 року.

Першим кроком на цьому шляху може стати вивчення марксового аналізу так званого «вторинного відчуження» в рукописах 1844 р. Маркс вважав похідним від відчуження праці відчуження в «особливих видах виробництва» [1, 589]. З цих позицій він розглядав і зміст попередньої філософії: «Філософія є не що інше, — говорить в «Економічно-філософських рукописах 1844 р.», — як інша форма, інший спосіб існування відчуження людської сутності» [1, 623].

Вторинне відчуження вважалось Марксом однобічним і спотвореним відображенням первинного. Якщо відчуження перевертає сенс суспільного буття — творчу самодіяльну працю, яка становить родову сутність людства, то це повинне знайти своє відображення і в філософії. У відчуженому суспільстві «людина розглядає свою власну волю, свою діяльність, свої відносини до інших як силу, незалежну від неї і від них» [2, 115]. Філософія цього суспільства, за Марксом, виключає матеріальну діяльність і матеріальні відносини з кола проблем, що вона вивчає. У крайньому випадку, як це було в філософії Гегеля, існування матеріальності береться до уваги, але її справжнім суб'єктом вважається абсолютний дух. Тому людська діяльність була цим світоглядом і зведена до пізнання, а можливість впливу

людства на свої власні відносини обмежувалась сферою ідеологічних відносин.

У рукописах 1844 р. Маркс піддав всебічній критиці саме цю сторону філософії Гегеля. Він писав, що автор «феноменології духу», який розглядає діяльність лише як духовний розвиток, знищення відчуження розуміє тільки як його усвідомлення. Таке «зняття» відчуження є в дійсності його апологією і примиренням з ним: «зняття відчуження стає ствердженням відчуження» [1, 637].

Виключення практичної діяльності з суттєвих сил людини було властиве, як це доведено в «Святому сімействі» та інших працях Маркса і Енгельса, ідеалізму. Так, Бауер ототожнював практичну діяльність з теоретичною критикою і «всі зовнішні, чуттєві бої» перетворював «в бої чистих ідей» [3, 87].

Таким чином, у 1844 р. Маркс прийшов до висновку, що завдяки відчуженню ідеалістична філософія відображає суспільне життя однобічно і перевернуто. Вона розглядає людство як мисляче, але не діюче. Тому ідеалізм був неспроможним створити дійову теорію зміни суспільних відносин. Це ствердження було першим кроком до вироблення цілісної концепції споглядальності старої філософії.

Проте в той час цей недолік Маркс відносив лише до ідеалістичного світогляду. В матеріалізмі він, навпаки, бачив теоретичний базис соціалізму. Особливо великого значення ним надавалось поглядам Фейербаха. Як здавалось у той час Марксу, послідовне проведення цих поглядів давало філософії теоретичні аргументи, з допомогою яких можна було обґрунтувати неминучість перемоги комунізму. У вченні Фейербаха його приваблювали, в першу чергу, два моменти. По-перше, те, що автор «Філософії майбутнього» всіляко підкреслював матеріальність людської істоти, її чуттєву природу; по-друге, це теза Фейербаха про універсальність людини. Остання розглядалась Фейербахом не тільки як активна, мисляча, але і як пасивна, відчуваюча. В людині він бачив і суб'єкт і об'єкт суспільного розвитку. В цих думках великого матеріаліста Маркс шукав теоретичне знаряддя боротьби з однобічним абстрактним підходом до сутності людини, який робив філософію безпорадною при розв'язанні питання знищення відчуження й експлуатації.

Було б неправильним ставити знак рівності між поглядами Маркса і Фейербаха на сутність людини в 1844 р. Вже в «Економічно-філософських рукописах» Маркс стояв у цьому питанні значно вище Фейербаха. Проте він себе вважав послідовником першого критика ідеалізму Гегеля, а свої погляди на сутність людини — дальшим розвитком вчення брукбергського мислителя.

Перші сумніви у можливості фейєрбахівського матеріалізму привести до комуністичних висновків виникли наприкінці 1844 р.

у зв'язку з листом Енгельса до Маркса. В цьому листі Енгельс ділився враженнями про щойно прочитану книгу Штірнера «Єдиний та його власність», де автор піддав критиці поруч з іншими філософами і Фейербаха. Енгельс у своєму листі писав, що Штірнер має рацію, звинувачуючи фейербахівське поняття людини в абстрактності. На жаль, відповідь Маркса на цей лист не збереглася. Не викликає сумніву, що лист Енгельса, вивчення книги Штірнера, дискусія між її автором, Фейербахом і Б. Бауером були поштовхом для критичного перегляду колишньої оцінки філософії Фейербаха. Більш глибокою причиною цього перегляду була необхідність вивчення теоретичних основ «істинного» соціалізму.

Німецький, або «істинний», соціалізм, позиції якого додержувалась більшість колишніх прихильників «філософського комунізму», після сілезького повстання 1844 р. набував все більшого поширення в філістерських верствах Німеччини. Його теоретичний базис становила «релігія кохання» Фейербаха. Необхідність критичної оцінки ядра вчення Фейербаха про сутність людини була викликана об'єктивними потребами відмежування від різних форм непролетарського соціалізму.

Першим наслідком перегляду ставлення до фейербахівського вчення про сутність людини були «Тези про Фейербаха» Маркса, в яких аналіз філософії як вторинного відчуження поширений не лише на ідеалізм, але й на матеріалістичний світогляд. У «Тезах» Маркс звернув увагу на те, що фейербахівський матеріалізм однобічно, і тому неправильно, відображає сутність людини. Якщо ідеалізм абсолютизував процес мислення, то фейербахівський матеріалізм перебільшував роль почуттів. Але і він виключав з чуттєвої діяльності практику. Такий матеріалізм у «Тезах» був названий «споглядальним».

Маркс довів також, що споглядальний матеріалізм у силу того, що матеріальна діяльність ним не розглядається як суцільно людська, неспроможний виробити істинну теорію пізнання, розробити вчення про соціальну революцію. Механізм зміни матеріальних відносин власності залишається за полем зору цього однобічного світогляду. У протилежність споглядальному матеріалізму Маркс і Енгельс називали в «Німецькій ідеології» свої погляди «практичним матеріалізмом» [4, 33]. Таким був другий крок Маркса на шляху вироблення цільної концепції споглядальності. До яких же висновків приходять він?

По-перше, було з'ясоване, що домарксистський матеріалізм виключав практичну діяльність із суттєвих рис людини. Саме це Маркс назвав його споглядальністю. По-друге, споглядальними в «Тезах» названі теорії, а не суспільні функції старого матеріалізму («Матеріалізм, який не розуміє чуттєвість як практичну діяльність») [4, 104]. Маркс зовсім не вважав матеріалістів минулого відірваними від життєвих проблем свого часу. Більше

того, він підкреслював у «Тезах», що Фейербах, незалежно від його волі, є апологетом буржуазних відносин, і однобічна людина, яку аналізує Фейербах, також є продуктом приватновласницького суспільства. Справа зовсім не в кабінетному характері цієї філософії. Маркса цікавило, чи можлива на базі поглядів Фейербаха теорія, що довела б необхідність і неминучість докорінної зміни суспільства? Хоч теорія Фейербаха і була на користь певним соціальним угрупованням і верствам, проте вона не відкривала справжній шлях до якісно нового суспільства. Нарешті, по-третє, споглядальність має свої прояви, як це доведено в «Тезах», в усіх галузях фейербахівської філософії, що пов'язані з вивченням суттєвих властивостей людини, а не лише в гносеології.

Третій крок у вивченні споглядальності, зроблений Марксом, полягав в узагальненні висновків, одержаних при дослідженні недоліків ідеалізму і матеріалізму минулого в розумінні сутності людини. Цьому питанню присвячені перша й остання тези. В першій тезі, наголошуючи на головному недоліку старого матеріалізму — споглядальності, Маркс одночасно нагадує, що й ідеалізм «не знає дійсної чуттєвої діяльності, як такої» [4, 102]. Має сенс зіставлення цієї тези з марксовим аналізом відчуження, що виникає в процесі праці у приватновласницькому суспільстві. В «Нотатках з приводу книги Джемса Мілля» Маркс розкрив ряд моментів відчуження праці. Нагадаємо головні, які він поставив на перше місце: «1) відчуження (Entfremdung) і випадковість праці відносно працюючого суб'єкта; 2) відчуження і випадковість праці відносно її предмета...» [2, 122]. Тут йдеться про те, що процес праці розривається на два компоненти. При цьому перший — творець матеріальних і духовних благ, а другий — створені ним цінності, відчужені від творчої праці, що становить сутність їх зв'язку. Кожний з компонентів існує нібито самостійно, незалежно від іншого і від процесу праці. В першій тезі про Фейербаха тісно пов'язані розгляд розколотого відчуження процесу праці та аналіз відображення цього ж процесу в філософії. Ця теза являє собою немовби продовження роботи над рукописами 1844 р. у певному напрямі — поглиблення вивчення зв'язку між первинним і вторинним відчуженням. Маркс розглядає гегелівський ідеалізм як відображення першого компоненту розірваного, відчуженого ставлення суб'єкта і об'єкта практичної діяльності. Ідеалізм бере активну, діяльну сторону процесу, але ж він відриває діяльність від справжнього суб'єкта — матеріальної істоти — і перетворює її у рух чистої думки. Активність стає лише духовною і відривається від свого джерела — матеріальних потреб. Що ж до старого матеріалізму, то він розглядає «другу природу», створену людством, як незалежну від праці, вічно існуючу, тобто він абсолютизує другий компонент — об'єкт праці, робить його незалежним від людської

праці. Як ідеалізм, так і старий матеріалізм завдяки відчуженню дають однобічне, перекошене зображення процесу специфічної для людства практичної діяльності. Вона виявляється виключеною з процесу як на боці суб'єкта, який монополізував ідеалізм, так і на боці об'єкта, яким займався, головним чином, старий матеріалізм.

Отже, висновок, зроблений у першій тезі,— споглядальність старої філософії є взагалі теоретичне відображення відчуження праці.

В одинадцятій тезі розглянуто властивий усій домарксистській філософії загальний наслідок споглядальності: безсилля в створенні теорії докорінної зміни суспільства. Цей наслідок, як довів Маркс, випливав з того, що матеріальним базисом споглядальної філософії була відчужена праця. Вона й розглядалась як незмінна передумова філософського мислення. Тому питання про знищення відчуження принципово не можна було вирішити в межах споглядальної філософії.

Отже, стаття простежує головні етапи руху на шляху, що привів засновника нової філософії до вироблення вчення про споглядальність. Останнім етапом цього руху було формування поняття «ідеологія», з допомогою якого Маркс і Енгельс узагальнили головні риси відчуженої суспільної свідомості. Розгляд названого етапу виходить, однак, за межі даної теми.

Краткое содержание

В статье делается попытка исследования генезиса понятия «созерцательность» в раннем марксизме, рассмотрена связь понятий «отчужденное сознание» и «созерцательность», которые явились своеобразными ступеньками в формировании взгляда Маркса на ограниченность прежней философии.

ЛІТЕРАТУРА

1. К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений. М., 1956.
2. К. Маркс. Заметки по поводу книги Джемса Милля.— «Вопросы философии», 1966, № 2.
3. К. Маркс и Ф. Энгельс. Твори, т. 2.
4. К. Маркс и Ф. Энгельс. Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрения. М., 1966.
5. Краткий философский словарь. М., 1966.
6. Философский словарь. М., 1968.
7. Марксистско-ленинская философия. Учебное пособие. М., 1969.

ФАЛЬСИФІКАЦІЯ МАРКСИСТСЬКОЇ ДІАЛЕКТИКИ ГЕРБЕРТОМ МАРКУЗЕ

Серед проблем марксистсько-ленінської філософії, що викликають постійний інтерес буржуазних філософів, важливе місце займає проблема матеріалістичної діалектики. Вона, що за словами В. І. Леніна, є «душею марксизму», лежить в основі стрункого наукового світогляду, виробленого К. Марксом і Ф. Енгельсом.

Положення марксизму-ленінізму про неминучість історичної зміни суспільно-економічних формацій, прогресивний характер соціального розвитку виходять з діалектико-матеріалістичного розуміння розвитку як закономірного і висхідного процесу, що виражається в історичній зміні форм.

У післяслові до другого видання «Капіталу» К. Маркс писав: «В своєму раціональному вигляді діалектика викликає у буржуазії та її доктринерів-ідеологів лише злобу і жах, тому що в позитивне розуміння існуючого вона включає в той же час розуміння його заперечення, його неминучої загибелі, кожен здійснену форму вона розглядає в русі, а значить також і з її минулого боку, вона ні перед чим не схиляється і самою суттю своєю критична і революційна» [2, 23].

Ось чому вороги марксизму-ленінізму не тільки проявляють крайню ворожнечу до матеріалістичної діалектики, але й намагаються підірвати довір'я і послабити інтерес до діалектико-матеріалістичної філософії з боку трудящих усього світу.

Характерно, що «праці» різного роду фальсифікаторів марксистської діалектики свідчать не тільки про їх люту ненависть до діалектичного матеріалізму, але й про їх нездатність зрозуміти саму матеріалістичну діалектику, її проблематику, науковий спосіб мислення. Це, звичайно, не випадково: соціальна позиція цих буржуазних вчених визначає їх філософську обмеженість, не дає їм можливості вийти за вузькі рамки метафізичного мислення, робить для них діалектику чимось «містичним» і «незбагненим» [5, 48].

Розгляд тих чи інших взірців «критики» переконливо показує, яку «наукову цінність» являє собою продукція «оновителів» діалектичного та історичного матеріалізму.

Показовою відносно цього є «нова» концепція діалектики Герберта Маркузе — сучасного американського буржуазного філософа і соціолога, який набув за останні роки широкої популярності в західноєвропейських країнах і в США.

За багаторічний період своєї філософської і політичної діяльності Г. Маркузе був послідовником Канта і Гегеля, Шопенгауера і Ніцше, Хайдеггера і Фрейда. Еволюція поглядів Г. Маркузе, безперечно, одне з найбільш різючих явищ буржуазної філософії і соціології кінця 60-х років.

Філософ Г. Маркузе, який пише свої праці ось уже чотири десятиліття, тривалий час привертав до себе значно менше уваги, ніж такі відомі дрібнобуржуазно-ліберальні представники «критичної теорії», як Е. Фромм, Д. Рісмен, Т. Адорно, М. Хоркхаймер і Ю. Хабермас. Однак сьогодні Г. Маркузе більше, ніж будь-який представник сучасної буржуазної філософії, стоїть у центрі духовних зіткнень. Про це, зокрема, свідчить велика кількість літератури, випущеної про Герберта Маркузе на Заході.

Безпосередній вплив ідей Маркузе на деякі прошарки американської і західноєвропейської інтелігенції та ліворадикального студентства пов'язаний з його публікаціями і виступами останніх трьох-чотирьох років. Маркузе належить ряд праць, в яких викладено основний зміст його філософських і соціально-політичних концепцій: «Розум і революція», «Ерос і цивілізація», «Радянський марксизм», «Одномірна людина», «Структура інстинкту і суспільство», «Репресивна терпимість» та інші.

Цікаво відзначити, що буржуазна західна преса, що спочатку писала про Маркузе як про «невідомого американського професора філософії німецького походження», сьогодні всіляко звеличує його, називаючи філософом «нових лівих», незвичайним «революціонером духу», «перетворювачем свідомості» сучасної людини.

Певне місце у соціально-критичній концепції професора філософії Каліфорнійського університету Г. Маркузе належить «перегляду» марксистсько-ленінського вчення про діалектику, створення замість неї нової, «негативної» діалектики. Наступ на марксистську діалектику в теорії і на практиці Г. Маркузе розпочав ще в 30-і роки, коли в берлінському журналі «Die Gesellschaft» були надруковані дві його статті: «До проблеми діалектики» та «Феноменологія історичного матеріалізму». Вказуючи на те, що марксистська діалектика означає перше «наукове відкриття дійсного виміру історії» [6, 27], він (Маркузе) в той же час нарікає на «деградацію» діалектики в подальшому розвитку марксизму після смерті К. Маркса.

Намагаючись інтерпретувати марксистсько-ленінське вчення



про діалектику, Маркузе висуває 7 тез, в яких стверджує, що марксистська діалектика — це, насамперед, форма існування самого існуючого, а вже потім — метод пізнання дійсності. Діалектичним за своїм способом буття є не будь-яке існуюче, а лише таке, що існує історично, тобто способом життя якого є історичність.

Інакше кажучи, діалектичним є людське існування (*Existenz*), існування людини в конкретній історичній ситуації.

Отже, у цих перших працях Г. Маркузе залишає загравання з марксизмом і змикається з екзистенціалізмом, зокрема з фундаментальною онтологією М. Хайдеггера.

У 1932 р. Г. Маркузе написав коментар до щойно опублікованих «Економіко-філософських рукописів 1844 року» К. Маркса, в якому вказував, що поява «Рукописів» є вирішальною подією в дослідженні К. Маркса і ця праця Маркса повинна «поставити дискусію про першоджерело і первісний зміст історичного матеріалізму, всієї теорії наукового соціалізму на новий ґрунт» [8, 8].

У даній праці, як і в двох попередніх, Маркузе побачив у молодого К. Маркса лише матеріал для далеких «фундаментально-онтологічних» аналогій, залишивши поза увагою його діалектико-матеріалістичний світогляд. Г. Маркузе антропологізує історичний матеріалізм Маркса, намагається перетворити його в теорію індивідуалістичного активізму.

Одна з проблем, що намагається розв'язати і «розвинути» Г. Маркузе, виходячи з онтологічних позицій, М. Хайдеггера, є проблема відмінності праці і практики.

У статті «Про філософські основи політико-економічного поняття праці» Г. Маркузе говорить про те, «що праця являє собою специфічну практику людського існування в світі», «головну подію людського існування» [7, 262—263], розуміючи під існуванням не його історично визначену форму, а життя людини як дане. Тому для філософа Маркузе праця і практика — синонімічні поняття.

В його інтерпретації для К. Маркса основним поняттям є не практика, а праця. Вона має нібито онтологічне значення, бо є саме «буттям людського існування і як таке стає всеохоплюючою категорією» [7, 260]. Таким чином, сама категорія «праці» перетворюється Маркузе в «онтологічну категорію», в «самовідношення людини до своєї сутності».

Загальновідомо, що в протилежність усій буржуазній філософській науці, яка зводила людину до персоніфікованих економічних сил, К. Маркс розумів людину як діяльну істоту, принципово не редуковану в напрямку до персоніфікації невиразних соціальних сил. Тому і практика не отожднюється ним з економічною діяльністю, з матеріальним виробництвом [4, 92].

«Марксолог» Г. Маркузе неспроможний осмислити диферен-

ціацію між економічною категорією праці і філософським поняттям практики.

За минулі чверть століття Г. Маркузе став визнаним буржуазним філософом і соціологом, автором відомої на Заході теорії «одномірного суспільства» «пророком» дрібнобуржуазної та ліворадикальної молоді й студентства. Проте його «інтерпретація» марксистсько-ленінської філософії, зокрема критика матеріалістичної діалектики, намагання «поглибити», а насправді ревізувати марксизм, продовжується і в наші дні.

Яскравою ілюстрацією до цього є доповідь під заголовком: «До поняття заперечення в діалектиці», з якою філософ Г. Маркузе виступив у 1966 р. на Міжнародному гегелівському конгресі в Празі. Розглянемо деякі конструктивні положення цієї доповіді.

Г. Маркузе говорить, що важко зрозуміти сучасний капіталізм з допомогою понять марксизму. Оскільки ці поняття дозволяють розуміти як процвітання капіталістичної системи, так і його заперечення, то тим самим вони байдужі до реальності, тобто до природи капіталізму.

На думку Г. Маркузе, джерело цього криється у походженні діалектики К. Маркса з діалектики Гегеля. «Для Маркса, як і для Гегеля, діалектика фіксує не тільки той факт, що заперечення притаманне дійсності, але й є рушійним творчим принципом. Діалектика є діалектикою негативності» [9, XII].

Г. Маркузе авторитетно заявляє, що матеріалістична діалектика до того часу залишатиметься в тенетах ідеалістичного розуму, позитивності, поки вона не зруйнує концепцію прогресу, згідно з якою майбутнє укорінюється в надрах існуючого, поки марксистська діалектика не «радикалізує» поняття переходу до нової історичної формації. На практиці це означає: відмовлення, розрив з минулим і існуючим, якісну диференціацію в напрямку прогресу [13, 186].

«Радикалізації» Маркузе бажає допомогти шляхом розгляду двох центральних понять діалектики: поняття заперечення і поняття цілості (тотальності). Як відзначає Маркузе, Гегель і Маркс виходять з того, що сили заперечення виникають всередині системи, ставлять її під сумнів і скасовують у повільному поступальному русі. При цьому, — каже Маркузе, — ми б мали лише «нову форму самовідтворюваної переваги минулої і уречевленої в технічному апараті праці над живою працею» [13, 187].

Маркузе ставить контрпитання: чи правильно, що сили заперечення обов'язково виникають всередині самої системи? А саме: чи не звучує діалектичний матеріалізм свою власну матеріалістичну базу, коли недостатньо глибоко оцінює вплив громадських інститутів на буття і свідомість людей; коли зменшує роль насильства; коли недооцінює значення насильно об'єднаної науки і техніки в формуванні і визначенні потреб та їх задоволення?

Інакше кажучи, чи не відбувається недооцінка марксистським матеріалізмом сили інтеграції, що діє на більш пізній стадії капіталізму?» [13, 187—188].

Результатом цього, згідно з Маркузе, є спірність тези про те, що негативність іманентна системі. Отже,—говорить він,— треба звільнити політичну практику від цієї схеми «і знов... пов'язати внутрішні фактори з зовнішніми» [13, 188].

Після цього Маркузе переходить до тлумачення категорії тотальності. Мова йде про можливість усунути конкретну цілісність ззовні: «В такому випадку кожна визначена соціальна цілісність сама повинна бути частиною більш великої тотальності, всередині якої вона може зазнавати вплив ззовні» [13, 189].

Ця всеохоплююча тотальність повинна бути історично конкретною, як, наприклад, глобальний капіталізм відносно національних капіталізмів.

З точки зору Г. Маркузе, пояснення механізму взаємовідносин тотальностей вимагає нової концепції діалектики, загальні положення якої він і пропонує. «Зовнішнє,— підкреслює Маркузе,— не слід розуміти механічно в просторовому значенні. Його потрібно розуміти як якісну диференціацію, що переборює протиріччя, які існують всередині антагоністичної частини цілого, наприклад, протиріччя між працею і капіталом, і воно не може бути обмежене цими протиріччями» [13, 189].

Зовнішнє — значить бути якісно ззовні існуючої системи, не розвиватись у ній. Воно включає також якісну диференціацію відносно виникнення і задоволення нових потреб, затамованих в антагоністичному суспільстві. Г. Маркузе так зображує їх: «солідарність замість конкурентної боротьби; чутливість замість репресій — зникнення жорстокості, вульгарності та її мови; мир як тривалий стан» [13, 190]. У міру того, як пізній капіталізм інтегрує своє заперечення, повинна зростати сила заперечення поза цією тотальністю. «Сила заперечення... в даний момент не сконцентрована в жодному класі. Нині вона являє собою хаотичну, анархістську опозицію, політичну і моральну, раціональну й інстинктивну відмову брати участь у офіційному житті; огиду до будь-якого процвітання, прагнення до протесту» [13, 109].

Це — слабка, неорганізована опозиція, до такого висновку приходить Г. Маркузе, однак вона меншою мірою знаходиться в непримиреному протиріччі до всього існуючого.

У чому ж полягає суть «нової» концепції діалектики Маркузе? Насамперед, вона являє собою хибну інтерпретацію діалектики Гегеля і тим більш Маркса. Неправильно, що для Маркса в межах даної тотальності, тобто капіталістичного суспільного ладу, процвітання і криза, клас капіталістів і робітничий клас — це рівноправні полюси, що так само байдуже протистоять один одному, як у класичній механіці дія і протидія.

Ще в «Святому сімействі» К. Маркс писав, що всередині ка-

піталізму обидва полюси, буржуазія і пролетаріат, мають неонад-накове значення, не урівноважені: «В межах всього антагонізму приватний власник являє собою консервативну сторону, пролетар — *руйнівну*. Від першого йде дія, спрямована на збереження антагонізму, від другого — дія, спрямована на його знищення» [1, 38]. К. Марксу належать справедливі слова про те, що жодна труба не димить без робітників, тобто клас капіталістів не може жити без робітничого класу, в той час як робітничий клас цілком добре може жити і виробляти без капіталістів.

Таким чином, лише в результаті грубого спрощення теорії Маркса можна стверджувати, що для цієї діалектики позитивні і негативні процеси — рівноцінні. Якби це було так, то марксизм був би не тільки теорією найбільш передового і революційного класу, який бореться за свої права, але й теорією монополістичної буржуазії, він був би позитивістською копією одного з моментів стану капіталізму, який не пояснює причин і тенденцій конкретних процесів, що відбуваються в ньому. Наскільки це неправильно, свідчить уже той факт, що той самий монополістичний капіталізм, який об'єднує (інтегрує) теорію і практику Г. Маркузе (і частково фінансує розробку і поширення його теорії), не інтегрує марксизм-ленінізм і міжнародний комуністичний рух, а намагається, за можливістю, їх знищити [12, 605].

Філософ Маркузе багато говорить про «трансценденцію» діалектичного поняття заперечення і «руйнування» прогресу. Розглянемо маркузівське положення щодо «ідеї» прогресу. Воно зводиться до критики відомої тези Гегеля і К. Маркса про те, що процес розвитку пов'язаний з діалектикою перервності і неперервності.

Відомо, що необхідною умовою розвитку є єдність моментів перервності й неперервності. Хто один з моментів перетворює в абсолют за рахунок іншого, той руйнує методичний інструмент розуміння перервних і неперервних, кількісних і якісних, еволюційних і революційних моментів розвитку. Це показав ще Гегель.

Твердження Маркузе, що марксистська діалектика визнає лише неперервні, лише кількісні, еволюційні процеси, свідчить про ігнорування ним діалектики якісних, революційних процесів суспільного розвитку.

Маркузіанська «радикалізація» діалектики в напрямку до «якісної» діалектики насправді є намаганням спростувати марксизм-ленінізм з суто ідеалістичних позицій.

У своїх працях Г. Маркузе чимало уваги приділяє категорії заперечення як рушійній силі зміни і розвитку. У повному протиріччі із загальновідомими історико-філософськими фактами він тлумачить гегелівську діалектику як її власну протилежність, видаючи діалектичне заперечення за метафізичну, абсолютну негативність, що протистойть статистичності, позитивності.

«Його (Гегеля) система, — заявляє Маркузе, — цілком може

бути названа негативною філософією» [9, XV], оскільки заперечення є її керівним принципом. І філософія ця діалектична настільки, наскільки вона негативна. Діалектика, будучи негативною за самою своєю суттю, зобов'язує до заперечення дійсності, до її критики засудження, викриття, руйнування існуючого. За словами Г. Маркузе, «діалектична думка неминуче руйнівна». «Я впевнений,— говорить Маркузе,— що ідея самого розуму є не діалектичним елементом у філософії Гегеля» [9, XII].

Отже, протиставляючи негативність діалектики діалектичному розуму, Г. Маркузе повністю виключає можливість розуміння основного історичного досягнення Гегеля — піднесення ним раціоналізму на діалектичний рівень.

Використовуючи стереотипні формули буржуазних філософів, Г. Маркузе намагається відмежуватися від філософського матеріалізму взагалі і від марксистської матеріалістичної діалектики зокрема.

Марксова матеріалістична «переробка» Гегеля, на думку Маркузе, «не була переходом з однієї філософської позиції на іншу» [9, XIII]. Маркузе вважає, що переворот, здійснений К. Марксом у філософії, полягає в тому, що він (Маркс) нібито обмежив діалектику, звузив сферу її застосування лише до історичного, суспільного буття.

У той же час Маркузе свідомо ігнорує загальновідому істину, що саме К. Маркс, за його власним виразом, поставив діалектику Гегеля з голови на ноги, послідовно розвинув її принципи і підвів під неї твердий науковий ґрунт філософського матеріалізму.

Коли Маркузе стверджує, що «марксова діалектика — це історичний метод» [9, 315], він має на увазі не історичність як принцип будь-якого руху і розвитку, а заперечення діалектики природи, тобто інтерпретує марксизм через Ж.-П. Сартра. Там, де немає суспільства, говорить Г. Маркузе, там для Маркса немає і діалектики.

Идучи по стопах сучасної буржуазної філософії і соціології, Г. Маркузе намагається довести, що історичний матеріалізм — це типовий продукт капіталістичного і взагалі класового суспільства і має сенс лише відносно такого суспільства. Отже, теорія К. Маркса, що пов'язана лише з певним суспільним ладом, «заперечує не тільки філософію, але й соціологію» [9, 321].

У своїй концепції «негативної» діалектики Г. Маркузе намагається обмежити марксизм межами «єдиного індустріального суспільства», тобто капіталізму. Він прямо заявляє: «Не може бути марксистської теорії, яку можна було б свідомо назвати «світоглядом» для післякапіталістичного суспільства...» [11, 212].

Інакше кажучи, Г. Маркузе робить важливий для себе висновок: соціалістична революція, а значить і будівництво соціалістичного суспільства, є заперечення марксистського світогляду. Адже там, де починається соціалізм, нібито закінчується марк-

сизм, оскільки «не може бути марксистської теорії соціалізму, бо антагоністичні діалектичні закони, що керували досоціалістичною історією, незастосовні до історії вільного людства» [11, 213].

Г. Маркузе спотворює (в свій час це робив Е. Бернштейн) марксизм-ленінізм, відкидаючи його складові частини — філософію і теорію наукового комунізму.

Особливе обурення викликає у Г. Маркузе сучасний стан розвитку філософської науки у Радянському Союзі. У відомій книзі «Радянський марксизм. Критичний аналіз» він нарікає на те, що в працях радянських філософів діалектика нібито «загубила свій справжній зміст», оскільки перетворилась у загальну логічну теорію, стала абстрактною теорією пізнання» [10, 143].

Маркузе висуває наскрізь брехливу версію про те, що «ідеологічне виправдання і захист соціалістичного ладу ведуть до «кастрації» законів діалектики і що нібито радянські філософи перетворюють діалектику в універсальний метод з твердо встановленими правилами і положеннями» [10, 136].

Цілком зрозуміло, що всі ці міркування Маркузе розраховані на те, щоб ввести читача в оману. Адже відомо, що радянські філософи присвятили чимало праць розгляду діалектики розвитку за соціалізму, що вони аналізують протиріччя цього розвитку, різні форми соціальних стрибків. Радянські дослідники соціальних процесів соціалізму виходять з того, що будь-яка наукова постановка соціального дослідження може бути здійснена лише на основі марксистського застосування діалектичного методу до явищ сучасності [5, 50].

Філософ Г. Маркузе неспроможний збагнути специфічні особливості діалектико-матеріалістичного методу як єдино правильного і плідного методу теоретичного мислення, основи якого були закладені К. Марксом і Ф. Енгельсом і розвинуті В. І. Леніним.

Це симптоматично і в тому відношенні, що наочно демонструє нездатність буржуазних ідеологів зрозуміти навіть проблеми діалектичного матеріалізму.

Г. Маркузе прагне до індетермінованої реальності [12, 606]. Лише тоді, на його думку, можлива свобода.

Як і Ж.-П. Сартр, він припускає, що на початку своєї історії людство володіло свободою обирати спосіб технічних відносин з природою, тобто суб'єкт тоді був автономний. Однак у наш час той самий суб'єкт механічно детермінується ззовні. Подібна уява Маркузе про свободу вибору носить суб'єктивний характер і ігнорує той факт, що хоч люди самі творять історію, однак вони роблять її в умовах дії визначених, певних, незалежних від їх волі і свідомості, законів.

Приймати тезу про індетермінований вільний вибір означає стати на точку зору ірраціоналізму. Наукове поняття свободи передбачає не тільки свободу вибору, але й здатність діяти для досягнення обраного. Однак хіба це можливо в світі, де панує

хаос? В індетермінованому (тобто капіталістичному) світі неможливий ніякий свідомий вибір, нездійснення ніяке досягнення вільно обраних цілей. Свобода і об'єктивний детермінізм нерозривно пов'язані.

Отже, так звана «неодіалектична» концепція свободи Герберта Маркузе теоретично не обґрунтована, еклектична, а звідси не витримує ніякої критики [12, 606].

В основі філософської соціально-критичної теорії Герберта Маркузе, ідеологічної за своєю суттю, лежить фальсифікація матеріалістичної діалектики. «Негативна діалектика» Г. Маркузе з її метафізичним розумінням заперечення нічого спільного з дійсною діалектикою не має.

В. І. Ленін у «Філософських зошитах» вказував, що діалектичне заперечення — «не голе заперечення, не пусте заперечення, не скептичне заперечення, ...ні, а заперечення як момент зв'язку, як момент розвитку, з вдержанням позитивного, тобто без всяких вагань, без всякої еклектики». І таке розуміння заперечення, за словами В. І. Леніна, «дуже важливо для розуміння діалектики» [3, 209].

Суспільна ж практика, що заснована на недіалектичному розумінні заперечення, не революційна, не творча, не перетворююча і оновлююча світ практика, а руйнівний бунтарський анархізм, що виявляє дрібнобуржуазну нігілістичну сутність ідеології її прихильників [11, 217].

Що ж до свободи, не заснованій на пізнаній необхідності та оволодінні нею, то це не реально здійснення свободи, а безґрунтова волюнтаристська ілюзія.

«Радикалізуючи» матеріалістичну діалектику, Г. Маркузе і його прихильники ставлять за мету певне ідеологічне завдання — похитнути діалектику як науково-методологічну основу марксистського світогляду. Нездійсненність цього завдання очевидна, оскільки матеріалістична діалектика являє собою єдино правильний метод наукового мислення і перетворення світу. Цей метод повністю виправдав себе в теорії і на практиці, довівши життєвість, непохитність, безмежні творчі можливості великого вчення марксизму-ленінізму. І різні маніпуляції діалектичними законами і категоріями, розробка нових «критичних теорій суспільства», подібних до утопічної «програми» дії антикомуніста Г. Маркузе, є безґрунтовні й приречені на провал.

Краткое содержание

В статье рассматривается «новая» концепция диалектики современного американского буржуазного философа и социолога Герберта Маркузе.

Основное внимание уделено критике идеалистического и метафизического истолкования таких законов и категорий диалектики, как закона отрицания отрицания, категории свободы и необходимости, диалектики прерывного и непрерывного.

1. К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 2.
2. К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 23.
3. В. І. Ленін. Твори, т. 38.
4. «Капитал» Маркса, философия и современность. М., 1968.
5. Против современных буржуазных фальсификаторов марксистско-ленинской философии. М., 1964.
6. H. Marcuse. Zum Problem der Dialektik. «Die Gesellschaft», 7 Jg., N 1, 1930.
7. H. Marcuse. Über die philosophischen Grundlagen des wirtschaftswissenschaftlichen Arbeitsbegriffs.— «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», Tübingen, Bd. 69, Hf. 3, 1933.
8. K. Marx. Nationalökonomie und Philosophie. Mit einem einleitendem Kommentar E. Thier. Köln, 1957.
9. H. Marcuse. Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory. New York, 1960.
10. H. Marcuse. Soviet Marxism. A Critical Analysis, N. Y., 1961.
11. Philosophy and Phenomenological Research. A Quarterly Journal. Dec., vol. XXX, N 2, 1969.
12. «Deutsche Zeitschrift für Philosophie». Berlin, Hf. 5, 1969.
13. H. Marcuse. Zum Begriff der Negation in der Dialektik.— «Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft», Frankfurt am Main, 1969.

КРИТИЧНИЙ АНАЛІЗ ЛІНГВІСТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ

Розвиток мовознавства — надзвичайно складний процес. Гносеологічно він починається емпіричним рівнем, оскільки, перш ніж щось сказати про мову, треба ознайомитись з її фактами (елементами і структурами, що утворюють саму мову). Звичайно, цей рівень не виключає, а припускає наявність теоретичних (лінгвістичних і філософських) знань, з якими має справу дослідник мови, однак у гносеологічному плані справа починається з емпіричного рівня.

На основі емпіричного вивчення і виникає лінгвістична теорія — другий ступінь розвитку науки про мову. На цьому рівні обов'язково виникають філософські питання, без відповіді на які неможливий прогрес мовознавства.

Такими питаннями, наприклад, є: що таке мова: знак чи значення? Матеріальне чи ідеальне? Що таке мова науки, символічна мова? Чи проявляються і як проявляються у мові філософські категорії та закони (філософське знання)?

Ці питання виникають тому, що мова — це складне суспільне явище, яке обслуговує всі сфери людської діяльності. Вона є основним елементом мислення [1, 630]. Немає таких явищ дійсності, з якими б не зустрічалась людина і які не мали б того чи іншого відображення у мові. Своїми засобами мова всіх їх відображає, пов'язує, узагальнює. Отже, мова, пов'язуючи ці явища, відбирає не тільки специфічне, а, перш за все, загальне, оскільки у мові своєрідно відбиваються загальні закономірності дійсності, тобто те, з чим має справу філософія. Лінгвіст, вивчаючи мову, також зустрічається з цим загальним, що відображається мовою. Тому і виникають філософські питання мовознавства, без розв'язання яких неможливий розвиток самої лінгвістичної теорії, оскільки ці питання певною мірою є питаннями лінгвістичної теорії. Ця теорія та її філософські питання — теоретичне відображення того, що міститься взаємозв'язаним і взаємозалежним у самій мові, і не можна «по-лінгвістичному» пояснити

мову, не пояснивши її з точки зору філософії. Філософські питання не можна розв'язати без марксизму, тобто без діалектичної логіки [3, 71]. Вони не є марними питаннями чистого умогляду. Їх поставив розвиток практики, оскільки сучасне виробництво не може існувати без вирішення проблем обчислювальної техніки, програмування, автоматизації, управління.

Людський мозок являє собою найдосконалішу, злагоджену і зрівноважену систему, що координує і субординує людську діяльність. Виникає питання: чи можна простежити закономірності, за якими функціонує ця система, щоб потім специфічно перенести певні принципи їх дії у виробництво, в суспільне життя? Діяльність цієї системи має своє матеріальне виявлення у діях людини, в її мові. Чи не можна дослідити з цих позицій мову, щоб потім вирішувати проблеми обчислювальної техніки, автоматизації, програмування, управління? Наука стверджувально відповідає на це запитання, проте стан логіки, а у зв'язку з цим і мовознавства, відстає від розвитку сучасної практики та науки і тому гальмує вирішення проблем обчислювальної техніки, програмування, автоматизації та управління.

Класики марксизму-ленінізму неодноразово підкреслювали ідеологічне, методологічне і прикладне значення логіки і саме на такому рівні її розвитку, що має назву марксизму, тобто логіки діалектичної [2, 129—130; 344—345; 484—485; 4, 71—73].

Лінгвістична філософія розв'язувала питання ідеологічного, методологічного і прикладного значення логіки на старому формально-логічному рівні, стихійно поєднаному з досягненнями логіки математичної. За рубезем склався символіко-формально-логічний напрям, який намагається по-філософському осмислити мову і дати практичні рекомендації в галузі прикладного застосування цього осмислення. Однак в основному цей напрям ззнав поразку.

В нашій країні є окремі філософи, які продовжують пропагувати помилкові ідеї цього напрямку. Тим самим вони виступають гальмом на шляху наукового розв'язання проблем ідеології, методології, практики.

Таким чином, склалось становище, за яким лінгвістична філософія виступила однією з течій неопозитивізму, що гальмує прогрес людства. У нашій літературі немає досить глибокої, систематичної і переконливої критики лінгвістичної філософії. З такою критикою виступив англійський філософ-матеріаліст М. Корнфорт.

М. Корнфорт добре відомий радянському читачеві з ряду праць, перекладених у різний час на російську мову [4]. Цього автора характеризує не тільки глибоко науковий, скрупульозний (у кращому розумінні цього слова) критичний аналіз теоретичних проблем, що його цікавлять, але й намагання дати їх кон-

структивне рішення. Особливо це виявилось в його останній монографії «Марксизм і лінгвістична філософія» [5].

Враховуючи специфіку теми даної статті, розглянемо такі основні питання: критика лінгвістичної філософії і марксистське висвітлення поставлених у зв'язку з цією критикою філософсько-лінгвістичних проблем.

З того часу, коли вийшла у світ праця В. І. Леніна «Матеріалізм і емпіріокритицизм» розвиток науки і практики на всю шпирочинь поставив проблеми гносеології й мови як засобу формування, вираження, передачі й розвитку знання. І чим далі й глибше йшов розвиток науки і практики, тим гостріше розгорталась класова боротьба навколо цих питань. У запалі цієї боротьби, як вчив В. І. Ленін, не можна допускати крайностей: з одного боку, стати на позиції голого заперечення досягнень, що є у теоретичного противника, з другого — не можна загубити свою партійну лінію, тобто впасти в ідеалізм.

Корнфорт у своїй праці справився з цим завданням. Додержуючись у критиці лінгвістичної філософії методу В. І. Леніна, він розпочинає свою книгу з історії питання. У розділі «Емпіризм і логіка» він розкриває причини виникнення лінгвістичної філософії в Англії, що народилась у ХХ ст., по-перше, «із спроб перебороти труднощі старої емпіричної філософії, яка прийшла до суб'єктивно-ідеалістичної метафізики, соліпсизму, плутанини пов'язаних з ними невирішених питань», по-друге, з намагань «засвоїти переконливо правильні методи і відкриття сучасної формальної логіки» [5, 444].

М. Корнфорт аналізує ідеї, що мають відношення до лінгвістичної філософії таких мислителів, як Ф. Бекон, Р. Декарт, Т. Гоббс, Д. Локк, Д. Берклі, Д. Юм, Д. С. Мілль, Е. Мах та інші. Автор показує, що саме Ф. Бекон як матеріаліст поставив питання про величезну роль почуттів та безпосереднього досвіду у пізнанні, на противагу цьому висунувши положення про слова, що виражають загальні поняття, як джерело хибного погляду. Р. Декарт же, розробивши мету «загального сумніву» і «чітких ідей» у протилежність Ф. Бекону, намагався довести, що слова, виражаючи загальні поняття, за особливих умов виступають як джерело знання, так і як засіб його доказовості.

Т. Гоббс, продовжувач Ф. Бекона, розвиваючи свої теорії про природу пізнання та мислення (міркування), приділяє велику увагу словам, показуючи, що останні можуть бути джерелом як істини, так і хибних поглядів (помилки) і навіть абсурду [5, 19—20]. Д. Локк заперечує вислів Гоббса про те, що думати — значить вживати слова. Він вважає, що думати — це комбінувати ідеї, які є образами об'єктів сприйняття. Об'єктом нашого пізнання, за Локком, є суб'єктивний світ наших власних ідей, а тому суть об'єктивних речей, на його думку, неприступна для пізнання. Помилки, непослідовність і труднощі, що виникли в

процесі розв'язання складних проблем пізнання, були використані ідеалізмом і агностицизмом. Наступник Локка Д. Берклі приходить до висновку, що «світ — це сукупність лише моїх відчуттів», слова ж, що виражають абстракції матеріалістичної філософії, подібні слову «матерія», на думку цього суб'єктивного ідеаліста, є нісенітницею. Агностик Д. Юм пішов ще далі: він залишив лише ідеї, що не належать нікому. Вирішуючи проблему «мораль і розум», Д. Юм значну увагу приділив тим реченням, що виражають етичні погляди особи і про які багато говориться в сучасній лінгвістичній філософії. Юм заперечує в цих реченнях наявність раціонального начала, вважаючи, що вони ґрунтуються лише на почуттях. Ці попередники лінгвістичної філософії намагались також довести не тільки сумісність релігії та ідеалізму з наукою, але й ніби «правоту» ідеалізму, що вважає об'єктами пізнання дані почуттів, а не зовнішній матеріальний світ. Берклі, Юм, Мілль, Мах, Пірсон та інші йдуть у цьому напрямку. Звідси їх увага до відчуттів з точки зору їх логічного аналізу.

На подібній підставі утворюються різноманітні позитивістські школи та школки ХІХ ст., що намагаються «обґрунтувати» методи науки і певним способом інтерпретувати її наслідки. Вчений, на думку позитивістів, спостерігає якісь зв'язки (певні відчуття) в середині експерименту, а потім у вигляді закону формулює свої наукові висновки, пророкуючи, яких угруповань і послідовностей відчуттів слід чекати у майбутньому. Так і виникає так звана «філософія науки». Шлях від позитивізму цього часу до філософських течій ХХ ст., що прийшли йому на зміну, в тому числі й до такої течії, як лінгвістична філософія, лежить через відкриття у математиці та у математичній логіці ХІХ ст. Тому М. Корнфорт приділяє велику увагу як останнім, так і пов'язаним з ними філософським течіям, що безпосередньо приєднуються до лінгвістичної філософії. Успіхи математики значною мірою пояснювались застосуванням аналітичного методу, який ввів у математичну теорію точні означення та суворі докази. А оскільки це вийшло в математиці, то почали думати, чи не можна зробити щось подібне і у формальній логіці, оскільки остання також являє собою метод дедуктивного висновку одних висловлювань з інших. Це завдання деякою мірою і було розв'язане такими вченими, як Буль, де Морган, Пірс, Фреге, Рассел та Уайтхед. Успіхи логічного та математичного аналізу навели деяких філософів (перш за все, Б. Рассела) на думку, що ці методи можна використати і в процесі вирішення проблем філософії. Необхідно було лише філософські питання ставити у новій формі, а саме: «Що є аналізом певного висловлювання?» У центрі уваги став аналіз висловлювання. Однак у майбутньому виявилось, що така постановка питання привела до ще більших труднощів, ніж ті, на подолання яких у філософії претен-

дував логіко-аналітичний метод. Поступово з цих труднощів і виросла лінгвістична філософія.

Вирішуючи філософські проблеми з допомогою поставленого вище питання, Рассел приходить до висновку, що «суто філософські «проблеми» всі зводяться до проблем логіки». На цій основі Рассел і проголосив відкриття остаточної структури дійсності, елементарною клітиною якої, на його думку, є атомарне висловлення, тобто найпростіше, далі нерозкладне речення. М. Корнфорт з цього приводу пише: «Факт, що відображається атомарним висловлюванням, а саме, що даний індивід має дану властивість або що дані індивіди зв'язані даними відношеннями, був названий «атомарним фактом» і було відзначено, що аналіз розкрив у дійсному світі до деякої міри зернисту структуру, утворену атомарними фактами. Це трактування одержало назву «логічного атомізму» [5, 94].

Людвіг Вітгенштейн у «Логіко-філософському трактаті» (1922 р.) висунув «принцип перевірки» подібних висловлювань, відповідно до якого значення будь-якого висловлювання, речення задається засобом його перевірки у безпосередньому досвіді. Дж. Е. Мур часто з цього приводу під час лекції піднімав перед аудиторією свою руку і вигукував: «Ось людська рука. Але що я можу під цим розуміти?», маючи на увазі, зокрема, і перевірку, встановлення значення речення — «ось людська рука». Зводячи це речення до тих відчуттів (даних почуттів), що знаходяться в його основі, ми, на думку Дж. Е. Мура, цим самим встановлюємо правильність даного висловлювання. Саме таке розуміння принципу перевірки змушує Л. Вітгенштейна в раніш згаданій праці проголосити «теорію висловлювань як образів». Її суть: «простіші або «атомарні» висловлювання є образи відповідних фактів, структура образів відображає структуру фактів. Вони істинні, коли елементи фактів упорядковані так само, як і в образі, в протилежному випадку вони — хибні [5, 128]. У зв'язку з цією теорією Вітгенштейн ставить питання «про нове розуміння «форми уявлення», «логіки нашої мови». Однак (це показує М. Корнфорт, аналізуючи розвиток філософії неопозитивізму) Вітгенштейн та інші представники цього напрямку у майбутньому повинні були відмовитись як від теорії перевірки речень, так і від теорії речень як образів, оскільки і логічний аналіз у цілому, і та інтерпретація, що давалась вищезгаданим теоріям, привели в болото соліпсизму, створили логічні труднощі, відкинули запропоноване неопозитивістами розв'язання проблем філософії. В дійсності, якщо атомарні висловлювання перевіряються безпосереднім досвідом кожного з нас у даний момент, то як сформулювати атомарне висловлювання? Зробити це, виявляється, не можна, оскільки воно як образ безпосереднього досвіду повинне формулюватись за допомогою таких слів, що означають об'єкти цього досвіду і тому відомі тільки суб'єк-

ту, який сприйняв саме у даний момент зазначеного досвіду. Звідси Вітгенштейн і робить соліпсичний висновок: «Те, що в дійсності має на увазі соліпсизм, повністю справедливо, тільки це не може бути сказане, а лише показує себе. Той факт, що є мій світ, проявляється в тому, що межі мови (мови, яку розумію лише я) означають межі мого світу» [5, 137]. Такі представники «логічного позитивізму», як Л. Карнап та Отто фон Нейрат враховують ці труднощі.

«Логічний синтаксис мови» (1934 р.) Р. Карнап розпочинає словами про те, що в процесі вивчення логічного синтаксису «не робиться ніякого посилання ні на значення символів, ні на смисл виразів, але лише на типи і порядок символів, з яких будуються вирази» [4, 142]. Філософія, на думку логічних позитивістів, повинна займатися дослідженням тих засобів, за допомогою яких із слів складаються речення, а з останніх — теорії. Питання про яке-небудь співвідношення слів і речень з дійсністю знімається. Наука — це лише система висловлювань. У процесі аналізу речень, якими користується наука, останні повинні прирівнюватися до речень; якщо ми хочемо виявити, чи правильне те чи інше речення науки, ми повинні при цьому встановити (шляхом порівняння із сукупністю вже існуючих і скоординованих у цій науці висловлювань), чи можна включити це речення у сукупність. Якщо можна — то це правильне речення, якщо ні — неправильне. У зв'язку з таким підходом і робиться той висновок, що треба завжди обмежуватись лише сферою даного мовного мислення. Логіка науки — це не що інше, як логічний синтаксис мови науки.

М. Корнфорт показує, що на основі постановки і розв'язання всіх тих проблем, про які йшла мова вище, і склалась лінгвістична філософія. Даючи її критичний аналіз, автор даної монографії бере висвітлювані проблеми у світлі історичної ретроспективи. Саме цим його праця вигідно відрізняється від самої лінгвістичної філософії, представники якої, по суті, ігнорують історію філософії, тенденціозно уявляючи її лише як історію словесних хибних поглядів і помилок. Ідеї праці, яку ми розглядаємо, мають обґрунтування в об'єктивному аналізі історії людської думки. І в цьому, безперечно, одне з умов сили і доказовості марксистсько-ленінського аналізу проблем філософії та філософських питань мовознавства.

М. Корнфорт показує, що предметом лінгвістичної філософії є слова і речення. Проблематика філософії та філософських проблем мовознавства зводиться до питання: «Як у даному випадку вживаються слова?» При вирішенні будь-якого теоретичного питання необхідно дослідити, перш за все, задане вживання слів. Всі інші проблеми, що не зводяться до питання про слова, не є філософськими (наприклад, такі питання, як питання про структури речей, або питання, пов'язані з пророкуванням

ходу подій); вони відносяться до конкретних наук. Про що б ми не думали і не говорили, ми обов'язково користуємось словами і реченнями. У зв'язку з цим існують проблеми, виключно пов'язані лише з вживанням слів. Відповідно до своєрідності свого розуміння мови представники лінгвістичної філософії по-особливому вирішують і таку проблему, як «мова та логіка». На думку Вітгенштейна, мова є таким засобом мислення, при якому «через мою свідомість не проходять ніякі значення додатково до словесних виразів» [5, 196]. У зв'язку з цим вживання мови підпорядковується своїм власним законам логіки — «логіки нашої мови». Певне вживання слів і речень характеризується певним типом логічної поведінки даних слів. Що ж до формальної логіки, то, на думку представників лінгвістичної філософії, вона саме і описує логічну поведінку лише певних слів, що один з представників даного напрямку, професор Райл, називає «тематично-нейтральними» (слова «всі», «деякі», «або», «якщо», «і» та інші). Відмовившись від «принципу перевірки» і теорії «речень як образів», Л. Вітгенштейн намагається у наступний період своєї діяльності по-новому осмислити мову, а саме: подати її вже з позицій власне лінгвістичної філософії. Звертаючи увагу на те, що мова — це засіб спілкування, Вітгенштейн приходить до висновку: немає межі різноманітності вживання слів. Одне і те ж слово має багато вживань у різноманітних контекстах. Звідси випливає його ключове твердження: «Значення слова — в його вживанні» — положення, що зіграло важливу роль у дальшому розвитку всієї лінгвістичної філософії.

Виходячи з того посилення, що вживання слів не тільки незліченні, але й не схожі одне на інше, Вітгенштейн робить категоричний висновок: не можна знайти щось спільне в різноманітному вживанні слів; сама теорія вживання слів неможлива, оскільки будь-яка спроба створити подібну теорію приречена на невдачу. Такої теорії не існує. Існують лише правила вживання слів, обмеженого певним контекстом. Л. Вітгенштейн використовує для порівняння і пояснення свого твердження теорію «мовних ігор» (як показує М. Конфорт, представники лінгвістичної філософії часто вдаються до таких засобів ілюстрацій і доказів, як порівняння та аналогія, але часто їх порівняння й аналогії бувають спрощеними і помилковими). Саме так, відзначає Вітгенштейн, користуючись подібним порівнянням, як партнери, граючи в якусь гру, додержуються певних правил, так і співбесідники, вступаючи у певну мовну гру (бесіду), вживають слова відповідно до правил цієї мовної гри. Ті ж самі слова, але за інших правил, можуть вживатись в іншій мовній грі. У тому випадку, коли співбесідники плутають ці правила, виникає незрозуміння. Йдучи до широкого узагальнення, представники лінгвістичної філософії роблять висновок, що філософські утруднення у теорії виникають саме внаслідок такої плутанини і, отже,

завдання філософії полягає в тому, щоб розібратись і усунути її. А це можливе лише шляхом з'ясування фактичного вживання слів. Останнє — в цьому відношенні — непогрішна норма, воно, будучи описане філософією у відповідності з самим собою, вирішує всі філософські проблеми, що після такого описання просто зникають. Філософія мови, з цієї точки зору, виступає не її теорією, а засобом лікування хибних теорій; вона виражає те, що визнає кожний [5, 9]. Лінгвістична філософія «не висуває ніяких теорій — ні про мову, ні про що інше; вона відхиляє хибні теорії і виліковує вас від бажання мати філософську теорію» [5, 157].

Філософія та її мова у працях представників лінгвістичної філософії повністю протиставляються звичайному мисленню і звичайній мові. Мова філософії, на думку цих представників, — джерело плутанини, хибних думок, помилок.

Філософія на відміну від логіки цікавиться логічними категоріями, тобто не «тематично нейтральними», а «повнокровними» словами. Змішування логічних категорій відповідно до поглядів лінгвістичних філософів, що на кожному кроці зустрічалося і зустрічається у філософів минулого і сучасних, веде до категоріальної помилки. Такий представник лінгвістичної філософії, як професор Райл, вважає, що у цьому випадку допускається помилка, подібна до такої: «Дитина, яка спостерігає за дивізією, що йде церемоніальним маршем, бачить батальйони, батареї та ескадриони і питає: «А коли ж з'явиться дивізія?» Дитина в даному випадку не знає, як поводитись з поняттям дивізія, її утруднення виникли через невміння вживати певні слова англійського словника [5, 230—231]. Фактичне вживання мови, на думку представників лінгвістичної філософії, вирішує і проблеми такої філософської дисципліни, як мораль. З цією метою ці представники виділяють слова і речення, що називають оціночними або моральними (висловлювання з словами «повинен», «мусить», які відповідають на питання: «Що мені робити?» і т. п.), і, аналізуючи їх за допомогою методу фактичного вживання слів, приходять до захисту і пропаганди основ буржуазної моралі. Критикуючи їх твердження з приводу питань моралі, М. Корнфорт показує, що підхід цих апологетів буржуазного суспільства — індивідуалістичний за суттю, заперечує економічну основу і класовий характер моралі у класовому антагоністичному суспільстві. Необхідно відзначити у цьому зв'язку дуже цінну рису книги М. Корнфорта: весь його критичний аналіз лінгвістичної філософії проводиться на конкретному матеріалі праць її представників (Д. Райла, Д. Л. Остина, Р. Д. Айера, Флю, Хойра, Вітгенштейна, Карнапа та ін.).

У третій частині своєї книги «Марксизм» М. Корнфорт робить підсумок своєї критики лінгвістичної філософії і накреслює пози-

тивну програму розв'язання проблем сучасної філософії і філософських питань мовознавства.

Лінгвістична філософія — закономірний результат розвитку буржуазної філософії. Вона заперечує філософію і теорію взагалі, зводить значення теорії лише до опису вживання слова, твердження, що філософія не може дати нічого, крім таких описів. Все це свідчить, що «за самим характером своїх досягнень лінгвістична філософія є, кінець кінцем, лише охвістя старої філософії, котра хотіла робити висновки, незалежні від інших наук», і що «її позитивні досягнення можна буде розвинути далі, тільки повністю перевернувши її основні і, по суті, негативні передумови» [5, 445]. Мову, як показує М. Корнфорт, можна по-справжньому зрозуміти і вивчити, підходячи до неї лише з позицій марксизму. Необхідно у цьому зв'язку оцінити гуманістичний характер марксизму, що у центр уваги ставить суспільну людину з її суспільними запитами та інтересами. Мова — суспільне явище, тому її аналіз повинен брати до уваги всю ту суму найскладніших суспільних відносин, які мова відбиває, передає і обслуговує. Серед цих відносин велику роль мають зв'язки, пізнані й виражені мовою науки, політики та моралі.

Аналізуючи мову з цієї точки зору, М. Корнфорт приділяє велику увагу фактичним (наука), політичним, юридичним і оціночним (мораль) словам, судженням і реченням. Визначне місце в його аналізі займає гносеолого-критичний аналіз мови релігії. Але, перш за все, М. Корнфорт як філософ-марксист пов'язує мову і всі відображені нею ідеологічні відносини з системою існуючих у суспільстві виробничих відносин. Він досліджує мову, підходячи до неї саме з цієї фундаментальної позиції. Тому автор пов'язує своє дослідження мови з існуванням приватної і суспільної власності на засоби виробництва, з питаннями товарного фетишизму, з існуючою наукою та ідеологією. Накреслюючи шляхи розв'язання філософських і теоретичних проблем лінгвістики, М. Корнфорт правильно, на наш погляд, показує ті зв'язки, що існують між лінгвістикою, з одного боку, і формальною та математичною логікою — з другого. Він висловлює ту думку, що зв'язок мовознавства з формальною і математичною логікою, безперечно, необхідний і взаємоплідний. Однак для того, щоб осмислити мову з позицій сучасної науки, тобто осмислити її по-марксистськи, формальної та математичної логіки недостатньо. Тільки марксистська логіка здатна висунути і вирішити проблему виявлення у мові категорій і законів матеріалістичної діалектики. Тільки вона спроможна дослідити такі насувні і взаємозалежні функції мови, як заперечення, абстракція й узагальнення [5, 210], а також й інші досить важливі характеристики мови.

Як і будь-яка творча, наукова книга, присвячена найновішим, найактуальнішим проблемам теорії, праця М. Корнфорта не позбавлена недоліків. Основною проблемою марксистського аналі-

зу слів і речень однак залишається проблема «мікроглоту», тобто проблема конкретного аналізу найдрібніших і найтонших елементів і структур мови. М. Корнфорт у своїй книзі розвиває цю проблему, оскільки говорить про мову не взагалі, а на основі аналізу таких її основних елементів, як слова і речення. Щодо них він ставить і проблему виявлення законів і категорій діалектики. Але питання «як?» залишається у праці без відповіді. Дійсно, як у словах, реченнях, мовних елементах і структурах взагалі виявляються ці закони і категорії? У чому специфіка їх виявлення? А з цього, в чому діалектика слова, речення та їх елементів? Як тут виявляється діалектика пізнання і дії, діалектика, що говорить про найскладніші суспільні відносини людей як матеріальні, так і ідеальні?

Мова має пряме відношення до науки. Виникає проблема: «Мова сучасної науки». Як вона розв'язується і повинна розв'язуватися сучасною марксистською філософією? Всі ці та деякі інші питання у праці М. Корнфорта конкретного висвітлення повною мірою не знайшли. Звичайно, і сам автор не ставить собі за мету вирішити всі ці питання.

Праця М. Корнфорта містить у собі ряд тверджень, з якими можна посперечатись. Можливо, цим твердженням, що зачіпають як філософські питання мовознавства, так і взагалі філософські та теоретичні питання, потрібні більш чіткі формулювання. Вкажемо на деякі з них. На наш погляд, автор до деякої міри переоцінює можливості емпіричного пізнання, заявляючи, що «знання... треба здобувати лише досвідним шляхом» [5, 312], що до наукових і практичних суджень «застосовується один і той же тип емпіричної перевірки висновків», бо їх не можна вивести з вихідних принципів і вони «не можуть мати ніяких апріорних гарантій істинності» [5, 425—426]. Очевидно, автор даної книги, деякою мірою, віддає данину традиційному у цій галузі англійському мисленню, що абсолютизує досвідне пізнання. Справа в тому, що знання, кінець кінцем, здобувається досвідним шляхом. Це означає, що коли розв'язується основне гносеологічне питання, то тут матеріалісти говорять: «Усі знання з досвіду, з відчуттів». Але у практиці мислення та дії має місце такий стан, за яким знання здобуваються не лише шляхом емпіричного досвіду, але й з досвіду логічного (з узагальнень), з того й іншого, з їх діалектичної єдності. Тому не можна ігнорувати роль узагальнень, абстракцій ні в одержанні знання, ні в його перевірці.

Спірним, на нашу думку, є твердження про те, що «у людей структура організму не змінюється, але в русі суспільного виробництва розвивається техніка... Еволюція людини — це еволюція техніки» [5, 359—360]; подібно до того, як і твердження про те, що «коли ми говоримо про мислення та ідеї, ми не говоримо про щось відзначне від вживання мови» [5, 195].

Дійсно, хіба із зміною виробництва не змінюється сама лю-

дина, у тому числі структура її організму? Згадаємо з цього приводу твір Ф. Енгельса «Роль праці в процесі перетворення мавпи в людину». Хіба еволюція людини — це лише еволюція техніки, а не еволюція у тому числі й самої людини? Далі, коли ми говоримо про мислення та ідеї, то хіба ми не повинні говорити про щось, що відрізняється від вживання мови? Повинні, оскільки мислення й утворювані в його процесі ідеї є синтезом не лише логічного, тобто зафіксованого мовою на даному етапі її розвитку, але й емпіричного, чуттєвого, яке включається до ідеї як форми розвитку думки, і оброблюється з їх допомогою, будучи важливим джерелом руху як ідей, так і мови. Неточне твердження про те, що «науці не потрібні ніякі незалежні філософські основи, посилення на будь-які набори першопринципів або аксіом, за припущенням більш авторитетним, ніж сама наука» [5, 318].

Для науки (якщо під нею розуміти всі інші науки, крім філософії) саме потрібні відносно незалежні філософські основи, які (знову ж таки відносно) більш авторитетні, ніж сама наука, оскільки є вищим етапом теоретичного розвитку науки. Розвиток знання треба розглядати як такий, що відбувається у системі наук і в системі форм суспільної свідомості взагалі. Тому всі ці форми гносеологічно взаємодіють між собою, допомагаючи одна одній у знаходженні істини. Відомо, що теорема Геделя саме доводить це, оскільки вона, по суті, зазначає, що у будь-якій окремій науці виникають питання, які не можна вирішити засобами цієї науки. І тут на допомогу окремій науці і приходять як інші науки, так і філософія. Окремим наукам настільки ж необхідна філософія, наскільки останній потрібні окремі науки.

Зазначені недоліки і спірні твердження не применшують теоретичного значення монографії М. Корнфорта. Праця досить актуальна і є серйозним посібником з проблем критики лінгвістичної філософії та розв'язання ряду найважливіших питань сучасної філософії та мовознавства.

Краткое содержание

В статье рассматриваются вопросы связи языкознания с философией, математикой, анализируется язык как сложное общественное явление. В связи с этим дается критика одного из направлений современной буржуазной философии — лингвистической философии, не научно решающей эти сложные вопросы; приводятся и анализируются зарубежные критические материалы, направленные в адрес лингвистической философии (М. Корнфорт. Марксизм и лингвистическая философия).

ЛІТЕРАТУРА

1. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., изд. 1, т. 3, 1929.
2. К. Маркс и Ф. Энгельс. Твори, т. 20.
3. В. І. Ленін. Твори, т. 32.
4. М. Корнфорт. Наука против идеализма. М., 1948; В защиту философии. М., 1951; Диалектический материализм. М., 1956.
5. М. Корнфорт. Марксизм и лингвистическая философия. М., 1968.

КРИТИКА В. І. ЛЕНІНИМ ЕМПІРИЧНОЇ ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОЇ КОНЦЕПЦІЇ Ф. ІБЕРВЕГА

Друга половина XIX ст. характеризувалась наявністю в буржуазній історико-філософській науці численних концепцій, автори яких намагались внести щось своє, оригінальне в трактування історико-філософського процесу. Проте створені ними історико-філософські вчення були кроком назад у порівнянні з історико-філософською концепцією Гегеля.

Після смерті Гегеля розпочинається поворот у трактуванні історико-філософських вчень у бік суб'єктивного ідеалізму. Цей поворот почався з вчення К. Фішера і рельєфно проявився у поглядах неокантіанця Ф. Ланге. Буржуазія в цей період перетворилась з класу революційного в клас контрреволюційний. Разом з деградацією буржуазного суспільства відбувається процес деградації буржуазної філософської думки. Розвиток буржуазної філософії після смерті Гегеля йде по низхідній лінії.

Суб'єктивний ідеалізм, ірраціоналізм, емпіризм стають загальним методом дослідження буржуазної історії філософії.

Заслуга В. І. Леніна як історика філософії полягала в тому, що він побачив небезпеку подібних антинаукових перекирвань історико-філософського процесу і дав їм партійну, науково-об'єктивну оцінку, піддавши критиці, перш за все, методологію ідеалістичної історії філософії другої половини XIX століття.

Емпіризм у трактуванні історико-філософського процесу найбільш повно проявився у другій половині XIX ст. в історико-філософській концепції німецького буржуазного історика філософії Фрідріха Ібервега (1826—1871), який своє розуміння суті історико-філософського процесу виклав у праці «Історія філософії».

У «Філософських зошитах» В. І. Ленін дав коротку характеристику книзі Ібервега «Нарис історії філософії», в якій полягає суть методології німецького буржуазного історика філософії. «Фр. Ібервег. Нарис історії філософії». Книга має трохи чудний характер: коротенькі §§ з *парою слів* про зміст учень і довжелезні

дрібним шрифтом набрані пояснення на 3/4 повні імен і назв книжок (до того ж старе: бібліографія до 60-х, 70-х років). Щось нелегке для читання! Історія імен і книжок!» [2, 35].

На відміну від К. Фішера, який трактував історію філософії, виходячи із суб'єкта, його волі й прагнень, Ф. Ібервег, навпаки, викладаючи лише факти, став на позиції заперечення ролі суб'єкта в трактуванні історико-філософських проблем. Він заявив, що факти, які він викладає, є за своєю суттю нейтральними і повинні служити для історика філософії тією основою, виходячи з якої створюється розуміння предмета і методу історико-філософського дослідження.

Однак створена Ф. Ібервегом історико-філософська концепція є ідеалістичною і позбавлена тієї нейтральності, про яку він говорив. Ф. Ібервег трактує творчість багатьох філософів з необ'єктивних позицій, що обумовлювались як тими класовими позиціями, яких дотримувався Ібервег, так і властивому його творчості методу дослідження.

Безперечно, що факти відіграють велику роль в історії філософії. Вони допомагають чіткіше уявити історичні епохи і діяльність мислителів, які жили в той час. Але емпіричний виклад одних лише фактів приводить до втрати логічного зв'язку, що існує між різними сторонами історії філософії. Абсолютизація фактів веде до ігнорування принципу спадкоємності, одного з важливих методологічних принципів історії філософії. Внаслідок цього історія філософії залишається без теорії. Ф. Ібервег перетворив емпіризм у всезагальний методологічний принцип історико-філософського дослідження.

Розглядаючи методи дослідження, Ібервег стверджує, що в історії філософії панівним є емпіричний метод.

У своїй праці Ф. Ібервег зупиняється на поглядах різних філософів, які розглядали предмет філософії. При цьому він правильно говорить, що на різних етапах історичного розвитку суспільства в зв'язку з розвитком наукового знання змінюється і предмет філософії. Він розглядає, як трактували предмет філософії Арістотель, Кант, Гегель.

Ф. Ібервег справедливо відзначає, що невизначеність поняття про філософію та її завдання породжують невизначеність щодо об'єктивного змісту історії філософії, але в той же час він виходить із ідеалістичних принципів у оцінці історико-філософських творів.

«Тому при судженні в загальних рисах про належність чи неналежність даного твору людського розуму до області філософії та її історії,— пише Ібервег,— треба керуватись деякими, так би мовити, формальними причинами, що всіма філософами визнаються дійсними ознаками чисто філософської діяльності. Ось вони:

а) мислення заняття відомим предметом у формі його понят-

гя, яке, не будучи простим одиничним уявленням, у той же час не є однією тільки чистою фантазією;

б) чистий дух дослідження: любов до істини і шукання істини заради самої істини» [3, 27].

Таким чином, Ф. Ібервег заперечував роль матеріальних факторів у розвитку філософії, заявляючи, що пізнання відбувається внаслідок ідеальних спонукальних мотивів, у результаті тільки людської допитливості. Заперечення матеріальної основи в розвитку філософської думки, класової суті філософії, її партійного характеру є характерною особливістю історико-філософської концепції Ф. Ібервега. Виходячи з цих методологічних передумов, Ібервег прийшов до висновку про «нейтральність» викладених ним фактів.

У дійсності, як це відзначалося вище, декларації Ф. Ібервега розходились із суттю його історико-філософської концепції, що є емпіричною й ідеалістичною. Його історико-філософська концепція відірвана від реального життя, оскільки заперечення матеріальної основи в розвитку філософії виходить із тези про примат духу над матерією.

Класики марксизму-ленінізму довели наукову безпідставність концепції, що заперечувала роль матеріальної основи в розвитку філософської думки. Ф. Енгельс у праці «Людвіг Фейєрбах і кінець класичної німецької філософії» писав: «Однак протягом цього тривалого періоду від Декарта до Гегеля і від Гоббса до Фейєрбаха філософів штовхала вперед зовсім не одна тільки сила чистого мислення, як це вони уявляли. Навпаки. В дійсності їх штовхав вперед головним чином могутній, дедалі швидший і бурхливіший розвиток природознавства і промисловості» [1, 17].

Характеризуючи філософію нового часу, Ф. Ібервег відзначає, що вона розпочинається із знищення тієї підлеглості, яка була властива середньовічній схоластиці. Він правильно відзначає, що звільнення філософії нового часу з-під опіки релігії привело до більш вільного пізнання.

Філософію нового часу Ф. Ібервег розподіляє на п'ять великих періодів:

- 1) перехідний час, розпочинаючи з оновлення Платона;
- 2) період емпіризму, догматизму і скептицизму від Бекона і Декарта до енциклопедистів і Юма;
- 3) період кантівського критицизму;
- 4) період систем від Канта до теперішнього часу;
- 5) сучасна філософія.

У центрі уваги історії філософії Ф. Ібервега була проблема зародження філософської думки. Як і більшість буржуазних істориків філософії XIX ст., Ібервег у цьому питанні дотримується аж ніяк не нейтральних позицій. Його «Історія філософії» свідчить, що він дотримувався європоцентристської точки зору. На його погляд, філософська думку не могла розвиватись у країнах Схо-

ду, єдиним місцем, де вона зародилась і розвивалась, є стародавня Греція.

«Філософія, як наука,— пише Ф. Ібервег,— не могла зародитись ні у північних народів, які відрізнялися силою і мужністю, але були позбавлені культури, ні у східних народів, які, хоч і здатні до створення елементів вищої культури, але зберігають один раз здобуті елементи більш пасивно, дуже мало розвиваючи їх розумовою діяльністю. Таким чином, філософія могла одержати свій початок тільки в греків, які гармонійно поєднали в собі розумову силу з вразливою сприйнятливістю. Римляни, хоч і були віддані практичним і особливо політичним завданням, теж брали участь у філософії, але переважно через засвоєння грецьких думок і тільки деякою мірою дійсно попрацювали в ній власне філософською самодіяльністю» [3, 31].

На думку Ф. Ібервега, про філософську думку стародавнього Сходу важко скласти окреме враження, оскільки там переважали релігійні тенденції, які мали вплив на неї.

Філософія стародавньої Греції дійсно є великим кроком вперед у порівнянні з філософією стародавнього Сходу. Багато філософських шкіл Сходу були під впливом релігійних вчень. Проте, виходячи з цього, робити висновок про релігійний характер філософії стародавнього Сходу — помилково. В країнах Сходу дуже сильними в філософії були матеріалістичні тенденції.

Матеріалізм у країнах стародавнього Сходу був світоглядом найбільш прогресивних станів рабовласницького суспільства. Крім того, говорячи про матеріалізм у філософії в країнах Сходу, треба мати на увазі, що багато ідеалістичних шкіл мали суперечливий характер. Елементи стихійного матеріалізму були, наприклад, на ранньому етапі розвитку буддизму, яскраво виражений матеріалістичний і атеїстичний характер мали вчення філософів школи Чарвака в стародавній Індії, Лао-цзи — в стародавньому Китаї тощо ¹.

Таким чином, спроба Ф. Ібервега подати історію розвитку філософської думки країн стародавнього Сходу як історію ідеалізму і релігії суперечить історичним фактам.

¹ Великий вклад у дослідження історії філософії стародавнього Сходу внесли радянські філософи, а також ряд зарубіжних учених, які стоять на марксистських позиціях. У своїх працях вони показали, що філософська думка країн стародавнього Сходу, зокрема Індії і Китаю, має матеріалістичну спрямованість. Ця теза обґрунтовується в монографіях, присвячених дослідженню історії філософії стародавньої Індії: індійського філософа-марксиста Д. П. Чаттопадхья «Локаята даршана» (1961); радянських учених Г. Ф. Ілліна «Релігія стародавньої Індії» (1959); А. М. Цятігорського «Матеріали з історії індійської філософії» (1962); Н. П. Анікеєва «Про матеріалістичні традиції в індійській філософії» (1965). Крім того, існування матеріалістичної філософської думки в країнах стародавнього Сходу досліджується в «Історії філософії» під ред. М. А. Данника, М. Т. Іовчука, Б. М. Кедрова, М. Б. Мітіна, А. Ф. Окулова, т. I—VI. М., 1957—1965.

Виходячи з європоцентристської точки зору, Ібервег заперечує який би то не був вплив східної філософії на формування філософської думки в стародавній Греції. «Чи могли греки, особливо в період зародження своєї філософії, навчитися чого-небудь у цій галузі знань від східних своїх сусідів? Ні про один з азіатських народів історично не доведено, що він мав дійсно філософські наукові прагнення. Правда, ми знаємо,— продовжує Ібервег,— дещо про теологічні і космогонічні уявлення Сходу, але ці уявлення, як грубі й фантастичні, не могли зародити в греках такого філософського мислення, яке їм не змогли б надати їх власні туземні міфи» [3, 88].

Європоцентризм як характерна особливість історико-філософської концепції Ф. Ібервега заперечував не тільки наявність контактів і взаємного впливу наукових ідей між народами античної Греції і стародавнього Сходу, але й не визнавав факту існування наукової думки на Сході взагалі.

Ф. Ібервег, як і більшість буржуазних філософів, виходячи з позицій буржуазної партійності, необ'єктивно характеризує матеріалістичні вчення. Спінозу, наприклад, він перетворює в ідеаліста, а про Дідро пише таке: «Дідро, почавши з теїзму, що вірить у одкровення, поступово прийшов до пантеїзму, що божество пізнає в законі природи і в істині, в красоті і блазі» [4, 207].

Подібно до цього викладає Ібервег й інші матеріалістичні вчення, перетворюючи історію філософії в історію ідеалізму.

Отже, необ'єктивність також є одним з методологічних принципів історико-філософської концепції Ф. Ібервега. Цей принцип обумовлювався принципом буржуазної партійності, він проходить через усю його історію філософії.

Розміщуючи поруч факти, Ф. Ібервег перетворив історію філософії в калейдоскоп подій, дат, імен.

В історико-філософській концепції Ф. Ібервега у концентрованому вигляді представлений емпіричний напрямок у трактуванні історії філософії, який ігнорує внутрішню логіку розвитку філософських систем і звертає головну увагу лише на зовнішній бік історико-філософського процесу, а не на його суть, не на закономірний характер розвитку філософської думки.

Тенденція до емпіричного викладу історико-філософського матеріалу характерна для сучасної буржуазної історії філософії. Так, у праці американського філософа А. Авея «Керівництво з історії філософії» (1962) головним методом дослідження є емпіричний. Історико-філософській концепції Авея властиві ті ж недоліки, що є в працях з історії філософії, де виклад матеріалу має емпіричний характер.

Л. В. Скворцов у книзі «Чи знаходить метафізика «другий подих»?» справедливо пише: «Тенденція до емпіризму цікава тим, що вона свідчить про повернення сучасної буржуазної історико-

філософської думки до тієї стадії, з якої розпочалась її еволюція у другій половині XIX ст». [5, 143].

Критика В. І. Леніним у «Філософських зошитах» емпіричного методу дослідження Ф. Ібервега актуальна, адже у наявності спадкоємність між методологічними принципами ідеалістичної історико-філософської думки другої половини XIX ст. і методологією сучасної буржуазної історії філософії.

Краткое содержание

В статье рассматривается одна из характерных историко-философских концепций буржуазной истории философии второй половины XIX века — концепция Фридриха Ибервега.

Автор показывает методологическое значение «Философских тетрадей» В. И. Ленина для критики вышеуказанной концепции.

ЛІТЕРАТУРА

1. Ф. Енгельс. Людвіг Фейєрбах і кінець класичної німецької філософії. К., 1952.
2. В. І. Ленін. Твори, т. 38.
3. Ф. Ибервег. История философии. 1876.
4. Ибервег-Гейнце. История новой философии, вып. 1. СПб., 1898.
5. Л. В. Скворцов. Обретает ли метафизика «второе дыхание?». М., 1966.

КРИТИКА ПОЗИТИВІСТСЬКОГО РОЗУМІННЯ АБСТРАКЦІЇ

Аналіз деяких аспектів проблеми абстракцій у математичній логіці і деяких розділів математики, що межують з нею, є межею даної статті. Перше питання аналізу: як логік користується абстрагуванням при побудові елементарних логічних об'єктів? Наслідком спостереження художника є, наприклад, уявлення породи дерева (ялина), колір листя (зелений), форми листя (шпильки). При підборі засобів виразу наслідків спостереження у нього виникає ряд труднощів. Так, чи не є колір, що буде описуватись як «зелений», в дійсності з яким-небудь відтінком, скажімо, «зелено-голубим»? Подібне виникає і під час опису рослин ботаніком-систематизатором.

У межах логіки труднощі ці не з'являються. Але це так не тому, що логік володіє особливим секретом при доборі засобів виразу думок, а просто він абстрагується від них.

Справа в тому, що логіка займається тільки чіткими об'єктами, що силою абстракції «вилущені» від тих ознак і властивостей, які не дають спокою ботаніку або художнику.

Логік має такий засіб виразу відносин і властивостей, як предикат, а тому відносини предметної області він уявляє за допомогою предикатів. При цьому зв'язок між предикатом береться знову в «очищеному» вигляді, в більш схематичному «ущільненому», ніж зв'язок, скажімо, логічного слідування в природній мові.

Але у логіка існують свої труднощі і проблеми, зокрема, проблема пошуку конкретних засобів для виразу властивостей предметів на мові логічної системи. Тут проблема фактичного розмежування «зеленого», «синього», «шершавого», «гладенького» витісняється проблемою пошуків «охайного» предиката для «зеленого», «голубого».

Логіка має і суворі правила, що встановлюють, чи є дане речення істинним або хибним. І те, що для ботаніка або художника може становити невирішену проблему, наприклад, гарантія того, що знайдений колір добре сприймається оком, відповідає

дійсності, для логіка труднощів не становить, оскільки у нього є система правил (а тому і заборон), які гарантують йому впевненість у тому, що засоби були обрані правильно. Логік будуватиме чіткі об'єкти; собітототожність оберігається від «затемнення» різними нюансами фактичного змісту [3, 10].

Але логік повинен скрізь «платити високу ціну» за переваги в точності: при абстрагуванні ми ігноруємо певні риси змісту предмета. Ці риси залишаються «за межами» нашої системи, вони не «схоплюються» засобами виразу, що є в нашій системі [3, 7]. При цьому властивість предметів впливає суттєво на добір системи, що буде їх описувати. Крім того, кожна система наділена специфічністю засобів вираження, що властиві тільки їй. Ця специфічність відображає специфічний характер абстрагування, який застосовується в системі. Пояснимо прикладом.

Беремо коло і вписуємо в нього трикутник. Повертаємо трикутник у середині кола для того, щоб фіксувати кількість точок кола, які накриваються при обертанні трикутника. При цьому як довго б не повертали трикутник у середині кола, ми ніколи не накриємо всіх його точок. Але звідси не слід робити висновок, що є будь-яка точка кола, яка не може бути накрита вершинами вписаного трикутника. Якраз навпаки: для кожної точки кола і кожної кінцевої кількості точок кола існує кінцева множина вершин трикутників, що накривають усі з них (але при цьому накриваються інші). Отже, накривати можна кожен точку кола, але заради цього ми не накриємо точки, що нас не цікавлять [4, 210].

Аналогічна ситуація і в логіці.

У кожній системі логіки з точними правилами обов'язково щось «не охоплюється» системою, бо виключається. Але несправедливо буде з цього робити висновок про те, що існує дещо, що принципово не може бути «охоплене» мовою цієї системи, а тому «вислизає» з логіки. І ось чому.

Для будь-якого явища можна завжди підшукати придатну логічну систему, що може описати цей факт. «Розраховується» за це логік тим, що завжди існують факти, які при виконанні саме цього завдання не можуть бути виражені засобами даної системи.

Наприклад, натрапивши на необхідність виразу різниці, ледве виразної між відтінками кольору «зеленого і голубого», художник комбінуватиме деякі кольори доки одержить жаданий відтінок.

Логік це завдання вирішує так: «понятійну сітку» мовної системи він робить більш «тонкою» — вводить предикати «зелено-голубі», «синьо-зелені». Цим досягається все більша відповідність мовної системи відносно кольору. Але певні відтінки завжди залишаються за межами засобів виразу системи, вони не «схоплюються» засобами системи.

Побудова більш «тонкого» предиката «синьо-зелений» чи «зелено-синій» пов'язана з ігноруванням деякого відтінку цього кольору, того відтінку, який художник завжди знайде. Таким чином, який би більш точніший термін не був знайдений логіком для виразу відтінку двох кольорів, у нього завжди залишається деяка неточність. Але її логік припускає свідомо, бо він не побудує предиката інакше, як за допомогою абстрагування від деяких нюансів.

Отже, дослідили питання про те, якою «ціною» досягаються переваги предиката як логіко-математичного «заступника» загально-логічного об'єкта «поняття». Досягається ця перевага за рахунок відволікання, тимчасового відмовлення від включення до процесу дослідження деяких сторін змісту предмета, відображеного в понятті.

Іншими словами. На початку статті розглядалось таке питання: як здійснюється трансформація загальнологічного об'єкта «поняття» в логіко-математичний об'єкт «предикат». Те ж саме можна виразити іншими словами: як здійснюється трансформація абстракції одного рівня в абстракцію іншого рівня. Отже, ми показали, що логіко-математичні об'єкти з їх чіткою структурою своїм походженням зобов'язані абстрагуючій діяльності свідомості.

Але тепер виникає таке питання: яка гносеологічна причина того, що деякі позитивісти, будучи спеціалістами теорії, побудованої на ідеалізаціях і багатоступінчастих абстракціях (якою є математична логіка), заперечують роль абстракцій у пізнанні? Важко було б погодитись з поглядом, що ніби неопозитивісти не користуються абстракціями. Вони ними користуються, бо не користуватись ними не можна.

Займаючись логіко-математичними дослідженнями, неопозитивісти виступають представниками точного природознавства і менш за все у такій ситуації — філософами-неопозитивістами. До негативних висновків про роль абстракцій у пізнанні вони приходять внаслідок гносеологічного аналізу, результати якого обумовлюються методологічними установками філософської школи. Відомо, що методологія побудови абстракцій у всіх позитивістів традиційно метафізична. В їх уяві сходження від продуктів чуттєвого пізнання до абстракції здійснюється через ізоляцію загальних рис з «конкретної різноманітності явищ».

Але при такому методі побудови абстракцій не можна врахувати наслідки багатогранної практичної перевірки результатів абстрагуючої діяльності і об'єктивного змісту абстракцій. Тому суворе формування об'єктивного критерію істинності абстракції відсутнє. У таких умовах не можна провести чіткої межі між абстракцією «порожньою», тобто такою, що не відображує об'єктивного змісту (тому вона й не веде до поглиблення знання), і науковою, «працюючою». «Затушувавши» різницю між

абстракцією «працюючою» і «порожньою», позитивісти прийшли до їх отождолення. Звідси і заперечення ролі абстракцій у пізнанні.

У цьому запереченні ролі абстракцій у пізнавальному процесі проявляється не тільки уразливість методологічних і гносеологічних установок неопозитивізму, але й елементарна непослідовність їх вихідних принципів. Непослідовність тут проявляється не лише в порушенні закону тотожності (отождолення різного). Тут йдеться про більш глибоке: про відмову від послідовності для загальних принципів доктрини.

Відомо, що в логіці предикатів першої сходинки відсутній алгоритм для розпізнання формули істинної від хибної. Але звідси дослідники конкретних логіко-математичних проблем ще не роблять висновку про марність вирішення проблеми розв'язання, а тому й про відмову застосування мови математичної логіки. Вони шукають «локальні» засоби розпізнавання істинності і хибності формул для певного класу формул. У знаходженні локальних засобів розв'язання поставленої проблеми виражається тенденція в пізнанні, з якою зустрічаємося в математиці: оскільки відсутнє загальне правило вирішення проблеми, то треба шукати часткові випадки.

Якби позитивісти були послідовними, то вони відшукували б часткові прийоми для розпізнання «порожніх» і «працюючих» абстракцій, що привело б їх до усвідомлення зв'язку абстрактного і конкретного в усьому багатстві його проявів, з одного боку, і однобокості абстракцій — з другого, а тому до усвідомлення специфічності відношення між окремим і загальним. Але тоді позитивізм, «зигзагом» в (крайньому випадку в цій проблемі) «щільно підійшов» би до діалектичного матеріалізму.

І тоді перед позитивістом постає дилема: або послідовність у вирішенні проблеми абстракцій — це приведе до визнання діалектики загального і одиночного; або відмова від визнання ролі абстракцій у пізнанні — тоді треба відмовитись від послідовності при аналізі проблеми абстракції.

Навряд чи можна відшукати ту галузь знання, в якій би підтверджувався висновок неопозитивістів відносно проблеми абстракцій. Крім того, ці висновки спростовуються дуже легко, досить привести один контрприклад, щоб спростувати загальне категоричне твердження.

Для контрприкладу візьмемо абстракції геометрії. Геометрія виникла внаслідок абстрагування просторових властивостей і відношень тіл від усіх інших властивостей — ваги, кольору, твердості тощо, хоча античні геометри не повністю абстрагувались від аспекту речовинності досліджуваного об'єкта.

Згодом геометри абстрагувались і від речовинності конкретних предметів з їх безпосередньо спостережуваними властивостями і трансформували геометрію в теорію певних просторових

конфігурацій, властивості яких точно визначені. І об'єкти вивчення перших геометрів — кулі з дерева, заліза — поступово заміщуються такими конфігураціями, як сфера, відносно якої куля є грубою апроксимацією; грані і ребра предметів як об'єктів вивчення перших геометрів заміщуються нескінченними лініями тощо.

Декарт трансформував геометрію в теорію певних множин речових чисел, Гільберт — у формальну аксіоматичну систему, а Рассел — у спеціальну галузь логіки відношень.

Отже, вся історія розвитку геометрії виступає у вигляді історії зміни однієї концепції іншою, яка спирається на більш загальну абстракцію. Методологічне обґрунтування успішного застосування геометричних абстракцій подано змістом принципу сходження від абстрактного до конкретного, що виражає саму логіку процесу пізнання. Деякі аспекти абстракцій можна простежити в більш ранніх формах позитивізму — у махістів.

Історично може статись так, що дослідник не розділяє філософії діалектичного матеріалізму, а тому і його принципів. Але тоді він (при умові послідовного аналізу) стихійно приходить до висновку, суть якого полягає в тому, що шлях до пізнання істини лежить через безмежність абстракцій, що розкривають окремі сторони предметів, а від них — до практики.

Цей шлях виявляється більш плідним, ніж шлях безпосереднього дослідження конкретно-чуттєвого в усій різноманітності його властивостей. Цей висновок співпадає з основною ідеєю концепції В. І. Леніна про ступені пізнання: *«Від живого споглядання до абстрактного мислення і від нього до практики...»*. [2, 157]

Як відомо, в людині мислить суспільство. Суперечливість пізнавального процесу в умовах, коли інтереси дослідника не співпадають з інтересами суспільства, приводить до того, що гносеологічна схильність до «закостеніння» гнучкого, «пружного» змісту досліджуваного предмета закріплюється класовими інтересами. Як наслідок цього — виродження творчості не тільки окремої особи (Роже Городі), або ідеології політичної партії (маоїзм), але й філософських шкіл.

Так було з виродженням здорового емпіричного змісту філософії нового часу: в умовах панування класу буржуазії він перетворився в позитивізм. Те ж трапилось і з формулою: «обхідний шлях через абстракції є більш плідним, ніж пряма дорога безпосереднього дослідження конкретно-чуттєвого», якою стихійно користується кожен природодослідник.

Ця формула, що є вільною варіацією принципу сходження, у махістів використовується у спотвореній формі, в так званому «принципові економії мислення». Яке гносеологічне пояснення того факту, що принцип сходження, при стихійному його вжи-

ванні, перетворюється в умовах буржуазного суспільства в принцип «економії мислення»?

Як відомо, цей «принцип» заперечує об'єктивний зміст абстракцій («матерія зникає, залишаються самі рівняння») [1, 282].

Справді, такі абстракції, як рівняння математичної фізики виникають у процесі сходження пізнання від конкретно-чуттєвого до абстрактного. Ці рівняння треба розуміти як інформацію про деякі сторони конкретного процесу. Скільки сторін цього процесу буде вивчено, стільки (грубо кажучи) абстракцій (тобто рівнянь) буде побудовано.

Система побудованих абстракцій виступає в ролі дискрипції, тобто опису деяких «контрольних» точок досліджуваного процесу. Потім здійснюється перехід від опису окремих сторін конкретного до синтезу цієї інформації про конкретне в усій багатогранності його визначень. І знову процес дослідження і результат його виражаються мовою абстракцій. Звідси другий етап сходження (від абстрактного до конкретного в усій його різноманітності) здійснюється мовою абстракцій. При методологічних установах ідеалістичної концепції, які «схиляють» дослідника до «забуття» відносно наявності об'єктивного змісту в абстракції, приходять до висновку, що «матерія зникає, залишаються самі рівняння».

Якщо це так і на цьому пізнавальний процес закінчується, то метою пізнання у махістів стануть саме абстракції. І тоді мета пізнання — практичне оволодіння дійсністю — виступає лише засобом побудови абстракцій. Абстракції, як засіб опису мовою теорії багатогранних визначень конкретного, з засобу пізнання перетворюються в його мету.

Махісти стверджують, що застосування рівняння (тобто абстракцій) у пізнавальному процесі забезпечує «економію пізнавальних засобів». Дійсно, розумне і своєчасне застосування абстракцій на всьому шляху процесу сходження забезпечує «економію» пізнавальних засобів. Але зворотне неправильне.

Керуючись лише інтересами «економії» пізнавальних засобів, навряд чи можна досягти правильної побудови процесу одержання істини. Відомо, що в математиці критерієм є лише ті положення, пряме і зворотне формулювання яких доведене.

Зміст тези про «економію пізнавальних засобів» не доводиться двома шляхами. Звідси це положення не може виступати критерієм «науковості» дослідження навіть у математичному природознавстві. Виділяється слово «навіть», оскільки в соціологічному аналізі, який набагато складніший ніж у природознавстві, принцип «економії мислення» також є не що інше, як «порожня» абстракція.

Отже, махісти одну з характеристик процесу сходження (економія пізнавальних засобів) абсолютизували і зробили науковим принципом.

В статье обосновывается положение о том, что единственно приемлемой методологией для различения двух видов абстракций («пустых» и «работающих») есть диалектика абстрактного и конкретного, дается гносеологический анализ такой «пустой» абстракции, как принцип «экономии мышления».

ЛИТЕРАТУРА

1. В. И. Ленин. Твори, т. 14.
2. В. И. Ленин. Твори, т. 38.
3. С. А. Яновская. О философских вопросах математической логики.— Сб.: Проблемы логики. М., 1963.
4. R. Сагпар. Logical Foundations of Probability. Chicago, 1961.

КРИТИКА ПОЗИТИВІЗМУ В ПИТАННЯХ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ, ОПISУ ТА ПОЯСНЕННЯ

Завданням даної статті є спроба дослідити співучасть інтерпретації в процесі аналізу методів наукової теорії, зокрема таких, як вказування, опис і пояснення. Але спочатку коротко проаналізуємо саме поняття «інтерпретація».

Необхідність дослідження інтерпретації виникла у зв'язку з тим, що в науці не завжди є можливість безпосередньо спостерігати об'єкти (наприклад, мікрочастини, гравітаційне поле і т. д.) для встановлення істинності наукових положень. Тоді висновки досліджуваних теорій перевіряються на основі конкретизації останніх (наприклад, створенням моделей, що мають функцію інтерпретації нових теорій). Якщо модель діє відповідно до положень нової теорії, то з'являється можливість перевірити дану теорію. Тому в процесі аналізу теорій (дедуктивних в основному) важливу роль відіграє інтерпретація. В логіці, математиці, фізиці під інтерпретацією розуміють тлумачення теорії шляхом розкриття її змісту, значення термінів. Інтерпретація необхідна і при експериментальному дослідженні, де вона виступає як тлумачення одержаних експериментальних даних, встановлених наукових фактів.

У першому випадку теорія шляхом інтерпретації пояснюється або описується у відповідній їй предметній області. Теорія нібито «знаходить» свій об'єкт і рух, спрямований від останньої до об'єкта (який може бути й ідеальним. Наприклад, «істина»). У другому — факти шляхом інтерпретації «підводяться» під теорію, що їх об'єднує і пояснює. В даному разі ми маємо напрям від об'єктів до теорії.

Спільним для двох випадків є те, що інтерпретація є конкретизацією досліджуваних «об'єктів» (або як фактів дійсності, або як термінів теорії).

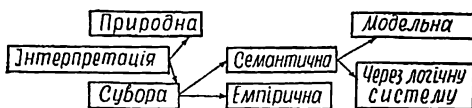
У статті більша увага приділяється поняттю інтерпретації як конкретизації в процесі аналізу теоретичних систем.

Проблема інтерпретації в нашій літературі є досить актуаль-

ною. Спроби аналізу її знаходимо в працях С. Б. Кримського¹ і М. В. Поповича² та інших.

Автор статті вважає, що поняття інтерпретації можна визначити як тлумачення, в результаті якого досліджуванам «об'єктам» (предметам, фактам, теоріям, термінам і т. д.) надається певним способом визначене значення.

Нижче подаються основні види інтерпретації, що можна зобразити у вигляді такої схеми:



Під *природною* інтерпретацією розуміємо інтуїтивне уявлення тих «об'єктів», що ідеалізуються системою понять даної теорії. Наприклад, інтерпретацією понять «матеріальна точка», «траєкторія» у класичній механіці буде чуттєва уява реальних фізичних тіл і наочний образ шляху їх руху.

У поняття *суворої* інтерпретації вкладається смисл суворості логічних засобів її здійснення. В даному випадку необхідно відшукати «об'єкти» (предмети, факти, теорії, поняття і т. д.), на яких реалізуються теорії. Суворі інтерпретації поділяються на емпіричну і семантичну.

При *емпіричній* інтерпретації необхідно розв'язати питання відповідності поняттям теорії емпіричних об'єктів, чи володіють емпіричним змістом терміни нашої теоретичної мови. Пошук емпіричних значень теоретичних термінів досліджуваної теорії і становить емпіричну інтерпретацію.

Семантична інтерпретація має місце при тлумаченні даної теорії з точки зору більш конкретної теорії. Це приводить до необхідності визначення значень базових термінів досліджуваної теорії на предметній області іншої теорії. Семантична інтерпретація визначає абстрактні об'єкти (або системи абстрактних об'єктів). Семантична інтерпретація поділяється на модельну та інтерпретацію через логічну систему.

Модельна — це така інтерпретація, що здійснюється на основі методу моделей (логічних).

Інтерпретація *через логічну систему* коректує досліджувану

¹ С. Б. Кримський визначає поняття інтерпретації «як встановлення системи об'єктів, що становлять предметну область значень термінів досліджуваної теорії» [3, 115].

² М. В. Попович поняття інтерпретації визначає так: «Під інтерпретацією будь-якої формальної системи розуміють співставлення виразів даної системи з об'єктами певної області за фіксованими правилами» [6а, 115].

теорію (крім «опредмечення» останньої) на основі більш конкретної теорії, знімаючи обмеженість формалізму як методу дослідження несуперечливості.

Автор статті вважає, що інтерпретація має таке ж наукове «право» в дослідженні теорії, як опис, пояснення і, можливо вказування. Більш того, сама інтерпретація присутня в описі і поясненні. При аналізі вказування, опису, пояснення та інтерпретації необхідно користуватися поняттями логічної та гносеологічної істинності.

Логічна істинність визначається як висловлення, що залежить від логічної структури даного висловлення (або системи висловлювань) і від індивідуальних позначень змінних функцій — висловлення. Логічна істинність може встановлюватись в результаті аналізу значень термінів або знаків, що входять до складу висловлення.

На відміну від логічної гносеологічна істинність розуміється як відповідність або невідповідність змісту наших думок певній стороні предмета, що досліджується. Наприклад: «В Радянському Союзі будується комунізм» — зміст цього висловлення істинний у гносеологічному плані.

Гносеологічна істинність — це співвідношення змісту думки з об'єктом пізнання, а *логічна* — співвідношення змісту думки з правилами мислення. Критерієм істини є практика як суспільно-виробнича діяльність людей. Сама ж по собі логіка не є критерієм встановлення гносеологічної (як предметної) істинності. «Питання про те, — зазначає К. Маркс, — чи має людське мислення предметну істинність, — зовсім не питання теорії, а практичне питання. У практиці повинна довести людина істинність, тобто дійсність і могутність, поцейбічність свого мислення. Спир про дійсність, чи недійсність мислення, яке ізолюється від практики, є чисто схоластичне питання» [1, 349].

Логічні ж дії над думками є ніби продовженням практики на теоретичному рівні. Це, наприклад, проявляється в тому, що формальні системи, кінець кінцем, призначені для того, щоб у більш розвинутій логічній формі одержати інтерпретацію відповідно до тієї ж гносеологічної істинності. При правильній інтерпретації всі аксіоми або позначають істину, або набувають значення істини.

Позитивістські погляди на співвідношення гносеологічної і логічної істинності є помилковими і суперечливими. Позитивізм зводить гносеологічну істинність до логічної, ізолює істину від об'єкта, отожднює істину з перевіркою, а останню зводить тільки до чуттєвого досвіду.

Нарешті, розглянемо основну проблему нашої статті: про співучасність інтерпретації в описі і поясненні.

Найелементарнішою логічною одиницею інтерпретації, опису та пояснення аналізу є вказування. Мається на увазі наукове

вказування, тобто таке, що «перетворює» науковий факт³ на основі повсякденної або формалізованої мови в теорію. Праць, присвячених проблемі вказування, у сучасній літературі поки що немає. Тому наші думки з цього приводу матимуть гіпотетичний характер. У науці говорять про аналіз фактів. Але, перш ніж досліджувати факти, треба вказати на них, відокремити їх. Тому логічним методом «перетворення» наукового факту в теорію можна назвати вказування. Отже, коли ми говоримо про аналіз фактів, ми маємо на увазі, крім змісту останніх, і вказування на них. Вказування є ніби фіксацією, констатацією результатів експерименту або спостереження як наукових фактів. Тому факт включає не тільки знання про об'єктивну дійсність, але й вказування на досліджувані моменти її. Внаслідок цього факт стає категорією логіки і впроваджується в дану теорію. «Тому,— як пише А. І. Ракитов,— коли говорять, що до складу науки включаються різні факти, то мають на увазі певні, емпіричні судження, що є результатом логічної фіксації (вказування.— І. В.) наукової експериментальної діяльності. Завдання полягає в тому, щоб розкрити логічну природу емпіричних висловлювань, що входять до складу науки як її факти...» [7, 376].

Отже, шляхом вказування наукові факти в теорії репрезентуються як висловлення у формі суджень. А саме вказування стає методом (найелементарнішим) аналізу відповідної теорії, переводячи разом з тим дані безпосереднього досвіду на мову науки.

Вказування не ставить питання про логічну істинність досліджуваного факту. Воно тільки констатує певне явище. В цьому відношенні вказування має функцію інтерпретації явища відповідно теорії. Може бути і навпаки, коли теоретичні положення інтерпретуються шляхом вказувань на стверджувальні факти. У першому випадку ми будемо мати інтерпретацію фактів (теоретичними положеннями), у другому — інтерпретацію фактами (теоретичних положень). У обох випадках вказування та інтерпретація — нерозривні методи наукового дослідження.

Схематично вказування можна подати так: AF , де A — значення факту, F — особливість теорії як компонента в значенні досліджуваного факту. Наприклад. Вказування на результат космічного експерименту: «На поверхні місяця немає атмосфери» створює елемент можливості «перетворити» цей факт у теорію про походження сонячної системи.

Вказування є основою опису як більш високого рівня аналізу теорії. Якщо вказування констатує науковий об'єкт як факт, то опис систематизує факти. Причому систематизація здійснюється

³ Під фактом будемо розуміти будь-яку «подію» (в об'єктивній реальності або в мисленні), яка набуває певного значення (і, таким чином, може репрезентуватись як елемент наукового знання) як спосіб задоволення певних практичних потреб людини.

в описі на основі або типовості, або одиничності рис досліджуваного класу явищ. «Суть опису,— зазначає В. Н. Орлов,— полягає в тому, що в ньому втілюються: 1) типові риси, характерні для певного класу явищ; 2) одиничні риси даного явища, завдяки яким воно відрізняється від інших. Названі особливості виражають суть опису, незалежно від його конкретного використання» [5, 48].

За своєю ґносеологічною природою опис має такі специфічні риси: 1) не виходить за межі вказування експериментально встановлених фактів або їх сукупності; 2) не ставить своїм безпосереднім завданням дослідження необхідних, суттєвих, закономірних зв'язків між характеристиками фактів; 3) не дає можливості виводити точні передбачення певних подій.

За логічною структурою опис характеризується тим, що: 1) включає в себе вказування як елементарні компоненти, які одноманітні в якісному відношенні і за логічною структурою; 2) між елементами наукового опису немає відношень причинного проходження.

Формами опису можуть бути висловлювання (у вигляді суджень про досліджувані явища), таблиці, схеми, графіки і т. д. Форми і способи опису залежать від природи описуваних об'єктів, від рівня розвитку самої науки.

Опис можна поділити на такі види: генетичний (відображує дійсність як послідовний ряд фактів від минулого до сучасного); паралельний (інформує про конкретний стан даного явища в ряді одночасно функціонуючих з ним явищ); обернено-послідовний (дійсність репрезентується як ряд послідовних фактів від сучасного до минулого); іманентно-структурний (явища аналізуються відокремлено, як сукупність внутрішніх властивостей, зв'язків, сторін внутрішньої структури).

Крім якісної, описом може бути показана і кількісна характеристика певної ситуації. А це значить, що для певного числа параметрів α , β , γ .., що взяті для характеристики, вказуються числові значення, що встановлюються за допомогою спостережень.

В описі інтерпретація репрезентується як наповнення змістом форм (як елементів даної теоретичної системи). Під змістом розуміємо досліджувані факти. Інтерпретація відбувається на мові спостережень.

Формально опис можна виразити так: $A\bar{F}ABF$, де A і B — вказування на факти дійсності, F — систематизуюча особливість фактів; $\bar{A}$ — знак кон'юнкції вказувань.

Прикладом опису може бути таке: при описі звукових явищ, що мають відношення до ефекту Доплера, вчений дає таблицю значень (відстань між спостерігачем і джерелом звуку, висота тону, кут між напрямом спостереження і напрямом руху джерела звуку) відповідних певним тимчасовим моментам. При цьо-

му він виділяє загальні положення, згідно з якими при наближенні джерела звуку до спостерігача висота тону підвищується, а при віддаленні — знижується. У даному випадку і в таблиці значень, і в загальному положенні ми маємо фактично тільки вказування на факти або систему фактів (як процес). Детальний аналіз наведеного акустичного явища дається в поясненні.

Пояснення розкриває сутність, внутрішню природу досліджуваного об'єкта, тобто підведення його під певний закон. Оскільки «закон і сутність», — пояснює В. І. Ленін, — поняття однорідні (однопорядкові) або, вірніше, одноступневі, поняття, що виражають поглиблення пізнання людиною явищ, світу» [2, 137].

Метод пояснення (на відміну від вказування й опису) в процесі наукового дослідження, взятого в цілому, найбільшою мірою поглиблює пізнання матерії до її субстанційності (сутності). «З одного боку, — зазначає В. І. Ленін, — треба поглибити пізнання матерії до пізнання (до поняття) субстанції, щоб знайти причини явищ. З другого боку, дійсне пізнання причини є поглиблення пізнання від зовнішності явищ до субстанції...» [2, 144].

У радянській філософській літературі цікавий аналіз поняття пояснення поданий у докторській дисертації В. Т. Павлова [6], де основна увага приділена *причинному* поясненню як необхідному підготовчому і завершальному етапу інших видів пояснення (функціонального, структурного, субстанційного, генетичного). Детальніше про види пояснення розповідається у праці Є. П. Нікітіна «Типы научного объяснения» [4].

У зарубіжній літературі проблемі пояснення приділяється увага у праці М. Бунге «Причинность» [8].

У даній статті не ставиться завдання дати детальний аналіз поняттю пояснення. Тому ми розкриваємо загальні його положення відносно до опису, вказування, інтерпретації.

У загальному плані структуру пояснення і відповідну їй формулу можна подати з точки зору побудови самого пояснення дедуктивними або індуктивними методами. Так, коли пояснення будується дедуктивними методами, то його можна виразити формулою $Exd \vdash Ext$, а коли індуктивними, то $Exd_p \vdash Ext$. Тут « p » — символ імовірного характеру висновку, E — більш загальний закон, x — символ менш загального закону; d — символ умови існування законів; t — символ носія законів; Exd , Exd_p — пояснювані, Ext — пояснююче.

Позитивісти зводять гносеологічну природу пояснення або до розуміння [11, 389], або тільки до відповіді на питання «чому» [9, 15], або до тлумачення «безпосередньо спостережуваного за допомогою того, що безпосередньо не спостерігається» [10, 29]. Такі тлумачення не розкривають сутності наукового пояснення, а лише дають етимологію слова «пояснення», або зводять всі види пояснення тільки до вказування на причинний вид, або від-

носять ґносеологічну характеристику пояснення до його логічної структури.

Треба відзначити, що пояснення нерозривно пов'язане з описом, вказуванням, інтерпретацією. В поясненні інтерпретуються закони фактами (або навпаки), що веде до розкриття сутності досліджуваного «об'єкта». Тобто в поясненні інтерпретація репрезентується як інтерпретація через сутність, що полягає в зв'язуванні до відповідності сукупності окремих сторін об'єкта його сутності.

Таким чином, значення наукового пояснення полягає в розкритті сутності об'єкта пізнання, в його інтерпретації шляхом наукових законів фактами (або фактів законами).

Пояснення є вищим методологічним рівнем, ніж вказування і опис. Наприклад, наведений вище опис ефекту Доплера переходить у пояснення, коли дослідник показує, що суть цього явища полягає в тому, що при взаємному наближенні джерела звуку і спостерігача звукові хвилі рухаються відносно спостерігача з швидкістю рівня $U+v$, де U — швидкість звуку відносно середовища, а v — швидкість наближення спостерігача до джерела звуку. В результаті цього спостерігач за одиницю часу сприймає більше число коливань (у порівнянні з тим випадком, коли спостерігач і джерело звуку знаходяться в спокої відносно один одного) і, таким чином, висота тону підвищується.

Отже, поряд з такими відомими логічними методами наукового дослідження, як опис і пояснення, існує вказування та інтерпретація.

Вказування є логічний метод введення результатів дослідження в теоретичну систему. Результат дослідження, введений у систему знань вказуванням, можна назвати фактом. Наукове вказування характеризується з точки зору певної теорії. В цьому відношенні ним інтерпретуються факти. Вказування діалектично поєднується з описом і поясненням, виступаючи невід'ємним елементом останніх.

Науковий опис встановлює кількісно-якісні характеристики досліджуваних «об'єктів» з метою систематизації їх. В описі інтерпретація репрезентується як змістовна конкретизація форм (як елементів досліджуваної теоретичної системи).

Опис органічно поєднаний з поясненням, що розкриває сутність досліджуваних «об'єктів». У поясненні шляхом інтерпретації відбувається конкретизація законів теорії фактами (або, навпаки, фактів законами), що веде до розкриття сутності досліджуваних «об'єктів».

Краткое содержание

В данной статье автор рассматривает основные моменты взаимоотношения интерпретации, описания и объяснения. Кроме того, поднимается новая проблема логического анализа «указания».

1. К. Маркс і Ф. Енгельс. Вибрані твори, т. II. К., 1953.
2. В. І. Ленін. Твори, т. 38.
3. С. Б. Крымский. Интерпретация научных теорий.— В кн.: «Логика научного исследования». М., 1965.
4. Е. П. Никитин. Типы научного объяснения.— «Вопросы философии», 1963, № 10.
5. В. Н. Орлов. Роль научного описания в историческом исследовании.— «Философские науки», 1966, № 1.
6. В. Т. Павлов. Логико-методологическая функция категорий пространства, времени и причинности. Диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук. К., 1968.
- 6а. М. В. Попович. О философском анализе языка науки. К., 1966.
7. А. И. Ракитов. Статистическая интерпретация факта и роль статистических методов в построении эмпирического знания.— В сб.: «Проблемы логики научного познания». М., 1964.
8. М. Бунге. Причинность. М., 1962.
9. E. Nagel. The Structure of Science. Problems in the Logic of Scientific Explanation. N. Y., 1961.
10. G. Lewis. Science. Faith and Scepticism. L., 1959.
11. Stebbing A Modern Introduction to Logic. L., 1930.

КРИТИКА ПРИНЦИПІВ «ФІЛОСОФІЇ СВОБОДИ» АЛЬБЕРА КАМЮ

Проблема людини та її свободи через особливості сучасної епохи перебуває у центрі ідеологічної боротьби, в якій антикомунізм часто спирається на теоретичну базу різних шкіл буржуазної філософії. Серед них особливе місце відводиться екзистенціалізму, що висуває на перший план проблему людини, її свободи.

Марксистською критикою здійснено значну роботу, щоб по-науковому проаналізувати проблему свободи у сучасному екзистенціалізмі. Закономірно, що в цьому аналізі більше уваги приділено критиці поглядів провідних представників як німецького, так і французького напрямів цієї школи. Досить вказати на всебічне вивчення філософії свободи Ж.-П. Сартра, який у своїй творчості еволюціонує до марксизму [3, 76—80].

Однак мало уваги приділено критиці розуміння свободи у молодших представників екзистенціалізму, зокрема в Альбера Камю. Творчість Камю (1913—1960 рр.) філософа, письменника, який розробив свій варіант екзистенціалізму, суперечлива, як суперечлива і епоха, в яку він жив. У його творчості — складне переплетіння критики буржуазних відносин, цінностей з апологетикою цих відносин, пошуки істини як можливої опори людини у світі абсурду і відчай у можливості її досягнення. У Камю переплітаються віра у розум людини з визнанням ірраціонального, критика релігії — з прийняттям її моралі. Водночас він приймав екзистенціалізм з такими застереженнями, які фактично зводили його нанівець. Своєю філософією Камю прагне зайняти проміжне становище між крайностями раціоналізму та ірраціоналізму, що надає особливого відтінку його філософії, демонструючи суперечності екзистенціалізму і самого Камю. Всі ці фактори треба враховувати при критичному аналізові сучасного екзистенціалізму і неприпустимо довільно ототожнювати погляди Камю з поглядами інших представників цього напрямку. Тому бажано і необхідно аналізувати не лише загальне, що

об'єднує весь екзистенціалізм, але й те одиначне, особливе, що властиве окремим його представникам і пов'язане із загальним, без якого останнє перетворюється у пусту абстракцію.

Критика повинна враховувати відмінності, суперечності, що існують між окремими представниками ідеалістичної філософії, пам'ятаючи при цьому вказівку В. І. Леніна про те, що коли ідеаліст критикує ідеаліста, то від цього виграє матеріалізм [1, 267]. Це впливає також з методологічної вимоги конкретності аналізу, що має пряме відношення до проблеми свободи у творчості А. Камю, марксистська критика якої поки що не знайшла чільного місця у нашій філософській літературі. Тим більше, що у буржуазній літературі Заходу зацікавленість до творчості Камю не спадає [11].

Пояснення даного факту можна знайти як у оригінальності філософії Камю, так і в тому, що у свій час він став на позиції антикомуніста. Буржуазна критика, свідомо опускаючи критичні моменти у філософії Камю, спрямовані проти буржуазного світу, видає його філософію за один з можливих варіантів розв'язання проблеми свободи як однієї з найактуальніших проблем нашого часу.

У цій статті мова йтиме про критичний аналіз вихідних посилок філософії Камю, що лягли в основу його розуміння свободи і є свідченням того, що він робить спробу прикрити крайності абсолютного волюнтаризму. Тому ми аналізуємо їх у порівнянні з деякими постулатами Сартра щодо проблеми свободи, який, як відомо, у своїй еволюції не відмовився від них.

Категорія свободи — одна з центральних у екзистенціалізмі. Для Сартра вона є наріжним каменем його філософії людини. За ним, пояснити і зрозуміти сутність людини — це у першу чергу з'ясувати проблему її свободи: «Свобода людини передуює її сутності, — заявляє Сартр [9, 61].

Альберу Камю, який проповідував своє розуміння екзистенціалізму, критикуючи Сартра за непослідовність, також властиве захоплення питаннями свободи з ухилом до їх соціально-етичної характеристики. У 1957 р., коли Камю вручали Нобелівську премію, то він у своєму виступі сказав, що все своє свідоме життя присвятив служінню істині й свободі [7, 19]. Але якій істині, якій свободі? На яких «незаперечних» істинах буде свою філософію свободи Альбер Камю? Зупинимось на деяких з них.

Однією з таких вимог Камю до філософії є вимога очевидності істинності її посилянь. Лише безпосередня очевидність дає людині можливість вірити в істинність положень науки. Звідси такий принцип сучасної буржуазної гносеології, як емоціоналізація [4, 597—598], знаходить у філософії Камю своє найповніше втілення. Емоційність, чуттєвість виступають і як факт наявного бачення істини, і як метод аналізу дійсності та свідомості, а також сутності самої людини. Як основа очевидності і єдине дже-

рело знань, емоційність (у широкому розумінні терміну) дає можливість встановити достовірні межі розуму, людської дії і свободи, межі самих можливостей знання.

У цій спробі встановити можливості істинного знання Камю виходить з феноменології Гуссерля, який в останні роки своєї творчості, шукаючи критерій істинності в особистих переживаннях суб'єкта, прийшов до крайніх форм суб'єктивного ідеалізму. Але це веде Камю до приниження власне наукового апарату мислення і пізнання — законів, категорій, понять тощо. За Камю, розвиток науки не дає можливості вказати людині на те, що є істиною. У науці багато істин, але нема істини [5, 34]. Тому вихід — у чуттєвій достовірності знань. Камю пише: «Це серце моє, я можу його відчувати і я міркую, що воно існує. Це світ, якого можна торкатися руками, — і я знову скажу, що він є. На цьому зупиняється вся моя наука, все останнє є конструкцією» [5, 34]. Людина назавжди залишається чужою для самої себе, пише Камю, саме тому, що між достовірністю її буття і спробою окреслити його зміст — прірва, яка ніколи не заповниться [5, 34]. Спроба визначити об'єкт через поняття веде до втрати об'єкта, невловимості його буття. Гіпотетичний і абстрактно-логічний характер науки, часта зміна її тверджень ведуть до того, що людина не може з'ясувати його сутність. Правда, у цьому винні «ірраціональності», що раз у раз зустрічаються людині. Звідси у «Міфі про Сізіфа» Камю часто наголошує на тому, що у ньому мова йде лише про опис певних феноменів, перерахунок різних ситуацій, а не про понятійне їх визначення. Тому він, на відміну від багатьох буржуазних дослідників, не вимучує визначення питання свободи, а просто описує стани людини як вільні, вказуючи, що та чи інша її життєдіяльність класифікується як свободна або не свободна [5, 77—80].

Отже, висновки, результати міркувань, до яких приходить Камю, побудовані на принципі очевидності, проявом якого виступає емоціоналізація, свідчать про обмеженість самого принципу. Правильний сам по собі, але хибний, коли видається як єдино можливий, абсолютизований, він веде до спроби досягти абсолютної істини за принципом: «Все — або нічого».

Хоча Камю виступає проти екзистенціалістського приниження розуму, своєю позицією він приходить до такого ж результату, коли говорить, що ефективність розуму проявляється у людському досвіді як достовірній його межі. Причина цього в тому, що розуміння ним свідомості як індивідуальної, що сама вирішує, яку шкалу цінностей вибирати їй у житті, ґрунтується на такому ж розумінні людського досвіду. Досвід для Камю зовсім не включає у себе суспільно-історичну дію, а є індивідуальним, емпіричним. Від чистого емпіризму його відрізняє тільки те, що він не є простим пасивним спогляданням дійсності, а досягається через безпосереднє злиття з буттям, активне переживання.

Як і у всіх екзистенціалістів ця активність і стійкість індивідуального досвіду виступає у поняттях страху, тривоги, відчаю, ностальгії. Таке суб'єктивно-ідеалістичне розуміння досвіду в плані піднятої нами проблеми свободи веде Камю до висновку про те, що одним з найкращих варіантів вільного вибору поведінки є донжуанізм, або теза про необхідність жити кількісно, а не якісно [5, 89—90].

На відміну від Ж.-П. Сартра, який пропагує приреченість людини до свободи («Я приречений бути вільним»), Камю прагне усвідомити смисл світу, смисл зв'язків людини і світу, особи і суспільства, а звідси вже шукати шляхи її свободи. Таке «навантаження» несуть на собі всі твори й міркування філософа. Такий меті служить і центральне поняття його філософії — поняття абсурду. Абсурд є його «філософією очевидності» [8, 82—83]. З даного поняття Камю хоче вивести всі наслідки, що прямо впливають на поведінку людини у світі. Для нашого аналізу це проблема свободи «перед лицем абсурду».

Буржуазні критики філософії екзистенціалізму намагаються провести певну відмінність, а інколи і несумісність розуміння абсурдності світу в творчості Камю та Сартра. Фактично ж поняття абсурду в них (філософію екзистенціалізму часто називають філософією абсурду) відіграють різне смислове навантаження, виконують іншу функцію, звідси і випливає певний відтінок відмінності, що не суттєвий при аналізі екзистенціалізму взагалі, але який слід враховувати при аналізі окремих проблем. (Зауважимо, що поняття абсурду не береться Сартром і Камю у логічному плані). Так, католицький дослідник екзистенціалізму Р. Жоліве бачить цю відмінність у тому, що, коли для Сартра світ онтологічно абсурдний, то у Камю абсурдність носить етичний характер [10, 10].

Дійсно, для Сартра буття взагалі першопочатково-абсурдне. Абсурдність, немотивованість існування, так би мовити, просякнула світ. Аналізуючи проблему ставлення людини до факту смерті, Сартр пише, що смерть позбавляє життя людини будь-якого смислу. Тому абсурдність поширюється ним не лише на існування речовинного світу, але й на людське життя: «Абсурдне те, що ми родились, абсурдне й те, що ми вмиремо. З другого боку, дана абсурдність проявляється як постійне відчуження мого буття — можливості, яке більше не є моєю можливістю, а можливістю іншого. Виходить, це зовнішня і фактична межа моєї суб'єктивності» [9, 631—632]. Отже, для Сартра абсурдність світу проявляється незалежно від того, чи ми її усвідомили, чи ні. І Сартр, у період написання ним «Буття і ніщо», і Камю, розглядаючи абсурдність, її існування як неконтрольоване, дії якої не можна уникнути, як необхідність різко протиставляють їй свободу людини. Сартр прямо вказує на це, коли говорить, що можливе одне з двох — або детермінізм, або свобода [9, 518].

Він пише: «Те, що ми називаємо свободою, не можна відрізнити від буття людської реальності. Людина не існує раніш, щоб бути вільною потім, тобто немає різниці між буттям людини та її «вільним буттям» [9, 61]. Абсолютна свобода людини не рахується з абсурдністю світу, вона лише усвідомлює, що за її межі вийти не можна.

Для Камю абсурд — очевидність. У «Міфі про Сізіфа», описуючи різні ситуації абсурду, Камю не дає певного визначення поняттю абсурдності. Але на відміну від Сартра він робить його початком свого міркування, вихідним принципом своєї філософії. Поняття абсурду використовується ним як методологічний принцип. Звинувачуючи того ж Сартра в тому, що ніби його висновок про абсурдність світу поспішний, Камю називає світ «просто нерозумним», а не абсурдним. Абсурдністю він називає відношення, зв'язок між цією нерозумністю, ірраціональністю і мислячим розумом, індивідуальною свідомістю [5, 37]. Очевидно, що цим увага переноситься на відношення, полюсами якого виступає людина, яка прагне зрозуміти світ і бажає ясності, та ірраціональності, що оточують людину і зводять ці спроби нанівець. Таким чином, для Камю абсурдність є зв'язок, відношення, які підтримуються людиною і залежать як від людини, так і від світу.

Злиденність, ненауковість цієї абстракції Камю очевидна, хоча вона у соціальному плані і є відображенням абсурдності, нерозумності існуючих капіталістичних відносин. Що дає людині, як вважає Камю, усвідомлення абсурдності її відносин із світом, абсурдність самого світу для виявлення можливостей свободи? Це усвідомлення виступає одним з найважливіших факторів, що впливають на свободу людини. Та людина, пише Камю, яка не усвідомлює абсурдності зв'язків із світом як істота, наділена розумом, керується певною метою, надією, вірою у дану шкалу цінностей. Ставлячи їх перед собою і прагнучи досягти їх, така людина уявляє, ніби вона діє вільно. Насправді ж, це її цілеспрямованість створює бар'єри, межі, у які вона втискує своє життя. Усвідомлення ж абсурдності знищує ці бар'єри і ставить людину перед фактом — завтрашнє відсутнє. Розуміння цього і є, за Камю, основою, змістом глибокої свободи індивіда [5, 82]. Це породжує у людини й те відчуття, яке він називає «неймовірною незацікавленістю у відношенні до всього, крім чистого полум'я життя» [5, 83]. Типовим прикладом такого розуміння свободи виступає вищеназваний головний персонаж повісті «Чужий» — Мерсо.

Теперішнє і послідовність теперішнього — такий ідеал людини, яка зрозуміла наявність абсурду в світі. До чого вела така логіка міркувань, що базувалась на даних посилках у розумінні свободи, досить швидко продемонструвала сама історія у розмірах, які не можна було досягнути жодною теорією.

Ніби відчуваючи це, Камю, як і Сартр, прагне об'єднати свободу з дією. Навіть протиставляючи індивідуальну свободу суспільній, екзистенціалізм не міг обминути питання про свободу інших людей. У Сартра у «Бутті і ніщо» проголошена теза про передування свободи сутності людини логічно вела до того, що свобода передує і діяльності індивіда. Виходячи з суб'єктивності, індивідуальності, теорія свободи Сартра, як свідчить він сам у праці «Екзистенціалізм — це гуманізм», базується на тезі, аналізованій Достоевським: «Якщо бога немає — все дозволено», піднесений ним до абсолютного принципу. Як справедливо зауважує В. Днепров, Достоевський, аналізуючи відношення бога і людини (суб'єкта, позбавленого традиційної точки опори у світі зла), відкидає дану формулу, вважаючи її кінцем будь-якої моральності [2, 201].

Альбер Камю, подібно Достоевському, прагне якимось обмежити свободу дій людини, аналізуючи цю ж тезу. Він вважає, що вульгарна інтерпретація посилення Івана Карамазова «все — дозволено» — неправомірна. Якщо хтось гадає, ніби абсурдність звільняє людину від будь-яких обмежень, то він глибоко помиляється: «Абсурд не звільняє. Абсурд не дозволяє будь-яку дію. «Все дозволено» не означає, що «ніщо не заборонено» [5, 95]. Абсурд не штовхає до злочинних дій, він примушує рахуватися з наслідками. Допускаючи відповідальність за вчинки, абсурд вчить, пише Камю, що муки совісті — марні. Людина згодна платити, але не визнає вини, тому що винні всі.

Суперечливість такої позиції проявляється хоча б у тому, що стає незрозумілим, чому в світі існує так багато зла, несправедливості. Чому людина повинна керуватись добрими намірами, а не злими? Боротьба зі злими намірами є добром, чи теж злом? Питання цілком закономірні, якщо виходити з тих принципів, що проголошує екзистенціалізм, у даному випадку Сартр і Камю. Якщо все рівноцінне, то ніщо не має смислу, і будь-яка дія як вільна виправдовується. Справжню цінність такому логічному обґрунтуванню свободи показало саме життя. Фашизм, війна в Іспанії, друга світова війна підтвердили конкретну реальність проблеми свободи і водночас продемонстрували хибність логіки, що вела до завоювання свободи за рахунок свободи інших націй і народів. Сама дійсність примушує Камю у дечому переглянути наслідки, що випливали з його вихідних посилень прикритого індивідуалізму. Це він і робить у «Листах до німецького друга» та «Чумі» [6].

Але мова йшла лише про наслідки, а не про вихідні постулати «філософії свободи» Камю, що в основному і надалі залишалися без змін. Це — вічність зла, абсурдність світу, відсутність надії на розумну перебудову суспільних відносин, індивідуалізм. Головна хибність проаналізованих вище вихідних положень філософії свободи Альбера Камю в їх абсолютизації, у відсутності

зв'язку індивідуальної дії з суспільно необхідною дією у досягненні свободи. Ними не враховуються реальні можливості свободи людини, досягнуті на певному рівні розвитку продуктивних сил і виробничих відносин у суспільстві. Це привело його, при всій відмінності його позиції від позиції Сартра, до тих же наслідків у створенні антиісторичної теорії свободи, теорії моральності. Свободу всіх не можна побудувати на індивідуальній свободі, як гадає Камю, протиставляючи одне одному, відриваючи одиничне від загального. Індивідуальний протест проти абсурдності капіталістичних відносин не включений у класову, цілеспрямовану дію щодо заміни абсурдних відносин, якщо навіть і може дати індивід усвідомлення своєї свободи, то він не може дати справжньої свободи, яка б співпадала з вільною життєдіяльністю людини і суспільства.

Таку мету ставить перед собою комунізм, який науково розв'язує суперечності між людиною і природою, свободою і необхідністю, особою і суспільством, де вільний розвиток кожного індивіда стане умовою вільного розвитку всіх.

Краткое содержание

В статье дается критический анализ теоретических предпосылок «философии свободы» Альбера Камю. Сравнительный анализ этих предпосылок с теоретическими постулатами свободы Ж.-П. Сартра показывает различие в подходе к решению этой проблемы у Камю и Сартра.

ЛІТЕРАТУРА

1. В. І. Ленін. Твори, т. 38.
2. В. Днепров. Субъективное в морали.— «Иностранная литература», 1968, № 10.
3. Г. Стрельцова. Эволюция философских взглядов Ж.-П. Сартра.— «Вопросы философии», 1968, № 3.
4. В. Хайзе. В плену иллюзий. М., 1968.
5. А. Camus. Le Mythe de Sisyphe. Essai sur l'absurde. Paris, 1942.
6. А. Camus. Lettre à un ami allemand. Paris, 1945.
7. А. Camus. Discours de Suède. Paris, 1958.
8. А. Camus. Carnets (Janvier 1942. Mars 1951). Paris, 1964.
9. J.-P. Sartre. L'Être et le Néant. Paris, 1943.
10. R. Jolivet. Les doctrines existentialistes de Kierkegaard à J.-P. Sartre. Paris, 1948.
11. Про це свідчать монографії: G. P. Gelinas. La liberté dans la pensée d'Albert Camus. Edit. Universitaires Fribourg Suisse, 1965; Andre Nicolas. Albert Camus on le vrais Prométhée. Edit, Seghers, 1966.

ЧИ МОЖНА ПЕРЕДБАЧИТИ МАЙБУТНЄ?

(Критика заперечення Сартром
можливості передбачення майбутнього)

Сартр рішуче заперечує можливість передбачення, тобто логічного висновку про характер розвитку в майбутньому, про можливість виникнення нового явища, а також мислене випередження результатів дії, що буде здійснена. «Отже,— твердить він у своєму дослідженні «Уява» («L'imaginaire»),— кожен момент історії дається як такий, що має уявлюване майбутнє, але майбутнє, яке я не можу передбачити, яке виходить з себе самого, в свій час» [18, 219].

У твердженні цього питання Сартр солідарний з іншими екзистенціалістами і представниками інших реакційних філософських течій. Так, Ясперс пише: «Всі картини майбутнього напевне невірні; на практиці здійснюється завжди інакше, ніж це ким-небудь передбачалось» [11, 115].

В сучасних умовах раціональне зерно заперечення Сартром передбачення майбутнього полягає у невизнанні ним привабливих перспектив, що щедро малюють представники «футурології». Відомо, що значна частина буржуазних ідеологів приділяє зараз серйозну увагу майбутньому. Спостерігається в цілому досить парадоксальна картина: вмираючий лад малює на своєму прапорі майбутнє. У Франції, Англії функціонують інститути, завдання яких полягають у вивченні технічних, наукових, соціальних причин, що гальмують розвиток сучасного світу. Утопізм пошуків безмежних можливостей розвитку капіталізму очевидний. І заперечення Сартром цих картин майбутнього — правомірне. Проте Сартр заперечує їх не так, як Маркс заперечував утопічні проекти Вейтлінга. Якщо Маркс, заперечуючи фантастичні вигадки Вейтлінга, виступав за реальні прогнози соціального розвитку, то Сартр вважає взагалі безпідставною думку про можливість будь-якого передбачення майбутнього.

Яким же шляхом «обгрунтовує» Сартр неможливість передбачення майбутнього? За ним, у майбутнє заглянути не можна, тому що історія є проявом одноразового, випадкового, неповторюваного, адже її творять люди. А бажання й дії людей не під-

корені законам і не досягаються пізнанням. У праці «Буття і ніщо» Сартр пише: «Майбутнє є сенс мого справжнього для-себе, як проект можливості, але воно ніяким чином не детермінує моє для-себе в становленні, тому що для-себе завжди кинуте в цьому заперечуючому обов'язку буття... Майбутнє накреслює тільки ескіз кадру, в якому для-себе робиться буттям, як втеча... до іншого майбутнього. Воно є те, чим я був би, коли б не був вільний, і те, що я не можу мати в бутті, тому що вільний» [17, 173].

Не можна не погодитися з Сартром, що до майбутнього немає шляху, який фатально приведе до заздалегідь визначених вершин, що досягнення накресленої мети необхідно передбачає активність суб'єкта. Все це, зрозуміло, незаперечне. Заслуга даної думки і в тому, що вона розвінчує писання буржуазних футурологів, які заспокоюють людей, твердячи, що казкове майбутнє саме прийде до тих, хто терпляче на нього чекає.

Але Сартр вдається у протилежну крайність, говорячи, що вільна активність заважає людині йти до накресленої мети. Отже, Сартр виступає проти послідовних, наполегливих, принципіальних людей, які обґрунтовують свій впевнений рух до мети, посиляючись на знання непорушних законів суспільного розвитку. Сартр звеличує, уявляє як виняткову гідність безпринципні хитання, нестійкість представників дрібної буржуазії, зображуючи ці якості як вираз сутності справді вільної людини.

Саме це намагається довести Сартр, заявляючи, що переживання завжди зберігають таємницю, що завжди певна дія може відбуватися інакше, ніж попередня. Так, за Сартром, мета у праці «не існувала в світі раніше», тобто, чітке діалектичне пізнання праці, пріоритет мети в кожному процесі праці стають позбавленими будь-якого сенсу. Сартр на ділі заперечує можливість визначити мету. «Я не знаю,— робить висновок Сартр,— як я діятиму. Настільки ж мало можу я передбачити дії інших. Тому ми повинні відмовитися від науки, від раціонального пізнання і стати на позиції ірраціоналізму: «справжнє» пізнання є переживанням людиною свого існування. Воно стосується тільки даного індивіда і не претендує на загальність. Волею без розуму, ірраціональним актом є обрання людиною самої себе. Хоч цей вибір і є вільний, проте він визначений наперед якоюсь неосяжною внутрішньою необхідністю». Далі Сартр пише: «...Свідоме розв'язання у більшості з нас з'являється лише після того, як людина з себе вже щось зробила. Я можу захотіти вступити до партії, написати книгу, одружитися, проте все це лише прояв більш первісного, більш стихійного вибору, ніж те, що звичайно звуть волею» [19, 24]. Справжня людська дія «випереджає будь-яке пояснення, що їй дають» [19, 639—640].

Такий підхід також мав цілком реальний ґрунт, особливо в роки гітлерівської окупації Франції. У подібному підході вира-

зилася поведінка французького обивателя, не підготовленого ідейно, придушеного міццю сили фашистів.

Проте неправомірно подібну практику абсолютизувати, удати загальнообов'язковою нормою поведінки, притаманною кожній людині в будь-якій життєвій ситуації. Описана вище реакція людини на дії пригноблювачів є менш за все властивою їй. Вона є винятковою, відображуючою по суті інстинктивний, тваринний протест індивіда на нелюдські умови, в яких примусив його жити «новий порядок». Нормально функціонуючій людині притаманні справді людські характеристики поведінки, що виділяють і відокремлюють її від іншого тваринного світу.

Підкреслюючи докорінну відмінність трудової діяльності людини від поведінки тварин, Маркс писав, що «найпоганіший архітектор від найкращої бджоли з самого початку відрізняється тим, що перш ніж будувати чарунку з воску, він уже побудував її в своїй голові. Наприкінці процесу праці одержується результат, який вже на початку цього процесу був в уявленні працівника, тобто ідеально». І далі: людина не тільки.. змінює форму того, що дано природою: в тому, що дано природою, вона здійснює в той же час і свою свідому мету, яка як закон визначає спосіб і характер її дій і якій вона повинна підкорити свою волю [3, 189].

Таким чином, запереченням наукового передбачення майбутнього Сартр, незалежно від свого особистого бажання, стає в один ряд з тими буржуазними філософами й соціологами, які перекручують перспективи історичного процесу, виражаючи цим інтереси класу експлуататорів. Процеси, що безперервно відбуваються в світі, нагадують реакційним класам про швидкий кінець їх панування, про наближення нового прогресивного ладу. Тому у капіталістів виникає потреба в охоронних заходах ідеологічного характеру. Отже, доктрина, яка проголошує, що життя позбавлене перспектив і що сенс існування неприступний пізнанню, охоче сприймається тими, хто відчуває, що їх існування позбавлене всякої перспективи, а життя не має сенсу. Тому наука — колишній союзник буржуазії в період її змужніння — стає найзлішим ворогом. Природу, суспільство буржуазія устами своїх ідеологів прагне удати неосяжними, зміну яких не можна передбачити.

Сартр своїм запереченням передбачення виражає тваринний страх буржуазії перед майбутнім, ненависть її до передової науки, до пролетарського світогляду, що дозволяє передбачити майбутнє. Відчай і можливості науково розбирати дійсне (теперішнє), писав В. І. Ленін, відмова від науки, прагнення наплювати на всякі узагальнення, сховатися від усяких «законів» історичного розвитку, загородити ліс деревами,— ось класове значення модного буржуазного скептицизму [5, 44].

Класики марксизму-ленінізму довели можливість і необхід-

ність наукового передбачення. Дійсно, абсолютного повторення не буває ні в природі, ні в суспільстві. Навіть за майже однакових умов, в один і той же час, в одній і тій же галузі людської діяльності події відбуваються по-різному. І тим більш події минулого не можуть повторюватися у майбутньому.

«Старі ситуації, говорив В. І. Ленін, не повторюються в їх колишньому вигляді [5, 134].

Проте це не значить, як вважає Сартр, що взагалі немислиме повторення. Повторення можливе, але в основних, істотних, загальних рисах. Категорія суспільного закону виводиться не з абсолютної повторюваності і одноманітності історичних явищ, як це приписує Сартр Марксові, ототожнюючи його вчення з поглядами позитивістів, а з повторюваності в основному, в істотному. Закон суспільного розвитку виражає загальний, необхідний, постійний і істотний зв'язок між явищами.

Теоретичним обґрунтуванням можливості наукового передбачення є положення марксистсько-ленінської філософії про об'єктивність, закономірність розвитку і пізнанність світу.

Розвиток у природі і суспільстві відбувається відповідно до об'єктивних, тобто не залежних від волі й свідомості людей, законів. Знання об'єктивних законів і робить можливим передбачення в природі і суспільстві. Треба лише мати на увазі, що специфіка дії об'єктивних законів у природі і суспільстві визначає відмінності в характері наукового передбачення. В чому ці відмінності? Насамперед, передбачення в природі можна зробити, в більшості випадків, значно точніше і конкретніше, ніж у суспільному житті. Відомо, з якою точністю великий російський учений Д. І. Менделєєв на основі відкритого ним періодичного закону хімічних елементів передбачив існування і навіть ряд властивостей декількох елементів, відкритих і досліджених значно пізніше (галій, германій, скандій тощо). Широко відомі й інші факти.

Наукове передбачення явищ і процесів у суспільному житті обумовлюється соціальними факторами. Саме вони визначають можливості й ступінь ймовірності передбачень майбутнього розвитку суспільства.

Перші спроби визначити перспективи розвитку суспільства зробили соціалісти-утопісти. Проте вони не змогли науково обґрунтувати шляхи побудови нового суспільства.

Таке обґрунтування дане основоположниками марксизму-ленінізму. Відзначаючи величезну заслугу К. Маркса в створенні науки про суспільство, В. І. Ленін писав, що Маркс, вивчивши закони розвитку людського суспільства, зрозумів неминучість розвитку капіталізму, що веде до комунізму, і, головне, він довів це тільки на підставі найточнішого, найдетальнішого, найглибшого вивчення капіталістичного суспільства за допомогою повного засвоєння всього того, що дала наука, яка передувала.

Все те, що було створене людським суспільством, людським розумом, він переробив критично, перевірів на робітничому русі і зробив ті висновки, яких люди, обмежені буржуазними рамками або зв'язані буржуазними передсудами, зробити не могли [5, 304].

Винятковою здатністю передбачати хід суспільного розвитку в тому числі революцій, війн та їх можливий характер, володіли також Ф. Енгельс і В. І. Ленін.

Ф. Енгельс майже за сорок років до першої світової війни передбачив її особливості й соціальні наслідки. У листах до В. Лібкнехта (1887 р.) і Зорге (1888 р.) він писав, що війна буде світовою, між двома коаліціями держав, до однієї з яких входить Німеччина, а до другої — Франція і Росія. Він передбачив руйнівний, тривалий характер війни, вказавши, що її результатом буде загальне виснаження, з одного боку, і створення умов для пролетарської революції — з другого.

В. І. Ленін з точністю до одного дня визначив найсприятливіший момент початку збройного повстання в жовтні 1917 р. Він безпомилково передбачив результат громадянської війни. Збулося його передбачення про те, що з Росії непівської буде Росія соціалістична.

На кожному історичному повороті Комуністична партія давала наукове обґрунтування політики, програми, стратегії й тактики, шляхів і засобів досягнення остаточної мети пролетаріату — побудови комуністичного суспільства. Наша партія міцна тим, що керується в усій своїй діяльності марксистсько-ленінською теорією, її політика спирається на наукове знання законів суспільного розвитку.

Творча діяльність радянських людей завжди пов'язана з передбаченням. Особливого значення воно набирає в ході розгорнутого будівництва комуністичного суспільства, в період бурхливого розвитку науки і техніки. У Звітній доповіді ЦК КПРС XXIII з'їздові партії підкреслюється: «Темпи технічного прогресу в народному господарстві будуть тим вищими, чим плідніше наука житиме практику новими ідеями, новою технікою і технологією. Потрібен сміливий творчий пошук в цих напрямках, широка перспектива в технічній політиці» [6, 85].

Наукове передбачення кардинально відрізняється від утопій і прожектерства тим, що ставить реальні завдання, виходить з реальних умов і можливостей. К. Маркс відзначав, що «людство ставить собі завжди тільки такі завдання, які воно може розв'язати, бо при ближчому розгляді завжди виявляється, що саме завдання виникає тільки тоді, коли матеріальні умови його розв'язання вже є наявними, або принаймні перебувають в процесі становлення» [1, 7].

Передбачення завжди пов'язане з певними гіпотезами, які з'являються в процесі його. Сартр же наявність гіпотез вважає додатковим свідченням неможливості передбачення

майбутнього. «Будь-яка теорія, — говорить він, — лише ймовірна... Про це свідчить те, що наукові, історичні теорії змінюються і виступають у формі гіпотез» [16, 132—133].

Сартр твердить, що ці гіпотези руйнуються і що кожна з них не може претендувати на ідеальне зображення реальної структури буття. Крім того, частина пануючих гіпотез незабаром поступиться місцем для інших [20, 172].

Але кожна померла гіпотеза передає знову нам владу на «друге», на «до-людське». Ця влада стає для нової гіпотези спадкоємицею тієї, яка пішла зі сцени. Вона дає спростованій гіпотезі історичне виправдання.

Про величезне значення гіпотез у розвитку науки чудово сказав Д. І. Менделєєв:

«Краще додержуватися такої гіпотези, яка згодом може стати неправильною, ніж ніякої. Гіпотези поліпшують і роблять правильною наукову роботу — відшукування істини, як плуг землероба, полегшує вирощування корисних рослин» [7, 150—151].

Отже, зневажливе ставлення до гіпотези нічим не виправдане. Гіпотеза — рушій науки. Важливі не тільки підтверджені гіпотези, але й ті, що виявилися спростованими в ході розвитку наукового знання. «Такі гіпотези у фізиці, як гіпотези про існування флогістону, ефіру і т. д., що не підтвердилися, все ж принесли величезну користь. Правильною є думка, що сучасна фізика зросла на лісах гіпотез, у тому числі померлих» [20, 49].

В чому причина такого перекрученого розуміння Сартром гіпотези? Її викрив ще Ф. Енгельс, коли відзначав, що кількість і зміна гіпотез, що витісняють одна одну, при відсутності у дослідників природи логічної і діалектичної підготовки, легко викликає у них уявлення про те, ніби ми не здатні пізнати сутності речей [2, 555].

Пізнання необмежене і разом з тим обмежене: воно несучернене і обмежене на кожному історичному етапі свого розвитку; але воно необмежене за своєю природою, покликанням, можливістю. Сартр абсолютизує перше, тобто несучерненість і обмеженість пізнання.

В основу своєї методології він кладе поняття абсурду. Визнаючи найсучаснішої методології він вважає книгу А. Камю «Міф про Сізіфа». «Коли я аналізую, — говорить Сартр, — почуття абсурду в творі Камю «Міф про Сізіфа», я швидше досліджую новий метод або якусь доктрину. Я застосовував поняття абсурду методологічно: намагався виходити з цього поняття, як з «*tabula rasa*», щоб починати філософську побудову» [10, 160].

Таке фантастичне уявлення про метод пізнання виходить з розуміння Сартром дійсності.

Зрушення до ірраціоналізму, проголошення абсурду обумовлені цілком визначеними соціальними причинами, наявними в умовах капіталістичної дійсності. Безперервне зростання соці-

альних суперечностей наочно викрило нерозумність вмираючого буржуазного ладу. І справді, чи можна назвати розумним лад, який пожвавлює економіку посиленням напруженості у міжнародних відносинах, використовує геніальні відкриття людського розуму проти людини? Звідси і твердження про нерозумність життя і нав'язливе прагнення заперечити наукове мислення, пошуки шляхів осягнення «абсурдного» світу не розумом, а ірраціональним шляхом, ґрунтуючись на абсурді. Визнання Сартром абсурду як вихідного методологічного принципу найбільш повно виражено в його творах «Буття і ніщо», «Критика діалектичного розуму».

Цей методологічний принцип відбився на характеристиці самим Сартром мети пізнання. На його думку, пізнання не є засобом орієнтування людини в її практичній діяльності, воно не може служити підмогою для зміни, поліпшення життя людей, бо «горе, злидні страждання, муки людей є загальними реальностями, які не можуть бути ані перевершені, ані змінені знанням. Реальність і знання не співмірні» [15, 20].

До такого висновку приходять Сартр із своєї теорії пізнання. Якщо і є якесь значення пізнання, то тільки тому, твердить Сартр, «щоб зробити предмет невизначеним» [15, 9]. Не можна пізнати сучасне суспільство, оскільки взагалі ми «нічого не знаємо про історію». Висновок: для боротьби за поліпшення свого життя немає чого пізнавати об'єктивний світ. Чим менше людина знає, тим повноцінніша її діяльність.

Таке перекручене уявлення про значення пізнання породжене капіталістичною дійсністю. Так само, як більш досконалі машини посилюють ступінь пригноблення трудящих у цьому ворожому людині світі, так і нові знання часто служать знаряддям у руках правлячої буржуазії для придушення обурення народних мас.

Адже дикун, озброєний палицею, менш небезпечний, ніж імперіалістичний агресор, який володіє термоядерною зброєю.

В умовах капіталізму, писав Ф. Енгельс, держава розуму зазнала повного краху [2, 267].

Сартрівський метод є прикладом софістичної непослідовності [20, 19]. Це визнає сам Сартр, говорячи, що «будь-яка теорія пізнання допускає метафізику» [17, 16].

Відсутність наукового методу, конкретних досліджень і справжньої практики приводять Сартра до спекулятивного мислення, яке марксизм остаточно подолав ціле століття тому.

Об'єктивно Сартр приходять до породження у людини абсолютної невіри в науку. А невіра в науку є утвердженням релігійної віри. Сартр проголошує неможливість пізнання шляхів суспільного розвитку і, отже, сприяє торжеству буржуазної ідеї про вічність капіталістичного суспільства.

В данной статье автор показывает несостоятельность утверждения Жана-Поля Сартра о невозможности предвидения будущего развития общественной жизни, указываются причины подобной точки зрения.

ЛИТЕРАТУРА

1. К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 13.
2. К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 20.
3. К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 23.
4. В. І. Ленін. Твори, т. 29.
5. В. І. Ленін. Твори, т. 31.
6. Л. І. Брежнев. Звітна доповідь ЦК КПРС XXIII з'їздові КПРС. К., 1966.
7. Д. И. Менделеев. Основы химии, т. 1. М., 1947.
8. Критика современной буржуазной философии и социологии. М., 1963.
9. Теория познания и современная наука. М., 1967.
10. Л. П. Михайлов. Интерпретация экзистенциализма в современной западной философии.— «Вопросы философии», 1967, № 12.
11. P. Foulquié. L'existentialisme. Paris, 1947.
12. F. Fieder, W. Müller. Zukunftsdenken im kampf der Ideologieneine Kritik der «Futurologie».— «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 1967, N 3.
13. J. Houbert. Un père dénaturé. Essai critique sur la philosophie de Jean Paul Sartre. Paris, 1964.
14. H. Mougín. La sainte famille existentialiste. Paris, 1947.
15. J.-P. Sartre. Critique de la raison dialectique. Paris, 1960.
16. J.-P. Sartre. L'existentialisme est un humanisme. Paris, 1946.
17. J.-P. Sartre. L'Être et la Néant. Paris, 1943.
18. J.-P. Sartre. L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination. Paris, 1940.
19. А. Г. Мысливченко. Проблема человека. Кризис буржуазной «Философии человека». М., 1965.
20. В. И. Шинкарук. Логика, диалектика и теория познания Гегеля. К., 1964.

ПРО ОДНУ ХИБНУ КОНЦЕПЦІЮ ДІАЛЕКТИКИ КОНКРЕТНОГО

Відомо, що проблема діалектики філософських категорій є однією з центральних проблем філософської науки. Діалектичний матеріалізм розв'язує цю проблему в боротьбі з її ідеалістичним та метафізичним тлумаченням.

Діалектика абстрактного та конкретного — одне з питань діалектики філософських категорій. З часів Гегеля філософи приділяють цьому питанню все більше уваги. Сучасна буржуазна філософія його також не обминає. Багато її представників, прикриваючись словесним камуфляжем, стоять на позиціях ідеалізму та метафізики. Послідовники такого підходу, пропонуючи замість марксистського розв'язання проблеми щось плутане та суперечливе, зустрічаються і серед тих, хто вважає себе марксистами.

У цій статті аналізуються розуміння діалектики конкретного чеським філософом К. Косиком. Але, перш ніж перейти до критики поглядів К. Косика, нагадаємо про те, як розглядається категорія конкретного й абстрактного в марксистсько-ленінській філософії.

Конкретне — це категорія діалектики, що відображає предмет, процес як одне ціле, складне, різнобічне; абстрактне — категорія діалектики, що відображає якусь сторону, властивість, відношення, частину цілого. К. Маркс показує, наприклад, що промисловий і торговельний прибуток, процент на капітал, рента — це конкретне виявлення абстрактного (додаткової вартості). Конкретне й абстрактне — зміст самої дійсності. Конкретне — її різноманітність та своєрідність, абстрактне — її окремі сторони, властивості, риси. Конкретне та абстрактне знаходяться в нерозривній єдності. Немає такого конкретного, що б не містило в собі абстрактного, як і немає абстрактного, що б існувало без конкретного. Процес розвитку дійсності є процесом постійного органічного зв'язку і взаємопереходу конкретного в абстрактне і навпаки. Додаткова вартість (абстрактне) міститься,

наприклад, у ренті, прибутку та інших своїх виявленнях. Процес розвитку є процесом переходу абстрактного в конкретне, абстрактне (додаткова вартість) виражається в цьому конкретному (в ренті і т. п.).

Протиставлення конкретного абстрактному має місце також у протиставленні матерії свідомості. Для матеріаліста конкретне — це об'єктивна дійсність в усій її різноманітності, специфіці; свідомість, що, кінець кінцем, не повно, одноманітно її відображає, — це абстрактне.

Розвиток думки є рух конкретного до все більш абстрактного (дійсність — почуттєве — логічне пізнання). У самому логічному пізнанні можна виділити абстрактне і конкретне. Адже формальна логіка ділить поняття на конкретні та абстрактні. Конкретні — це поняття, що відображають предмети, особи, події, явища як єдине ціле (гроші, стіл, Іванов, пожежа тощо). Абстрактними називаються поняття, що відображають властивості, дії, якості речей та явищ, взяті окремо (важкість, краса, гуманність тощо). Поняття, крім того, можуть розташовуватися в ряді, який фіксує рух думки від менш абстрактного (більш конкретного) до більш абстрактного (менш конкретного). Так, ця береза — береза — листяне дерево — дерево і т. д. — це приклад подібного ряду.

Рух знання відбувається не тільки в напрямку від конкретного до абстрактного, але й навпаки: за допомогою абстрактного пізнається різноманітність конкретного, його суть, оскільки абстрактне є одночасно настільки ж конкретним, наскільки конкретне — абстрактним. Обидва ці шляхи пізнання діалектично пов'язані. К. Маркс відзначає, що конкретне в знанні, опосередковане абстракцією, виступає у формі єдності різноманітних дефініцій предмета, що розкривають різні сторони, суть цього конкретного.

Але зовсім інакше розуміє діалектику конкретного і абстрактного Карел Косик. Його книга «Діалектика конкретного» [2] має підзаголовки «Нариси з проблематики людини і світу». Читаючи книгу, складається враження, що це є щось плутане. Книга ні в якому разі не може вважатися серйозним науковим дослідженням, вона не побудована на вивченні якогось наукового матеріалу, на спостереженні, на статистичних даних. Ці «нариси» відображають, головним чином, погляд автора з ряду філософських проблем. І навіть у цьому плані вони не є звичайними нарисами, бо останні будуються на певному позитивному науковому матеріалі. Нижче буде показано, що головні категорії, якими користується Косик, — це категорії сучасної буржуазної філософії, що стоїть на позиціях суб'єктивного ідеалізму, і що «своєрідність» книги полягає в тому, що Косик намагається поєднати дані неопозитивістської та екзистенціалістської філософії з... марксистом-ленінізмом. Як і слід було сподіватися, наслідком цього

поєднання є еклектика: поряд і разом з матеріалістичними положеннями подаються положення ідеалістичні; діалектика співіснує з метафізикою, матеріалізмом та ідеалізмом. Правда, суб'єктивно Косик вважає, що стоїть на позиціях марксистської філософії, він і пише від її імені і нібито відстоює її положення. Проте об'єктивний зміст книги свідчить про інше.

Карел Косик назвав свою книгу «Діалектика конкретного». Частина перша має назву «Діалектика конкретної тотальності». Її основні розділи: «I. Світ псевдоконкретності і його руйнування»; «II. Духовне і розумове відтворення дійсності»; «III. Конкретна тотальність».

Що ж Косик розуміє під конкретним, а також під його діалектикою?

Навіть побіжний погляд на вживану термінологію насторожує: подібна термінологія в марксизмі не вживається, вона запозичена із сучасної буржуазної філософії. І, як виявляється, термінологія відповідає змісту, бо оточуючий світ — це, за Косиком, «комплекс явищ, що наповнюють собою повсякденне середовище і звичайну атмосферу людського життя і своєю регулярністю і очевидністю входять до свідомості діючих індивідуумів. Видимість набуває самостійності і природності, створює світ псевдоконкретності; до нього належать: світ явищ зовнішніх, що виникають на поверхні дійсних істотних процесів; світ добування і маніпуляції, тобто фетишизованої практики людей (яка не тожня революційній критичній практиці людства); світ повсякденних уявлень, що є відображенням зовнішніх явищ у свідомості людей і створенням фетишизованої практики, ідеологічними формами її виявлення; світ фіксованих об'єктів, які створюють враження природних умов і як наслідки суспільної діяльності людей не є безпосередньо пізнавальними» [2, 7—8].

Цей світ, на думку Косика, «не є дійсним світом» [2, 13]; світ псевдоконкретності має лише «уявну самостійність», і діалектичне мислення має зруйнувати цю уявну самостійність, замість неї створивши світ конкретної тотальності. Про все це Косик пише так: «Мислення, що руйнує псевдоконкретність, щоб підійти до конкретності, це одночасно процес, у якому за світом уявлень відкривається дійсний світ, за зовнішнім уявленням про явище — закономірність явища, за видимим рухом — дійсний внутрішній рух, за явищем — сутність» [2, 14].

З наведених положень виходить, що проблему «конкретності» Косик розв'язує через проблему «сутність і явище», причому, кінець кінцем, вирішує її в дусі Канта та Гегеля. Виходить, що світ явищ — це неправильний, недійсний світ, світ псевдоконкретності, а світ сутностей, створюваний свідомістю, — дійсний світ, світ конкретності. Але ж світ явищ — це матеріальний, почуттєво сприйманий світ, світ настільки багатий, що здатний містити в собі сутність. Чому ж цей світ, тобто світ явищ, — псе-

вдоконкретність, ілюзорний світ? А де ж дійсний світ? Він, на думку Косика, створюється мисленням, що руйнує світ псевдоконкретності і створює світ конкретності, світ сутностей. Косик так прямо і пише: «Весь комплекс речовинного матеріального світу так, як і світ уявлень і повсякденного мислення, діалектика не вважає чимсь оригінальним і самостійним, вона піддає їх дослідженню, в якому уречевлені форми дійсного та ідеального світу розчиняються, гублять свою фіксованість, природність і уявну оригінальність, і, таким чином, виявляються як похідні й опосередковані явища, як згустки і творіння суспільної практики людства» [2, 15].

Матеріальний, речовинний світ, за Косиком, розчиняється мисленням, втрачає свою уявну оригінальність, первинність і стає чимсь похідним, другорядним. Світ дійсної конкретності — це світ, створений діалектичним мисленням, що розчинив світ явищ, світ псевдоконкретності і створив світ ідеальних сутностей. Саме це питання і розглядається в другому розділі першої частини книги, що має назву «Духовне і розумове відтворення дійсності». Діалектичне мислення, руйнуючи і розчинюючи матеріальний, речовинний світ, світ явищ, світ псевдоконкретності, духовно і розумово, як стверджує Косик, відтворює справжню дійсність, дійсність конкретності, сутності, «структури речі» [2, 21]. Ось чому К. Косик так палко обстоює ідею єдності суб'єкта та об'єкта. Адже якщо не буде цієї єдності, то не буде й діалектичного мислення, руйнуючого світ справжньої конкретності, світ понять, що «відповідають» цьому світу сутностей [2, 7]. Він пише: «Суспільна дійсність людей створюється як діалектична єдність суб'єкта та об'єкта» [2, 19]. Світ людської практики «треба розуміти як суспільно-людську дійсність в якості єдності суб'єкта та об'єкта, генезиса і структури» [2, 18]. Тому, за Косиком, не можна відповісти на питання, що таке дійсність? Коли йде мова про суспільну дійсність, то на це питання можна відповісти, якщо звести його до іншого питання: як створена суспільна дійсність? [2, 48].

У подібному плані розглядається багато положень книги. Наприклад, «мислення... втручається в дійсність» [2, 12], хоча відомо, що мислення, обминаючи фізичну дію, неспроможне втручатися у дійсність. Факти, за Косиком, є абстракціями [2, 44]. І хоча «матеріалістична теорія», пише Косик, «розрізняє первинний контекст фактів: контекст реальності, в якому факти первинні й дійсні, і контекст теорії, куди впроваджуються факти вторинні, опосередковані, перед тим вихоплені із справжнього контексту дійсності», проте разом з цим він зразу ж продовжує: «Але ж як можна говорити про контекст дійсності, в якому факти первинні й дійсні, коли цей контекст може бути досягнутий тільки за допомогою фактів, вихоплених з дійсного контексту?» [2, 54]. Таким чином, за Косиком, первинне перестає бути первин-

ним і стає вторинним (так вирішується основне гносеологічне питання).

У тому ж дусі К. Косик інтерпретує й інші основні категорії марксизму. Він пише: «Капітал в епоху капіталізму стає смисловою структурою, яка визначає внутрішній зміст і об'єктивний зміст частин або елементів, що відрізняються від смислу докапіталістичної фази» [2, 57]. «Діалектичний розум,— стверджує Косик,— є універсальним та необхідним процесом пізнання і формування дійсності, він нічого не залишає, не розуміючи себе, і через те є розумом як науки і мислення, так і людської свободи і дійсності» [2, 107].

У зв'язку з такою постановкою питання К. Косик переосмислює філософські категорії в плані зазначеної «єдності» суб'єкта й об'єкта. Психіка, поведінка та мислення, на його думку, «часткові галузі людського буття» [2, 211]. Гносеологічна різниця між матеріальним та ідеальним зникає, розчинюється, буття — це настільки ж буття речей (псевдоконкретності, що має бути, за Косиком, розчинена діалектичним розумом), наскільки і буття думок (частина яких, за Косиком, відбиваючи сутність, являє собою світ у його справжній, а не уявній конкретності).

Виходячи з принципу єдності суб'єкта та об'єкта, К. Косик заявляє, що «дійсність не є аутентичною дійсністю без людини рівно як і не є тільки дійсністю людини» [2, 267], і тут же стверджує, що дійсність «являє собою дійсність природи як абсолютної тотальності, яка не залежить не тільки від свідомості людини, але й від її існування, а також дійсність людини, яка в природі і як частина природи утворює суспільно-людську дійсність...». Це суміш матеріалістичних положень з ідеалістичними. А якщо вважати, що дійсність природи як світ явищ є псевдосвіт, псевдоконкретність, що має бути зруйнована діалектичним розумом з метою винаходження справжньої конкретності «у смисловій структурі» [2, 57], то в такому разі чого варті його твердження про незалежність «дійсності, природи не лише від свідомості людини, але й від її існування»? Його позиція в цьому випадку — об'єктивний ідеалізм, бо, на думку Косика, суспільну дійсність створює людина, дійсність же природи людина лише досягає: в одному випадку, вважає Косик, людина діалектичним розумом, відкидаючи світ псевдоконкретності, створює «розумну дійсність», в іншому — вона робить те ж саме лише з тією різницею, що світ дійсної конкретності не створюється людиною, він уже закладений у природі і лише досягається розумом людини через руйнування псевдоконкретності.

У книзі К. Косик намагається використовувати діалектику. Що ж являє собою діалектика конкретного? Вона проявляється, перш за все, в його тотальності. З цього приводу К. Косик пише: «Під позицією тотальності розуміється діалектика закономірностей і випадковостей, внутрішньої істотності і форм виявлення

дійсності, частини та цілого, продукта та виробництва і т. д.» [2, 35]; «Категорія конкретної тотальності... є відповіддю на питання: що таке дійсність» [2, 36]; «Пізнання дійсності, засіб пізнання дійсності і можливість пізнання дійсності залежать, кінець кінцем, від явного або прихованого розуміння дійсності»; конкретна тотальність — це «ціле, яке розвивається і створюється» [2, 37].

Аналізуючи ці висловлювання, приходимо до висновку, що конкретна тотальність — це система понять, категорій, логічна структура, що являє собою суть дійсності і в своєму розвитку створює її як розумну дійсність. К. Косик прямо так і пише: «Без розуміння того, що факти означають, тобто без розуміння, що дійсність є конкретна тотальність, яка для пізнання кожного факта або низки фактів стає змістовною структурою, пізнання конкретної дійсності залишається містикою або непізнаною «речю в собі» [2, 38]. Але для розуміння всього цього потрібен розум. Таким чином, конкретна тотальність, за К. Косиком, не може існувати без розуму, бо потрібне «створення тотальності як смислової структури» [2, 58].

Як Косик розуміє «діалектику конкретної тотальності», видно також з такого уривку: «Діалектика конкретної тотальності — це... теорія дійсності та її пізнання як дійсності. Конкретна тотальність не є методом опису всіх аспектів, рис, особливостей, відношень і процесів дійсності, це теорія дійсності як конкретної тотальності. Коли ж дійсність розуміється як конкретність, як ціле, яке являє собою структуру (а не хаос), розвивається (а не є незмінним і раз назавжди даним), створюється (а не з'являється готовим у цілому і змінним тільки в частинах або в їх послідовності), то з цього розуміння дійсності випливають певні методологічні висновки, що стають евристичним посібником і епістемологічним принципом при вивченні, описуванні, розумінні, поясненні та оцінці певних тематизованих частин дійсності, чи йде мова про фізику або про літературознавство, про біологію або про політичну економію, про теоретичні проблеми математики або про практичні проблеми організації людського життя і суспільних відношень» [2, 38—39].

З наведеного уривку виходить, що, по-перше, дійсність складається з таких «тематизованих частин дійсності», як фізика, літературознавство, біологія, політична економія, теоретичні проблеми математики, практичні проблеми організації життя людини та суспільні відносини, причому і останнє розуміється не як об'єктивна дійсність, а як деяка логічна структура; об'єктивна дійсність зникла, залишилися логічні структури. По-друге, ця «дійсність» розуміється по-діалектичному: це ціле і структурне ціле, воно являє собою щось, що розвивається і створюється. А коли це так, то звідси «випливають певні методологічні висновки»: пізнавати цю логічну дійсність треба як ціле і частину,

як те, що розвивається і створюється, і перш ніж пізнавати її такою, треба в собі самому створити «концепцію дійсності», оскільки, за Косиком, «кожна теорія пізнання заснована — приховано або відкрито — на певній теорії дійсності і припускає певну концепцію дійсності» [2, 27]. Отже, теорія пізнання впливає не з об'єктивної дійсності як її специфічне відображення, а з розуму, що створює певну концепцію дійсності.

Така, за Косиком, діалектика конкретного: конкретна тотальність, що обов'язково містить у собі єдність суб'єкта та об'єкта. Недарма діалектика конкретного — це, як свідчить підзаголовок праці, діалектика проблеми «людини і світу», проблеми, що розуміється так, як розуміє та розв'язує її К. Косик: людина і світ — я і середовище, де я (первинне) створює вторинне — середовище як конкретну тотальність. Хоча Косик весь час звертається до діалектики, але, як впливає з вищезазначеного, його діалектика найчастіше стоїть на позиціях ідеалізму, а тому є (і не може не бути) формальною.

У зв'язку з цим характерним для авторського аналізу є розрив явищ, що розглядаються, їх абсолютизація та абсолютне протиставлення. Так Косик поводить з явищем і сутністю, характеристикою людського пізнання, практики тощо. Він, наприклад, пише, що один з елементів «псевдоконкретності» — це «світ добування і маніпуляції, тобто фетишизованої практики людей, яка не тотожна революційній практиці людей» [2, 8]. Чому у цьому висловленні конкретна діяльність людей виключається з революційно-критичної практики людства? Чому має місце абсолютизація? Саме тому, що конкретна діяльність людей — це, за Косиком, псевдоконкретність, а от розумове руйнування цієї псевдоконкретності та створення діалектичним розумом конкретної тотальності, тобто створення діалектичного світу якихось ідеалізованих сутностей — це критична діяльність діалектичного розуму, революційна критична практика людства. Звичайно, за Косиком, вона не тотожна псевдопрактиці — конкретній діяльності людей.

Явище і сутність, зовнішнє та внутрішнє — це, на думку К. Косика, тільки структури та системи [2, 21, 41, 42]. Звичайно, пізнання дійсності та її явищ як певної структури та системи — велике досягнення розуму, що дає нам знання про певну суть явищ. Але, крім структури та системи, існує ще й суперечний зміст, що розвивається. У зв'язку з цим має місце певний процес, що створює як матеріальна субстанція самі системи та структури. Ця важлива особливість діалектико-матеріалістичного тлумачення явищ дійсності у Косика відсутня, так само як і питання взаємопереходу протилежностей.

Такі методологічні основи «дослідку» К. Косика, що закладені ним у першій частині праці. Інші проблеми розв'язуються автором, в цілому виходячи з цих хибних методологічних позицій.

У другій частині праці «Економія і філософія» К. Косик переходить від загальних філософських позицій до безпосереднього розв'язання проблеми «людина і світ». У першому розділі «Метафізика повсякденного життя» у главах «Турбота» і «Повсякденність та історія» людина виступає як явище світу псевдоконкретності, світу турботи, добування та повсякденності. У турботі, за Косиком, первісно та елементарно з'являється людині «економія». Він пише: «Турбота є вплітання людини у мережу відношень, які відносно неї виступають як практично-утилітарний світ. Через те об'єктивні відношення постають перед особою не зовні, а у ході «практики» як світ добування, засобів, цілей, проєктів, перешкод та успіхів. Турбота — це звичайна діяльність ізольованої суспільної особи... цей світ створений активністю індивіда і є через те не тільки сукупністю певних уявлень, але, перш за все, певною практикою та її різноманітними модифікаціями» [2, 65]. І далі: «Добування — це маніпуляція (з речами та людьми), у якій дії повторюються повсякденно, здавна зробилися звичкою і виконуються механічно» [2, 69]. Людина також живе в повсякденності. «Повсякденність — це, насамперед, розподіл індивідуального життя людей за днями: повторюваність їх життєвих функцій фіксується у повторюваності кожного дня, у розподілу часу по днях. Повсякденність є розподілом часу і ритмом, у якому рухається індивідуальна історія окремих індивідів. Повсякденність має свій досвід і мудрість, кругозір, передбачення, повторюваність, а також винятковість, буденність і святковість»; «У повсякденності живуть і писар, і імператор» [2, 75]; «Порушення повсякденності відбувається тоді, коли мільйони людей вибиваються з цього ритму. Війна порушує повсякденність... Війна — це історія» [2, 76].

Весь цей світ є світом турбот, здобування та повсякденності. К. Косик оголошує його світом псевдоконкретності. А «людина, пише Косик, хоче жити в аутентичності та реалізувати аутентичність» [2, 86], отже, вона повинна зруйнувати цей світ псевдоконкретності. Це руйнування — історичний процес, і в розділах «Метафізика науки та розуму» та «Метафізика культури» він розглядає, як людство підходило до цього руйнування, до винаходження своєї власної аутентичності. У зв'язку з цим Косик розглядає такі проблеми, як «економічна людина», «розум, раціоналізація, ірраціоналізм», «економічний фактор», «мистецтво та суспільний еквівалент», «історизм та історицизм». Він розв'язує ці проблеми абстрактно-логічно. Науковий аналіз відсутній. Поняття марксизму-ленінізму, що дають можливість класово диференціювати суспільство, не використовуються.

Капіталістична дійсність, говорить, наприклад, автор, аналізуючи історичний зміст проблеми «людина і світ», «вперше створила економію як систему, а разом з нею неминуче створила і економічну людину» [2, 89]. У зв'язку з цим, на думку Косика,

іншим став погляд на дійсність, а «одна тільки зміна точки зору... створює іншу реальність... у методологічному підході дійсність змінюється» [2, 94]. Знов та ж сама концепція: світ залежить, визначається та створюється поглядами людей. Подібно К. Косик міркує і далі: «Відносини не є буттям» [2, 125]; «художній твір є інтегральною складовою частиною суспільної дійсності і проявленням суспільно-духовного виробництва людини» [2, 141]; «в людській пам'яті минуле стає сучасним і, отже, переборюється тимчасове» [2, 154]. Отже, Косик «поновлює» тут основні поняття матеріалістичної філософії. Відносини (виробничі), на його думку, не є буттям, оскільки поняття буття розуміє сутність, а відносини — це псевдоконкретність. Дійсність як конкретна тотальність, кінець кінцем, розуміється Косиком як система ідеальних сутностей. І не дивно, що творення думки (художні та інші) — це така ж дійсність, як і матеріальний світ, а різновиди художньої свідомості — це «засоби людського існування». У такому ж плані переглядаються поняття часу і простору. Минуле, за Косиком, може стати теперішнім «в людській пам'яті», звідси впливає його «вчення» про тривимірність людського (а не об'єктивного.— К. К.) часу» [2, 216].

«Оригінальним» є і уявлення Косика про простір. Простір — це форми спільного життя, створювані людьми, простір не є об'єктивною реальністю. Він пише: «Свобода є не стан, а історична активність, що створює відповідні форми людського спільного існування, тобто соціального простору» [2, 260].

У третій частині «Філософія та економія» Косик, перш за все, звертається до «Капіталу» Маркса і у першому розділі «Проблематика» «Капіталу» Маркса у главах «Інтерпретація тексту», «Зняття філософії» і «Будова «Капіталу» хоче довести, що проблематика «Капіталу», його основні категорії до цього часу тлумачились не науково. Він намагається дати, як йому здається, це наукове розуміння і тлумачення. Проте тлумачить він Маркса у дусі своїх основних концепцій.

Розглянемо деякі з цих тлумачень.

К. Косик пише: «Для того щоб Маркс міг виходити з товару як з тотальності абстрактних та нерозвинених визначень капіталізму, він повинен був уже знати капіталізм як тотальність розвинених визначень» [2, 188]. З цього уривку випливає, що товар — не є матеріальною річчю, а лише «тотальністю абстрактних і нерозвинених визначень». Виходити з подібного товару можна тоді, коли заздалегідь знаєш капіталізм як «тотальність розвинених визначень». За Косиком, об'єктивна дійсність (товар) розчинена «діалектичним розумом»; матерія зникла і лишилися розумові структури, що і являють собою справжню, а не уявну (тобто матеріальну) конкретність. «Ось зараз ми дійшли до місця,— пише Косик,— звідки виходять передумови для наукового зрівняння і критичного аналізу «Капіталу» Маркса

і «Феноменології духу» Гегеля. Маркс і Гегель виходили у побудові своїх творів із загального образно-мисленого мотиву, який був поширений у культурній атмосфері їх епохи» [2, 190—191]. Як бачимо, Косик приписує Марксу прямо протилежне тому, що останній говорив з цього приводу і що є загальновідомим, а саме: хоча Маркс і зазначав, що його метод є прямою протилежністю гегелівському, у Косика вони зрівнюються, причому на ідеалістичній основі.

Розчинюючи «діалектичним розумом» категорії марксистської науки, Косик позбавляє їх матеріалістичного змісту, зображуючи їх ідеальними сутностями. Так само він поводить ся і з поняттям праця.

Він пише: «Праця... не є трудовою діяльністю» [2, 211]; «вона є роблення або діяння» [2, 212]. За Косиком впливає, що праця перестала бути матеріальною виробничою діяльністю людини, вона перетворилася в ідеальне явище, в діалектику певних категорій.

Праця протилежна свободі: «Людська діяльність, яка визначена лише внутрішньою доцільністю і не залежить від природної необхідності або соціального обов'язку, є не працею, а вільною творчістю, незалежно від того, у якій галузі вона реалізується. Справжнє царство свободи починається тому поза межами праці...» [2, 225].

В останній, четвертій, частині праці «Практика і тотальність» Косик продовжує «поновляти» зміст такого поняття, як практика. Він пише: «В марксизмі філософія знята і зведена до діалектичної теорії суспільства, що означає, що практика — не філософське поняття, а категорія діалектичної теорії суспільства» [2, 232].

Інтерпретація тут зайва річ: практика перестала бути філософським поняттям. А що ж вона являє собою? Карел Косик пише: «Практика є сфера людського буття» [2, 236] і нижче: «Практика у своїй суті і спільності є виявленням таємниці людини як істоти онто-творчої, істоти, що створює дійсність (суспільно-людську) і тому осягає дійсність (людську і позалюдську, дійсність у тотальності). Практика людини — це не практична діяльність на відміну від теоретизування, вона є визначенням людського буття як створення дійсності» [2, 237].

Практика, за Косиком, — створення дійсності через зруйнування псевдоконкретності, створення світу ідеальних сутностей. що відтворюється шляхом такого «опосередкування духу і матерії», за якого діалектичний розум розчинює матерію і лишається чистий дух у вигляді ідеальних сутностей або світу тотальної конкретності. Ось чому Косик пише: «Людина на основі практики і у практиці як онто-творчому процесі створює також і здатність історично проникати за себе і, не розуміючи себе, бути відкритою відносно буття взагалі... У практиці були відкриті.

основи реального діючого середовища, реального історичного опосередкування духу і матерії, культури і природи»... [2, 242].

У розумінні ж тотальності Косик, як зазначалось, скочується на позиції суб'єктивного ідеалізму. «Я», за Косиком,— принциповий член у координаті тотальності світу. Ось чому Косик пише: «Людина є не просто частина тотальності світу: без людини як частини дійсності, дійсність і пізнання залишаються простими фрагментами» [2, 243].

У розділі «Історія і свобода», дотримуючись своєї позиції конкретної тотальності, Косик не заперечує, що розум керує історією. Він лише переносить логічний наголос, а саме:

«Концепція провидіння гадає, що історія допускається розумом і що розум, який допускається, поступовою реалізацією виявляється в історії. Матеріалістичне розуміння, навпаки, припускає, що розум в історії тільки створюється, бо історія не є розумно визначеною, а розумною вона стає» [2, 254].

У розділі «Людина» Косик продовжує вирішувати проблему «людина і світ» у дусі принципової координаті Авенаріуса.

В цілому книга К. Косика «Діалектика конкретного» написана з позицій, протилежних марксизму, тобто з ідеалістичних позицій.

Краткое содержание

В статье раскрываются некоторые существенные положения марксистско-ленинского понимания диалектики абстрактного и конкретного и на примере анализа книги К. Косика «Диалектика конкретного» дается критика неопозитивистского и экзистенциалистского толкования этих вопросов.

ЛІТЕРАТУРА

1. К. Маркс і Ф. Енгельс, тт. 23—25.
2. К. Косик. Диалектика конкретного (Переклад з чеської мови Е. Вайсберг та В. Скаржинської). Інститут філософії АН СРСР, збірник № 1/5, М., 1966.

ВЕЛИКИЙ НІМЕЦЬКИЙ МИСЛИТЕЛЬ¹

Георг Вільгельм Гегель (1770—1831) є видатний представник німецької класичної філософії кінця XVIII — початку XIX століття, один з представників домарксистської філософії. Його заслуга перед історією розвитку філософської думки полягає у всебічній розробці діалектичного методу, хоча діалектику він побудував на ідеалістичній основі.

У працях великих мислителів (і до Гегеля) були елементи діалектики (в Арістотеля, Спінози, Толанда, Лейбніца, Канта, Дідро та ін.), проте вона не типова для їх філософських учень в цілому. Діалектичні ідеї в їх теоріях подавалися в глибокому протиріччі з тими методами, що вони обстоювали. Зовсім інше у Гегеля, який на основі досягнень своїх попередників під містичною оболонкою дав глибоке і всебічне вчення про діалектику, про основні форми і закони діалектичного руху — цілу енциклопедію діалектики.

Класики марксизму-ленінізму Маркс, Енгельс і Ленін високо оцінили Гегеля як мислителя. Вони неодноразово звертали увагу на необхідність вивчення і критичної переробки раціонального змісту його діалектики. Діалектика Гегеля і матеріалізм Фейєрбаха, як указував В. І. Ленін, становлять одно із джерел марксизму. Досліджуючи теоретичні джерела виникнення марксизму, В. І. Ленін писав, що Маркс, створюючи свою філософію, збагатив її надбаннями німецької класичної філософії. Головне з цих надбань — діалектика Гегеля [5, 4].

Гегель народився 27 серпня 1770 р. у м. Штутгарті в сім'ї великого чиновника. Після закінчення університету Гегель майже десять років був домашнім учителем, згодом став доцентом, а пізніше — професором Ієнського університету. Наприкінці 1808 р. він переїхав до Нюрнберга, де працював директором

¹ Вступне слово на науковій конференції філософського факультету КДУ, присвяченій 200-річчю з дня народження Гегеля, що відбулась 17 вересня 1970 року.

гімназії, одночасно викладав філософію. З 1816 по 1818 р. був професором Гейдельберзького університету. У 1818 р. уряд Пруссії запросив Гегеля на посаду керівника кафедри Берлінського університету, де він і працював до кінця свого життя. Помер Гегель 14 листопада 1831 року.

У 1806 р. Гегель написав свою першу велику працю «Феноменологія духу», у 1812—1816 рр.— «Наука логіки», у 1817 р. він видає «Енциклопедію філософських наук». Після смерті філософа були надруковані його «Лекції з історії філософії» (1833—1836), «Філософія історії» (1837), «Лекції з естетики або філософія мистецтва» (1836—1838) та інші.

У нашій філософській літературі протягом ряду років був поширений неправильний погляд на Гегеля. Його світогляд розглядався як аристократична реакція на французьку революцію і французький матеріалізм. Відповідно до цього погляду філософія Гегеля розглядалась як ідеологія німецького дворянства. Насправді ж філософія Гегеля, як і вся німецька класична філософія, склалась під великим впливом ідей французького просвітництва і французької революції.

У перший період своєї діяльності філософ палко співчував ідеалам французької революції на її жирондистському етапі. Гегель був ідеологом німецької буржуазії того часу, він відобразив ідеї Французької буржуазної революції крізь призму особливих умов розвитку Німеччини, політичної слабкості та компромісності німецької буржуазії. Німеччина, за характеристикою Енгельса, на той час була країною, в якій ремесло, торгівля, промисловість і землеробство мали нищівні розміри.

Ідеалістичний характер гегелівської філософії був обумовлений відсталістю Німеччини, слабкістю і боягузством німецької буржуазії, яка в особі своїх ідеологів робила революцію в галузі методології, розробляла діалектику, що мала замінити метафізичний метод. Двоїстістю німецької буржуазії, яка прагнула до знищення феодальних відносин у Німеччині, але боялась революції і пролетаріату, який у той час зароджувався, і йшла на порозуміння з абсолютизмом, і пояснюється внутрішня суперечливість гегелівської філософії.

Класики марксизму-ленінізму розрізняли у філософії Гегеля дві сторони: його діалектичний метод, що становить прогресивну сторону його вчення та ідеалістичну і метафізичну систему, що виступає консервативною стороною його філософії. Маркс, Енгельс і Ленін, піддаючи різкій критиці ідеалістичну і метафізичну систему Гегеля, водночас давали високу оцінку його діалектичному методу.

Гегель найбільш повну розробку своєї діалектики зробив у праці «Наука логіки», що є найвеличнішим творінням філософської думки. У цій праці Гегель обґрунтовує і утверджує діалектичний метод як універсальний принцип; діалектичний метод

розкривається в гегелівській «Науці логіки» не у формі розпо-
рошених окремих висловлювань; ця праця від початку до кінця
насичена діалектикою, вся вона побудована на принципах ді-
алектичної логіки.

Гегель сформулював, хоч і на ідеалістичній основі, всі основ-
ні закони і категорії діалектики. Він показав протиріччя як
джерело розвитку. Протиріччя — ось що рухає світ, писав філо-
соф. Воно, за Гегелем, є принципом будь-якого саморуху. Він
підкреслював: «Протиріччя є корінь будь-якого руху і житте-
вості, лише оскільки щось має в самому собі протиріччя, воно
рухається, володіє імпульсом і діяльністю», щось «життєве лише
остільки, оскільки воно має в собі протиріччя» [9, 520, 521].

Протилежність і протиріччя, за Гегелем, не виключають єд-
ності, навпаки, реальна діалектична єдність з необхідністю міс-
тить у собі протиріччя. Тотожність у філософії Гегеля не абст-
рактна, метафізична, застигла. Вона у нього включає проти-
річчя, переходить, розвивається у протиріччя і, навпаки, без
протиріччя неможливий рух, зміна, розвиток.

Розглядаючи перехід кількісних змін у якісні, Гегель висту-
пив проти безперервної кількості концепції розвитку, що про-
пагували представники метафізичного світогляду, за яким при-
рода не робить стрибків.

Вчення Гегеля про розвиток, як про перетворення кількісних
змін у якісні, є разом з тим вченням про стрибок, про перерву
поступовості як необхідну форму створення нової якості. Його
вчення про роль стрибків у розвитку, по суті, є революційним.
Стрибокоподібний перехід однієї якості в іншу з точки зору цього
вчення є загальним законом розвитку, загальним принципом ви-
никнення всього нового. Визнання переходу кількісних змін у
якісні, за Гегелем, зовсім не означає, що пройдена стадія ану-
люється, стирається, зникає, поступаючись місцем новому. Пе-
рерва безперервності розвитку приводить до заперечення старої
якості, але заперечення виступає в даному випадку як момент
зв'язку, розвитку, з утриманням позитивного.

Незважаючи на ідеалістичне лушпиння, в яке Гегель одягає
закон заперечення, він дає глибоку характеристику важливій
стороні діалектичного процесу. Цей закон показує, що розвиток
здійснюється не по прямій лінії, а висхідними колами. Кожна
третья ступінь розвитку не є припиненням руху, а у свою чергу
є вихідним пунктом дальшого розвитку.

Як вже відзначалось, гегелівська діалектика була побудова-
на на неправильній ідеалістичній основі. За Гегелем, розвиток
відбувається не в матеріальному світі, а в області ідеї, духу.
Його цікавить діалектика понять. Гегелівське вчення про розви-
ток і сформульовані ним закони цього розвитку, незважаючи на
їх містичну форму, були великим кроком уперед порівняно з усі-
ма попередніми філософськими вченнями. Його діалектика є

найвищим ступенем, якого досягла в своєму розвитку класична німецька філософія минулого століття.

Метод Гегеля знаходиться у глибокому протиріччі з його системою, що заперечує розвиток. Треба відзначити, що в силу ідеалістичного характеру вихідних позицій гегелівської філософії його діалектика характеризується непослідовністю, обмеженістю. Так, визнаючи всезагальність розвитку, Гегель разом з тим вважав, що природа як просте «відчуження» ідеї, її інобуття, сама по собі не розвивається в часі, а лише урізноманітнюється в просторі, не має історії, тим самим приречена на вічне повторення одних і тих же явищ. Великий німецький філософ негативно ставився до еволюційних ідей і теорій, що в той час висувались передовими природодослідниками.

Крім того, гегелівська діалектика була звернена тільки в минуле, яке до того ж висвітлювалось з неправильних ідеалістичних позицій. Вона не визнавала розвитку в сучасному і майбутньому.

Гегель намагався створити всеохоплюючу філософську систему, що повинна була виражати істину в останній інстанції. Своє вчення він оголосив завершенням філософського розвитку, кінцем поступального руху пізнання. Сучасний йому ступінь світової історії оголошувався ним епохою здійснення, «світовим духом» своїх цілей.

Оскільки Гегель був ідеологом німецької буржуазії, яка плазувала перед дворянством, він оголосив прусську монархію найвдосконалішою формою держави, кінцевим пунктом історичного розвитку. Таким чином, консервативна ідеалістична система Гегеля обмежувала можливості діалектичного методу.

Все вчення Гегеля являє собою суперечливе поєднання прогресивних і реакційних ідей. Взятє у цілому, воно служило і у наш час служить основою для протилежних висновків як прогресивних, так і реакційних. Прогресивні сили користувалися діалектикою Гегеля для обґрунтування необхідності ліквідації існуючих застарілих суспільних порядків. Так, російські й українські революціонери-демократи, критично сприймаючи діалектику Гегеля, користувалися нею для боротьби за інтереси народу проти соціального і національного гніту. Великий російський революційний демократ О. І. Герцен назвав діалектику Гегеля «алгеброю революції».

Оцінюючи головне у вченні Гегеля, його діалектику, Ленін писав: «Хоч сам Гегель був поклонником самодержавної прусської держави, на службі у якої він перебував як професор Берлінського університету,— вчення Гегеля було революційним. Віра Гегеля в людський розум та його права і основне положення гегелівської філософії, що в світі відбувається постійний процес зміни і розвитку, приводили тих учнів берлінського філософа, які не хотіли миритися з дійсністю, до думки, що і боротьба

з дійсністю, боротьба з існуючою неправдою і пануючим злом корениться в світовому законі вічного розвитку. Коли все розвивається, коли одні установи змінюються іншими, чому ж вічно триватимуть самодержавство прусського короля або російського царя, збагачення мізерної меншості коштом величезної більшості, панування буржуазії над народом?» [4, 7].

Реакційні сили користувались і продовжують користуватися реакційними положеннями філософії Гегеля. Вони використовують його ідеалістичну систему для підтримки релігії, виправдання існуючих суспільних порядків, для обґрунтування реакційної внутрішньої та зовнішньої політики.

Оскільки у філософії Гегеля поєднувались як прогресивні, так і консервативні елементи, то цілком природно, що послідовниками його теоретичної спадщини оголошують себе не тільки виразники інтересів пролетаріату — марксисты, але й представники реакційної буржуазії. Проте різниця полягає в тому, що марксисты відкинули лущиння у вченні Гегеля і сприйняли «велику гегелівську діалектику» (Ленін), а ідеологи буржуазії — його ідеалізм.

Після виникнення марксизму, який з самого початку визнав свої зв'язки з вченням Гегеля, буржуазна філософія довгий час відверталась від Гегеля. Консервативна сторона гегелівської філософії для буржуазії на той час здавалась надто реакційною, тому що вона освячувала монархію і виправдовувала пригнічення третього стану. Революційна ж сторона вчення також була несприйнятна для неї, оскільки здавалась надто революційною і передбачала її неминучу загибель.

Починаючи з 90-х років XIX ст., коли капіталізм почав переростати у стадію імперіалізму, в таких країнах, як Німеччина, Італія буржуазія почала виявляти посилений інтерес до Гегеля. Саме в цей період (кінець XIX — початок XX ст.) набуває значного розвитку неогегельянство. Буржуазія звернулась до Гегеля, по-перше, тому, що деякі його ідеї, зокрема про державу, право, виправдання війни виявились не тільки близькими по духу імперіалістичній буржуазії, але й навіть зручними для використання їх в цілях мілітаризму та націоналізму.

Відомо, що Гегель, розглядаючи німецький народ як вінець історичного розвитку, разом з тим зневажливо висловлювався про інші народи, в тому числі й про слов'янські. Так, відносно англо-саксів він говорив, що в їх релігії, рівно як і в їх правових поняттях, не було нічого глибокого. Для китайського народу, на його думку, далеке все духовне, йому чужі моральність і справжнє мистецтво. Негативно він говорив і про індусів. Слов'ян він зовсім виключав з поля зору з тієї причини, що цей народ нібито не виступав «як самостійний момент у ряді знаходжень розуму в світі» [10, 330].

Гегель схвалював війни, вважав їх благодійним явищем у

житті суспільства. Вже напередодні першої світової війни з'явилися праці К. Майнера, Ф. Дітмана, І. Пленге, які в гегелівській філософії шукали ідеї для схвалення агресивних планів німецької буржуазії. Особливо посилився інтерес до Гегеля в 20-ті роки нашого століття, що привело до створення у 1930 р. міжнародної організації неогегельянців, так званого «Гегельбунду».

Ідеалістична система Гегеля, перероблена і пристосована до життєвих вимог сучасної буржуазії, використовується як засіб у боротьбі проти марксизму. Відомий філософ В. Віндельбанд у своїй промові «Відродження гегельянства», виголошеній у 1910 р. у Гельдельберзькій Академії наук, пояснював зростаючий інтерес до гегелівської філософії намаганням знайти в ній врятування від матеріалізму і марксизму.

Такі ідеологи буржуазії, як Пленге, Геллер, Шпенглер, Шпан, Кронер, Майнеке, Біндер та інші багато попрацювали над тим, щоб пристосувати гегелівські ідеї для загарбницької політики німецького фашизму. Відомо, що реакційні сторони гегелівського вчення були широко використані німецьким та італійським фашизмом. Широко поширювалось неогегельянство також у Англії, Голландії, США, а після другої світової війни — у Франції.

Треба підкреслити, що неогегельянці до невпізнання спотворили і спотворюють Гегеля, роздувають реакційні сторони його системи і зовсім вихолощують прогресивний зміст гегелівської філософії.

У протилежність буржуазії марксистки сприйняли і переробили саме ті великі завоювання гегелівської філософії, що виявились чужими реакційним класам. Серед цих завоювань «велика гегелівська діалектика», безперечна віра Гегеля в силу й могутність людського пізнання, мислення, в людський прогрес, його рішуча боротьба проти агностицизму і скептицизму, визнання об'єктивної істини.

При всій своїй непослідовності Гегель був переконаним борцем за права розуму й сили наукового пізнання, борцем який наніс нищівні удари скептицизму Юма та агностицизму Канта. Боротьбу Гегеля проти філософів, які заперечують можливість пізнання світу, класики марксизму-ленізму оцінювали надзвичайно високо [2, 272].

Віра Гегеля в людський розум має велике значення і нині в боротьбі проти сучасних буржуазних вчень, які відкотилися далеко назад порівняно з Гегелем в оцінці сили розуму і наукового пізнання. Багато буржуазних філософів епохи імперіалізму (французький філософ-ірраціоналіст А. Бергсон, американський філософ Д. Сантаяна, його співвітчизники-персоналісти Брайтман, Хокінг, а також усі неотомісти) намагаються повернути людське суспільство до середньовічних поглядів на світ, у яких філософія й наука відігравали роль прислужниці релігії.

Зрозуміло, що в цьому питанні марксистки повинні використо-

увати все цінне в аргументації Гегеля для боротьби проти реакційних філософів.

Матеріалісти повинні використати багату аргументацію Гегеля і у своїй боротьбі проти сучасних реакціонерів, які заперечують об'єктивність істини, проти позитивістів, персоналістів та їм подібних ідеалістів.

Сучасна буржуазна філософія тлумачить істину з чисто суб'єктивних позицій. Філософія ж Гегеля визнає об'єктивність істини і оцінює істину виключно високо. Заперечення незалежної від мислення реальності не перешкодило Гегелю правильно визначити істину як знання, що узгоджується з об'єктом.

Класики марксизму-ленізму неодноразово підкреслювали необхідність вивчення діалектики Гегеля. У своїй статті «Про значення войовничого матеріалізму», що є філософським заповітом марксистам, Ленін писав: «Спираючись на те, як застосовував Маркс матеріалістично витлумачену діалектику Гегеля, ми можемо і повинні розробляти цю діалектику з усіх сторін...» [6, 198]. В. І. Ленін прямо вказував, що співробітники журналу «Под знаменем марксизма» повинні організувати систематичне вивчення діалектики з матеріалістичної точки зору, друкувати в журналі уривки з головних творів Гегеля, тлумачити їх матеріалістично, коментуючи їх зразками марксистської діалектики і діалектики з новітнього економічного, політичного і природничо-наукового життя.

Визнаючи необхідність використання прогресивних ідей Гегеля, не можна забувати про боротьбу проти спроб стерти відмінність, глибоку протилежність між марксистською діалектикою і гегелівською. Деякі філософи не бачать глибокої відмінності між діалектикою Маркса і Гегеля. Останнє, як відомо, було властиве радянській філософській школі, яку очолював А. Деборін. Деякі погляди, співзвучні деборінській школі, зустрічаються і в наш час в окремих філософських працях.

Як вказував В. І. Ленін, Гегель тільки геніально вгадав діалектику речей (явищ, світу, природи) у діалектиці понять: «Саме угадав не більше» [7, 188]. Маркс і Енгельс критично переробили раціональне зерно гегелівської філософії. Маркс писав: «Мій діалектичний метод щодо своєї основи не тільки відмінний від гегелівського, але є його прямою протилежністю. Для Гегеля процес мислення, що його він перетворює навіть під назвою ідеї в самостійний суб'єкт, є деміург дійсного, яке становить лише його зовнішній прояв. У мене ж, навпаки, ідеальне є не що інше, як матеріальне, пересажене в людську голову і перетворене в ній» [3, 23].

Правильне розуміння значення гегелівської діалектики для марксистської філософії можливе тільки при умові врахування революційного перевороту, створеного у філософії Марксом і Енгельсом.

Разработка Гегелем диалектического метода является великой его заслугой перед историей философии. Выдающийся немецкий мыслитель сформулировал, хотя и на ложной идеалистической основе, законы и категории диалектики. В статье указывается, что в философии Гегеля диалектический метод и находится в глубоком противоречии с его консервативной, по существу метафизической, системой.

Преемником прогрессивного гегелевского философского наследия является марксизм-ленинизм. Реакционные же идеи его философии восприняты идеологией империалистической буржуазии.

В статье показывается реакционная сущность неогегельянства, подвергаются критике Майнер, Дитман, Пленге, Геллер, Шпан, Кронер, Кроч, Джен-тиле и другие философы, которые пытаются приспособить гегелевские философские идеи в интересах империалистической буржуазии.

ЛИТЕРАТУРА

1. К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 5.
2. К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 21.
3. К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 23.
4. В. І. Ленін. Твори, т. 2.
5. В. І. Ленін. Твори, т. 19.
6. В. І. Ленін. Твори, т. 33.
7. В. І. Ленін. Твори, т. 38.
8. Гегель. Сочинения, т. I.
9. Гегель. Сочинения, т. V.
10. Гегель. Сочинения, т. VIII.

ГЕГЕЛЬ ЯК ІСТОРИК ФІЛОСОФІЇ

(До 200-річчя з дня народження)

На початку XIX ст. Георг Гегель (1770—1831 рр.) був найвидатнішим буржуазним істориком філософії, який створив суцільну діалектико-ідеалістичну історико-філософську концепцію. У своїй тритомній праці «Лекції з історії філософії» він уперше систематично виклав старогрецьку, середньовічну та нову філософію, включаючи філософію Шеллінга.

Класики марксизму-ленізму, відзначаючи позитивні якості історико-філософської концепції Гегеля, водночас вказували на її істотні недоліки, історичну обмеженість.

Глибокий критичний аналіз концепції Гегеля зробив В. І. Ленін. У «Філософських зошитах» є найцікавіший ленінський конспект 2-х томів і початку 3-го тому «Лекцій з історії філософії» Гегеля, в яких дана історія філософії від її виникнення до філософії неоплатоників.

Історико-філософська концепція Гегеля висвітлювалась також у працях радянських філософів — Б. В. Ахлібінського [6], М. Б. Мітина [4, V—XXIX] М. Ф. Овсяннікова [7], В. А. Шамовського [8] та інших.

Керуючись марксистсько-ленінською методологією, принципами діалектичного та історичного матеріалізму, автор даної статті розкриває деякі сильні й слабкі сторони історико-філософської концепції Гегеля, показує її суперечливий характер, що було відображенням загальної суперечності гегелівського вчення — суперечності між його системою і методом.

Питаннями історії філософії, як відомо, займалися і до Гегеля. У стародавні часи це були Арістотель, Діоген Лаєрцій, Секст Емпірик, у новий час — Теннеман, Аст та інші.

Проте догегелівські історико-філософські концепції були не тільки ідеалістичними, але й метафізичними. Історія філософії інтерпретувалась, в основному, в плоскеемпіричному плані, без належного теоретичного осмислення конкретного історико-філософського матеріалу. Ідея зв'язку і розвитку філософських систем ще не була центральною.

Історико-філософська концепція Гегеля мала, безсумнівно, більш прогресивний характер у порівнянні з концепціями його попередників. Гегель зробив значний крок уперед на шляху до створення наукової історії філософії, хоч її справжнє виникнення стало можливим лише з появою марксизму.

До інтерпретації історії філософії Гегель підходив з діалектико-ідеалістичних позицій. В історії філософії він справедливо вбачав діалектичний зв'язок філософських систем, в якому всі ланки пов'язані з необхідністю, а не випадково. Кожна філософська система розглядалась Гегелем як органічна складова частина єдиної історії філософії, як момент єдиного цілого. Він намагався простежити внутрішню логіку, розкрити певні закономірності історії філософії.

Важливим аспектом історії філософії Гегель вважав історію виникнення і розвитку логічних форм мислення — категорій. І це так. Історія думки з точки зору розвитку і застосування загальних понять та категорій логіки — ось, що потрібне, писав В. І. Ленін.

Висвітлюючи, наприклад, історію старогрецької філософії, Гегель виділив у філософському вченні Парменіда категорію буття, у вченні Геракліта — становлення, у Демокріта — в — собі — буття, у Платона — суті, у Арістотеля — поняття, у скептиків — суб'єкт, у Плотіна — конкретну ідею.

Треба зазначити, що ці категорії розташовані Гегелем у певній системі, про що переконливо свідчить його праця «Наука логіки». Принцип єдності логічного та історичного був для Гегеля одним з головних принципів, що знайшов своє відображення в його багатьох працях і в першу чергу в «Науці логіки» та в «Лекціях з історії філософії». Праці Гегеля свідчать про те, що його діалектична логіка це найбільш концентрований вислів, квінтесенція його історії філософії, в той час як остання — конкретний вислів його діалектичної логіки. Підкреслюючи внутрішній зв'язок між логічним та історичним, Гегель писав: «Я вважаю, що послідовність систем філософії в історії та сама, що і послідовність у виведенні логічних визначень ідеї. Я вважаю, що коли цілком звільнити основні поняття систем, які появлялися в історії філософії, від того, що стосується їх зовнішньої форми, їх застосування до окремих випадків і т. п., то вийдуть різні ступені визначення самої ідеї в її логічному понятті.

Коли, навпаки, взяти логічний поступальний рух сам по собі, то в ньому виявиться поступальний рух історичних явищ в їх головних моментах; але, звичайно, ці чисті поняття треба вміти розпізнавати в тому, що містить у собі історична форма» [1, 233—234].

Проте принцип єдності логічного та історичного інтерпретувався Гегелем панлогічно. Історія філософії виступає у нього як прикладна логіка. Логіка домінує, тяжіє над історією. Це тяжін-

ня виступає по-різному. Іноді воно незначне і виявляється, наприклад, у певному порушенні суворої хронології, так би мовити, в певному хронологічному зміщенні. Так, у своїх «Лекціях з історії філософії» Гегель розглядає філософію елеатів раніше, ніж філософію Геракліта, хоч (якщо додержуватися хронології) треба зробити навпаки, оскільки Геракліт жив у 530—470 рр. до н. е., а елеат Парменід — пізніше.

Чим пояснити, з точки зору Гегеля, таке хронологічне зміщення? Воно пояснюється тим, що філософія елеатів, їх діалектика були, на думку Гегеля, менш змістовними ніж філософія (діалектика) Геракліта. Якщо у філософському вченні елеатів Гегель знайшов таку найабстрактнішу категорію, як категорія буття, то у філософії Геракліта — більш змістовну і конкретну категорію — категорію становлення. Застосовуючи метод сходження від простого до складного, від абстрактного до конкретного, Гегель у даному випадку поступає принципово правильно, оскільки логіка дійсно повинна, певною мірою, виправляти історію філософії, брати її звільненою від деяких історичних випадковостей.

У «Філософських зошитах» В. І. Ленін, як відомо, писав, що хронологія відносно осіб (персоналій) в історії філософії необов'язкова.

Безперечно, цю думку Леніна не можна розуміти так, нібито з хронологією в історії філософії можна поводитися свавільно. Порушення хронології можливі лише певною мірою. Занадто великі відхилення від суворої хронології в історії філософії неприпустимі.

Факти ж свідчать про те, що Гегель іноді дуже довільно порушував історико-філософську хронологію, підганяючи таким чином емпіричний матеріал під свою логічну схему. Не можна погодитись з Гегелем, коли він у своїх «Лекціях з історії філософії» філософське вчення Демокріта висвітлює раніше філософії Анаксагора, коли творчість Гоббса розглядається після творчості Локка. У Гегеля логіка завжди стояла на першому місці, реальна історія — на другому. Саме в цьому і виявився панлогізм німецького мислителя, тобто зайва логізація ним реального історико-філософського процесу.

У «Філософських зошитах» В. І. Ленін, розглядаючи співвідношення логічного та історичного, підкреслював первинність історичного і вторинність логічного. Він вважав за необхідне розглядати логічне як відображення історичного в його найсуттєвіших моментах. Коли Гегель писав, що «розвиток філософії в історії повинен відповідати розвитку логічної філософії», то після слів «повинен відповідати» Ленін у «Філософських зошитах» поставив два знаки запитання і переклав цю фразу німецького мислителя на матеріалістичну мову. «Тут дуже глибока,— писав він,— і вірна думка власне матеріалістична (дійсна

історія є база, основа, буття, за яким іде свідомість» [1, 250].

Безперечно, що між історією, з одного боку, і логікою — з другого, повинна завжди додержуватись певна розумна пропорція, яка, на жаль, іноді відсутня в наших працях з історії філософії. Іноді в наших історико-філософських дослідженнях дуже багато фактичного, емпіричного матеріалу, тобто багато історії і надто мало теоретичних узагальнень, а саме — логіки, а іноді — навпаки.

Правий Т. Павлов, коли пише: «Історія, що не є глибоко логічною, або, що те ж саме, теоретичною за своїм змістом, є не що інше, як проста, вульгарна хронологія, яка нічого не пояснює і нікому не потрібна. Теорія, яка, будучи логічною за своєю формою, не є глибоко історичною за змістом і яка через це не може підтвердитись людською практикою, є абстрактне й пусте мудрування. Вона нікому не потрібна і, отже, не є і не може бути істинною наукою. Тільки діалектична єдність історії й теорії, історичного й логічного методів може дати нам повну об'єктивну істину, будь-яка ж недооцінка або теорії, або історії веде до недооцінки, або, кінець кінцем, до заперечення будь-якої істинної науки» [5, 157].

Досягненням історико-філософської концепції Гегеля є його ідея поступального, прогресивного розвитку філософської думки в реальній, дійсній історії. Ідея спіралеподібного розвитку філософії, згідно з якою історію філософії можна образно представити як систему концентричних кіл, діаметр яких безперервно збільшується і рівень постійно зростає, своїм вістрям була спрямована проти безсилового агностицизму. Ідея висхідної спіралі в історії філософії яскраво відображає теоретико-пізнавальний оптимізм Гегеля, його віру в силу й міць людського розуму, в здатність нашого мислення пізнавати абсолютну істину.

У «Лекціях з історії філософії» він переконливо показав, що постановка і розв'язання будь-яких філософських проблем у новий час здійснювалися на більш високому науковому рівні у порівнянні з періодом старогрецької або середньовічної філософії [2, 32].

На нашу думку, історія філософії це також наука про прогресивний, поступальний розвиток філософського знання, це, так би мовити, — постійна ескалація філософських систем, що відбувається через боротьбу матеріалізму та ідеалізму, діалектики й метафізики, яка, кінець кінцем, є відображенням боротьби класів. Історія філософії є яскравим свідченням єдності й боротьби протилежних ліній — «лінії Демокріта» і «лінії Платона», що в свою чергу свідчить про партійний характер філософської думки.

Не можна також не оцінити намагання Гегеля підійти конкретно-історично до аналізу та оцінки філософських систем минулого. «Будь-яка система філософії, — справедливо писав він, —

є філософією своєї епохи, вона є ланкою загального ланцюга духовного розвитку, а тому вона може задовольнити лише такі інтереси, які відповідають її епосі» [2, 48]. І тому Гегель іноді був далекий як від апологетичного, так і нігілістичного ставлення до філософської думки минулого. Так, цілком справедливо виділяючи один з найважливіших аспектів історії філософії — історію діалектики, Гегель простежував «переважно *діалектичне*» [1, 235] у піфагорійців, елеатів, софістів, Сократа. З глибоким розумінням він писав про діалектику Геракліта. Називаючи його «сміливим розумом», Гегель підкреслював: «Тут перед нами відкривається нова земля; немає ні одного положення Геракліта, якого я не прийняв би в свою Логіку» [1, 247].

Нарешті, до числа безперечних позитивних якостей історико-філософської концепції Гегеля треба додати постановку ним проблеми періодизації історії філософії. До Гегеля цю проблему ніхто з істориків філософії, по суті, не ставив. Заслуга Гегеля полягала в тому, що, підкреслюючи внутрішній зв'язок між окремими періодами у розвитку філософії (старогрецький, середньовічний, новий), він вказував також і на специфічні особливості кожного з них.

Історико-філософська концепція Гегеля була історично обмеженою. Найсуттєвішими недоліками її є такі:

По-перше, її суть була не тільки діалектичною, але й ідеалістичною та телеологічною. З точки зору Гегеля, історія філософії це, як відомо, історія самопізнання абсолютного духу. «Відносно суті духу,— писав Гегель,— ми вказали, що його буття є його діяння... Якщо казати точніше, діяння духу полягає в пізнанні себе... Пізнай самого себе... це абсолютна заповідь, що відображає природу духу» [2, 36].

Складний і довгий процес самопізнання абсолютного духу завершується, на думку Гегеля, в його філософській системі, що суперечило принципам його ж діалектики.

По-друге, Гегель виходив з тієї помилкової думки, нібиго лише ідеалістична філософія є істинною. Критикуючи в зв'язку з цим німецького ідеаліста, В. І. Ленін писав: «Гегель серйозно «вірив», думав, що матеріалізм, як філософія, неможливий, бо філософія є наука про мислення, про *загальне*, а загальне є мисль. Тут він повторював помилку того самого суб'єктивного ідеалізму, що його він завжди називав «поганим» ідеалізмом» [1, 262].

Отже, історія філософії перетворювалась за Гегелем, по суті, в історію лише ідеалістичної філософії. Так, викладаючи старогрецьку філософію, він приділяв основну увагу саме ідеалістам — Сократу, Платону та іншим. Гегель приховував полемику між ідеалістами, розуміючи, мабуть, що від неї виграє матеріалізм, він перетворював непослідовних ідеалістів у послідовних. Наприклад, не розглядав зовсім досить сильну матеріа-

лістичну тенденцію у творчості Арістотеля, не показав хитання старогрецького мислителя між ідеалізмом та матеріалізмом. Гегель явно принизив значення філософії Левкіппа, а Демокріта, за висловом Леніна, «трактує зовсім уже як мачуха» [1, 252]. Про твори матеріаліста Епікура німецький ідеаліст сказав буквально таке: «Навряд чи ми повинні дуже жалкувати над тим, що вони до нас не дійшли; швидше ми повинні дякувати богам за те, що їх немає...» [3, 364].

У «Лекціях з історії філософії» відсутні дві лінії — Демокріта і Платона, — але є одна — ідеалістична, яку уособлював Платон. Тому у «Філософських зошитах» Ленін з обуренням писав: «Докладно розмазує Гегель «натурфілософію» Платона, архібезглузду містику ідей... Це прехарактерно! Містик-ідеаліст-спіритуаліст Гегель (як і вся казенна, попівсько-ідеалістична філософія нашого часу) вихваляє і жує містику — ідеалізм в історії філософії, ігноруючи і зневажливо третируючи матеріалізм» [1, 266].

Явно недооцінив Гегель значення філософської творчості французьких мислителів-матеріалістів XVIII ст. — Дідро, Гольбаха, Гельвеція та інших. Жодного слова немає про філософію мислителів Росії, дуже схематично, неповно викладено старосхідну філософію. Гегель, у принципі, був європоцентристом. «Філософія у власному розумінні, — писав він, — починається на Заході...» [2, 93]. Звичайно, не витримує ніякої критики азіацентристські історико-філософські концепції, але не можна також погодитись і з їх антиподом — європоцентризмом, вплив якого дуже помітний у «Лекціях з історії філософії»,

Отже, історико-філософська концепція Гегеля мала дійсно суперечливий характер, хоч і в такому вигляді вона набагато перевершує історико-філософські теорії сучасних буржуазних істориків філософії (Б. Рассел, К. Ясперс та інші.)

Справжня наукова історико-філософська концепція була створена класиками марксизму-ленінізму. Діалектичний та історичний матеріалізм, створений Марксом і Енгельсом та розвинений далі Леніним, став методологічною основою справжньої наукової історії філософії. Величезне значення для істориків філософії мають такі праці Маркса і Енгельса, як «Відмінності між натурфілософією Демокріта і натурфілософією Епікура», «Святе сімейство», «Німецька ідеологія», «Тези про Фейєрбаха», «Анти-Дюрінг», «Людвіг Фейєрбах» та інші, В. І. Леніна — «Що таке «друзі народу» і як вони воюють проти соціал-демократів?», «Від якої спадщини ми відмовляємось?», «Матеріалізм і емпіріокритицизм», «Філософські зошити», «Про значення войовничого матеріалізму» та багато інших.

Спираючись на твори класиків марксизму-ленінізму, радянські історики філософії прагнуть до того, щоб створити праці, гідні нашої епохи, епохи будівництва комуністичного суспільства.

В статье анализируется историко-философская концепция Георга Гегеля, вскрываются ее сильные и слабые стороны, подчеркивается подлинно научный характер марксистско-ленинской историко-философской концепции.

ЛІТЕРАТУРА

1. В. І. Ленін. Твори, т. 38.
2. Гегель. Сочинения, т. IX. М., 1932.
3. Гегель. Сочинения, т. X. М., 1932.
4. Гегель. Сочинения, т. XI. М.—Л., 1935.
5. Тодор Павлов. Избранные философские произведения, т. I. М., 1961.
6. Б. В. Ахлибининский. Историко-философская концепция Гегеля. Автореферат кандидатской диссертации. Л., 1963.
7. М. Ф. Овсянников. Философия Гегеля. М., 1959.
8. В. А. Шамовский. В. И. Ленин об основных принципах историко-философской концепции Гегеля. Автореферат кандидатской диссертации. М., 1958.

МАТЕРІАЛІЗМ І АТЕЇЗМ ДЕКАБРИСТІВ-СЛОВ'ЯН

Декабристи — перше покоління російських революціонерів. Їх виступ проти самодержавно-кріпосницького ладу посідає видне місце в історії розвитку революційної боротьби народів нашої країни. Як відзначав В. І. Ленін, «кращі люди з дворян» допомогли розбудити народ, справу декабристів «підхопили, розширили, зміцнили, загартували революціонери-різночинці, починаючи з Чернишевського і кінчаючи героями «Народної волі» [1, 13].

Великий інтерес становлять суспільно-політичні та філософські погляди декабристів. За останні 50 років радянського декабристознавства зібрано й опубліковано багато архівних, епістолярних і меморіальних першоджерел, що дозволяє глибше висвітлити деякі важливі проблеми матеріалізму й атеїзму декабристів, зокрема декабристів — членів Товариства об'єднаних слов'ян, і визначити роль цих проблем у розвитку філософської та соціологічної думки на Україні.

Товариство об'єднаних слов'ян було таємною революційною організацією, що діяла на Волині та Київщині. Її організаторами були брати Петро і Андрій Борисови та Ю. Люблинський. Визначними діячами цього товариства були також І. Горбачевський, П. Вигодовський, Я. Андрієвич, В. Бечаснов, Я. Драгоманов, О. Пестов, П. Громницький, М. Спіридов та інші. У політичній програмі організації була визначена мета — знищення шляхом революційного перевороту необмеженої монархії і кріпацтва в Росії та в інших слов'янських країнах і створення демократичної республіки — федерації слов'янських країн. Серед усіх декабристських організацій Товариство об'єднаних слов'ян було найбільш демократичним, що пояснюється соціальним складом його членів — виходців з сімей збіднілих дворян і різночинців.

Спроба знищення самодержавно-кріпосницького ладу узгоджувалась у організаторів і провідних діячів Товариства з матеріалізмом і атеїзмом їх філософських поглядів. Показовим у цьому відношенні є матеріалістичні та атеїстичні погляди орга-

нізатора Товариства об'єднаних слов'ян Петра Івановича Борисова (1800—1854 рр.).

Петро Іванович Борисов був високоосвіченою людиною; він посилено й систематично займався самоосвітою. Ще з ранніх років любив «читати і мріяти». «Всяку нову думку,— говорив він,— бажав, раніш ніж зробити своєю, розібрати й довести самому собі істину оної, але, будучи осліплений любов'ю до демократії та свободи, кожную вільну думку вважав справедливою і не міг нічим спростувати її. Для читання вибирав твори тільки тих письменників, думки та дух яких були схожі з моїми, таким чином, я невідчутно став лібералом. Бажання бути корисним людству захоплювало мене постійно. Я поклав собі за правило шукати істини і вважав що знайду її» [2, 22].

Борисов знав філософію стародавніх мислителів, читав твори французьких матеріалістів XVIII століття, вивчав астрономію, математику, фізику, геологію, археологію, ботаніку, анатомію та фізіологію і стояв на рівні досягнень природознавства свого часу.

У своїй праці «Про походження планет» П. І. Борисов розкриває матеріалістичні погляди на всесвіт. Він виходить із визнання об'єктивного існування матеріального світу, що розвивається за своїми законами: світи не створені якоюсь надприродною силою, а виникли природно. В основі світу лежать найдрібніші неподільні матеріальні частинки — атоми. Розвиваючи свої судження про походження планет, у тому числі й походження Землі, він звертається до атомістики, якій пророкує велике майбутнє.

П. Борисов твердить, що первісні атоми, з яких виникають планети і комети, як і всі небесні тіла, знаходяться в нескінченному просторі. У просторі, заповненому атомами, постійно виникають нові тіла. У космогонічних теоріях Борисов виходить з вчення Коперника, але дає своє оригінальне розв'язання важливих проблем походження планет. Він вважає, що планети і комети утворились з первісних атомів, розсіяних у нескінченному просторі, шляхом злиття їх за законом тяжіння, і висуває сміливу думку про те, що утворення небесних тіл відбувається зараз і продовжуватиметься вічно у майбутньому.

Борисов відстоював ідею матеріальної єдності світу. Одним з доказів цього є те, що метеорити складаються з тих же хімічних елементів, що і наша планета — Земля. П. Борисов вважає, що з усіх гіпотез про походження Землі та інших планет найбільш вірогідним може бути припущення, що «спочатку первісні атоми, з яких складається наша планета, були розсіяні у безмежних просторах, що внаслідок непорушного закону природи вони здійснили поступальні та обертальні рухи, що, наблизившись один до одного на таку відстань, на якій виявляється вплив сили тяжіння, вони з'єднувалися разом і створювали певні спо-

лучення; це тривало до того часу, поки однорідні та різнорідні атоми... увійшли у нові сполучення і утворили різні тіла, які теж рухались і обертались навколо самих себе, і, нарешті, зустрілись разом, завдяки силі тяжіння утворили яку-небудь планету» [4, 79].

Згадана праця свідчить, що П. І. Борисов був добре обізнаний з природничонауковими дослідженнями відомого вченого П. С. Палласа, який висловлював ідеї історичного розвитку органічного світу. Борисов звернув увагу на метеорит, якого було привезено до Петербурга з села Медведево Красноярського краю і названо «палласовим залізом». Виходячи з наукових узагальнень Палласа, Борисов інтерпретує їх у матеріалістичному дусі. Він виступив проти тих учених, які вважали, що комети не є матеріальними. На його думку, вони є матеріальними тілами і підкоряються законам тяжіння, як і всі інші небесні тіла; «комети складаються з частинок матеріальних і рух їх зазнає значних змін внаслідок тяжіння планет, близько яких вони проходять» [4, 80].

Щоб зрозуміти сутність комет, П. І. Борисов звертається до аерології як частини метеорології, що вивчає методи дослідження атмосфери, і намагається збагнути природу кам'яного метеорита (аероліта). З великою увагою він вивчає погляди багатьох видатних учених на світове походження аеролітів і приходить до висновку, що їх думки підтверджують його матеріалістичну гіпотезу. Звертаючись до гіпотез і відкриттів П. С. Палласа, П. І. Борисов відзначав, що «палласове залізо» підтверджує, що утворення нових тіл з розсіяних у просторі ефіру первісних частинок ще продовжується і, мабуть, продовжуватиметься вічно; можливо, навіть наше Сонце з оточуючими його планетами з часом з'єднається з якою-небудь зіркою Геркулесового сузір'я, до якої вона несе́ться, утворить новий світ і дасть буття новим істотам [4, 80]. Знаменно, що інтерпретація про створення і життя світів не тільки матеріалістична, а й суцього атеїстична, оскільки розвінчує біблійні легенди про «всесвітній потоп» та різні релігійні заборони про «кінець світу».

Борисов вивчав наукові гіпотези від всесвітньовідомого Галілея до обдарованого астронома Г. В. Ольберса (1758—1840), який вважав, що Паллада і Веста є частинами однієї планети, що розірвалась через якусь величезну катастрофу. Борисов писав: «Беручи до уваги прогресивне збільшення планетних орбіт у міру їх віддалення від Сонця, дотепний Галілей пророкував, що між Марсом і Юпітером обов'язково повинна бути ще одна планета. Майже через два століття Ольберс відкрив чотири телескопічні планети; багато астрономів вважають їх уламками існуючої колись великої планети» [4, 81]. Вивчення астрономії, метеорології, аерології Борисов провадив на широкій науковій основі, постійно збагачуючи діапазон своїх наукових пошуків, розширюючи філософські горизонти. Він був ерудованим ученим-

природознавцем і стояв на рівні тогочасної науки. Це ж можна сказати і про його філософські пізнання.

На матеріалістичних і атеїстичних позиціях стояв однодумець Борисова Іван Іванович Горбачевський (1800—1869 рр.), який також виявляв великий інтерес до філософії, курс якої він прослухав ще в гімназії. Його цікавив старогрецький філософ, прихильник рабовласницької демократії, матеріаліст, борець проти релігії Протагор. Горбачевський вивчав праці представників античного атомізму та французького матеріалізму XVIII ст., Вольтера, цікавився математикою, досягненнями природознавства.

Коли І. І. Горбачевський зустрівся, а потім і здружився з братами Борисовими, він уже мав достатню теоретичну підготовку, щоб розібратися у тих філософських питаннях, що їх ставив на обговорення головний засновник і організатор Товариства об'єднаних слов'ян Петро Борисов. І. Горбачевський повністю поділяв матеріалістичні й атеїстичні погляди свого наставника.

Матеріалісти Борисов і Горбачевський вели рішучу боротьбу проти релігії й церкви. Вони вважали релігію не сумісною з наукою, людським розумом, прогресом, сміливо розкривали її реакційну суть, вказуючи на те, що релігія і церква захищають самодержавно-кріпосницький лад.

Треба відзначити, що атеїзм діячів Товариства об'єднаних слов'ян своєю послідовністю теорії і практики революційної діяльності відрізнявся від атеїзму діячів Північного і Південного товариств. Особливо це стає виразним, якщо співставити програмні положення про релігію і церкву Товариства об'єднаних слов'ян з тими ж положеннями інших товариств декабристів. Безумовно, це не значить, що в інших товариствах не були переконані атеїсти і непримиренні борці проти релігії та церкви як оплоту самодержавства.

П. Борисов, І. Горбачевський та інші члени Товариства об'єднаних слов'ян рішуче виступали проти позиції Південного товариства з деяких питань релігії й церкви. Наприклад, відстоюючи атеїстичну платформу декабристів-слов'ян, Горбачевський доводив С. І. Муравйову-Апостолу, що не можна вести агітаційної роботи серед солдатських мас, вдаючися до священного писання і церковної проповіді. Він також вважав неприпустимим прикривати революційну ідею релігійною тогою. Горбачевський розцінював таку пропаганду як пряме обдурювання народу.

Якщо Муравйов-Апостол вважав, що за допомогою релігії і церкви можна найкраще вплинути на російського солдата, то Горбачевський підкреслював, що «ні священники, ні монахи не можуть вплинути на росіян: вони користуються досить невинною репутацією серед наших співвітчизників. Я гадаю, що між нашими солдатами можна швидше знайти вільнодумців, ніж фанатиків» [6, 83—85].

Наскільки глибоко І. І. Горбачевський проникнув у психологію російського народу, свідчить той факт, що через чверть століття після розмови Горбачевського з Муравйовим-Апостолом В. Г. Белінський у полеміці з Гоголем (до речі, ще за життя Горбачевського) висловив аналогічну думку про атеїзм, притаманний російському народові. Погляди Горбачевського на народ, його вільнодумство та атеїзм навіть за формою близькі до думок Белінського, висловлених у листі до Гоголя.

Подібно до того, як С. І. Муравйов-Апостол твердив, що за своїм характером російський народ дуже релігійний і тому «кращим способом впливу на російських солдат є релігія», так М. В. Гоголь з іншого приводу та в іншому аспекті запевняв, що російський народ найрелігійніший у світі. Белінський з усією непримиренністю засудив хибність такого твердження Гоголя. Він писав авторові книги «Вибраних місць із листування з друзями», що росіяни за своїм характером глибоко атеїстичні.

Співпадають також погляди Горбачевського з поглядами Белінського на православне духовенство і негативне ставлення до нього російського народу. «Хіба можна розмовляти з народом мовою духовенства, на яке він дивиться негативно?» — питає Горбачевський.

Аналогічне писав Белінський у листі до Гоголя: «Невже справді ви не знаєте, що наше духовенство знаходиться у загальному презирстві серед російського суспільства та російського народу?... Кого російський народ називає «дурна порода», «кулухани», «жеребці»? Чи не є піп на Русі для всіх росіян представником зажерливості, скупості, низькопоклонства, безсоромництва?» [7, 8].

Горбачевський був принциповим і послідовним атеїстом. Відданість цьому принципові він зберіг до кінця свого життя. Навіть на засланні, у далекому Сибіру, перебуваючи під наглядом жандармів, Горбачевський не боявся провадити антирелігійну пропаганду серед місцевого населення. З донесення архієпископа Іркутського на ім'я генерал-губернатора Східного Сибіру В. Я. Рупперта від 17 серпня 1846 р. ми дізнаємося, що І. І. Горбачевський не був у церкві з часу свого поселення, тобто з 1839 р. Архієпископа хвилювало не тільки те, що Горбачевський сім років не відвідував церкву, не сповідався, зневажав духовенство, а те, що старий декабрист користувався серед місцевого населення великою повагою і своїми антирелігійними розмовами впливав на нього.

Характеризуючи атеїстичну позицію Горбачевського, Муравйов-Апостол у своїх свідченнях повідомляв, що він намагався довести Горбачевському, що «справжня свобода стала відомою з часу сповідання християнської віри, що Франція, яка впала в біду та страждання під час свого перевороту, через безвір'я має служити нам наукою» [3, 221]. Але Горбачевський не лише

не засуджував революційну Францію за безвір'я, а у відповідь Муравйову-Апостолу рішуче заявив, що «віра огидна свободі» [3, 221]. Це характеризує Горбачевського не лише як соратника П. І. Борисова, але й показує Борисова як талановитого організатора й обдарованого ідеолога Товариства об'єднаних слов'ян, який зумів виховати членів своєї організації у дусі войовничого атеїзму.

Активними борцями проти релігії і церкви у Товаристві об'єднаних слов'ян були П. Х. Вигодовський, І. І. Іванов, Я. М. Андрієвич та багато інших його членів.

Про негативне ставлення П. Х. Вигодовського до релігії і церкви було відомо у жандармських і поліцейських установах. В одному з донесень повідомлялось: «Вигодовський вважає, що істини, які викладені у Старому завіті, для нинішніх цивілізованих людей зовсім непотрібні».

З обуренням писав Вигодовський про офіційну православну церкву та її апологетів. Він говорив, що золоте теля панує у відносинах не тільки зажерливих поміщиків та фабрикантів, а також і в храмах серед служителів культу. «У храмах, — писав він, — торгівля, шахрайство і навіть насильство... У храмах заманюють, щоб приторгувати копійку і брати хабара» [4, 221].

Вигодовський вважав, що православ'я і самодержавство являють собою єдину основу, на якій тримається увесь царський лад із свавіллям, насильством, політичним та соціальним пригніченням. Звідси зростала його зненависть до царизму й церковників. Саме тому його слово про релігію, церкву та царя, звернене до народу, набувало форму протесту і нещадного розвінчування.

Вигодовський вдається до в'їдливої іронії та нищівної сатири: «Микола спочатку задушив п'ять чоловік на шибениці (мається на увазі декабристів.— О. П.), а потім відправився до Москви під вінець коронуватися. Таким чином, московські архієреї повинні були коронувати на царство душителя, фарисея, і він схожий на ката і заплічного майстра... Замість скіпетра дай йому тільки в руки батіг — і заплічний майстер готовий. Московські архієреї, мабуть, і коронували його тому, що він увесь свій вік лише бато́гом і бавиться» [9, 23]. Вигодовський обурюється: з того, що церква та її апологети, прикриваючись вченням Біблії та Старого завіту, намагаються довести простому народові, що царські закони справедливі і священні, тому що «освячені самим богом». Він викриває фальш попівських проповідей про те, що ніби поміщики є благодійниками народу: «За законом поміщик — годувальник своїх селян, як вовки за своїми законами годувальники овець, — з тією лише різницею, що вовки тим чесніші й розумніші за панів, що, пожираючи овець, не кричать, що вони їх годувальники і благодійники. А Біблія хіба тільки для того,

годиться, щоб іноді, при потребі, морочити дурну чернь, яка їй вірить, і тим користуватися владою землею» [9, 19].

Атеїстами, активними борцями проти релігії та церкви було багато інших декабристів з Товариства об'єднаних слов'ян. Наприклад, Ілля Іванович Іванов, про якого Косира (один із свідків на допиті.— *О. П.*) твердив, що він у розмові про «святих угодників», які почивають у Києво-Печерській лаврі, сказав: «Чиста вигадка, їх взагалі ніде немає» [2, 41].

Категорично відкидаючи релігійну форму революційної пропаганди серед солдат, якою захоплювався С. І. Муравйов-Апостол та його однодумці, І. Іванов роз'яснював своїм солдатам і нижчим чинам про шкоду релігії.

І. І. Іванов не обмежував свою атеїстичну діяльність усною пропагандою, він розповсюджував літературу серед знайомих, яким довіряв. Для кращого сприйняття антирелігійної пропаганди Іванов звертався і до художнього слова, зокрема сам писав вірші, сповнені презирства до релігійного культу. Антирелігійний та викривальний тон віршів Іванова був настільки гострим, що члени слідчої комісії з страхом запитували декабристів: «Що вас примусило до звернення на папері думок, богопротивних, таких, що приводять у трепет?»

Активний діяч Товариства об'єднаних слов'ян Я. М. Андрієвич під час перебування у Києві проводив атеїстичні бесіди серед робітників заводу «Арсенал».

Ніхто з декабристів так продумано і послідовно не боровся з релігією та церквою, як члени Товариства об'єднаних слов'ян, які добре розуміли органічний зв'язок православної (і взагалі церкви) з царським урядом. Саме тому П. І. Борисов вважав за пряме і першочергове завдання Товариства боротися проти релігії і церкви та їх духовних зброєносців — оплоту самодержавства.

Отже, атеїстичні погляди декабристів-слов'ян можна звести до таких основних положень:

1. Декабристи, якщо вони хочуть бути послідовними у своїх революційних діях, повинні боротися з релігією та церквою — оплотом самодержавства і кріпосництва.

2. Атеїзм — явище соціальне і тому немислиме без політики.

3. Російський і український народи глибоко атеїстичні.

4. Етика може існувати без релігії, оскільки атеїзм спирається на основи справжньої моралі та гуманізму.

5. Складовою частиною революційної діяльності декабристів повинна бути пропаганда атеїзму серед народу.

Краткое содержание

В статье освещаются материализм и атеизм деятелей декабристской организации на Украине — Общества соединенных славян — П. И. Борисова, И. М. Горбачевского, П. Ф. Выгодского, И. И. Иванова и других.

1. В. І. Л е н і н. Твори, т. 18.
2. Восстание декабристов. Материалы, т. 5.
3. Избранные социально-политические и философские произведения декабристов, т. 2. М., 1951.
4. Избранные социально-политические и философские произведения декабристов, т. 3.
5. Каторга и ссылка. 1926.
6. М. В. Н е ч к и н а. Общество соединенных славян. М.—Л., 1927.
7. Записки и письма И. И. Горбачевского. М., 1925.
8. В. Г. Б е л и н с к и й. Письмо к Гоголю. М., 1956.
9. ЦДІАМ, ф. 109, 1826 р., спр. 61, ч. 102.
10. ЦДІАМ, ф. 48, 1826 р., спр. 451.

ДЕКАБРИСТ В. І. ШТЕЙНГЕЛЬ — УЧЕНИЙ, МИСЛИТЕЛЬ, ВІЛЬНОДУМ

Спадкоємність у історії філософії в оцінці В. І. Леніна є об'єктивною закономірністю. Вивчення матеріалістичних традицій 20-х років XIX століття в Росії (зокрема, у декабристів), що розкривають цю закономірність, має велике значення і в наш час. Це допомагає глибше пізнати ідейні джерела діалектико-матеріалістичної філософії, подавати велику допомогу як у справі комуністичного виховання мас, так і у викритті брехні та наклепів буржуазної пропаганди.

Буржуазні історики й літератори багато років зображали декабристів лише як практичних діячів визвольного руху. Тому вивчалася філософсько-теоретична спадщина дворянських революціонерів зовсім недостатньо. Радянські історики філософії в основному заповнили вже цю прогалину, але досі не має жодної праці, присвяченої філософським поглядам декабриста В. І. Штейнгеля. В цій статті автор робить спробу виправити цю помилку.

Підполковник у відставці Володимир Іванович Штейнгель (1783—1862) увійшов в історію декабристського руху не тільки як активний його учасник, полум'яний патріот, але й як учений, мислитель, вільнодум. Ведучи боротьбу за науку і матеріалістичну теорію, що тоді була в центрі уваги передової громадськості Росії, Штейнгель разом з такими декабристами-матеріалістами, як В. Ф. Раєвський, О. П. Барятинський, І. Д. Якушкін, М. О. Крюков, П. І. Борисов та інші, згуртував найжиттєздатніші сили російських природознавців.

Основний твір Штейнгеля «Опыт о времечислении» (1819 р.) — це підсумок астрономічної й філософської діяльності декабриста. Центральне місце в праці займає розвиток і поглиблення матеріалістичних традицій Коперника, Галілея, Кеплера, Ньютона та російських філософів, зокрема П. Я. Гамалія. Крім того, у творі висвітлюються матеріалістичні уявлення про об'єктивні закономірності, а також деякі діалектичні здогадки про природні джерела руху планет сонячної системи.

Інший твір «Рассуждение о законах на богохульников» (1819—1825 рр.) — архівний рукопис, виявлений нами в Центральному державному архіві Жовтневої революції і соціалістичного будівництва [1], в якому Штейнгель виступає як поборник гуманізму й вільнодумства. Цей твір—яскраве свідчення боротьби, яку провадив декабрист проти сваволі церковного суду, захищаючи волелюбні інтереси російського народу. Творча спадщина Штейнгеля невелика за обсягом, проте його записки, листи, що зберігаються в Державній бібліотеці СРСР ім. В. І. Леніна, мають велике значення за своїм ідейно-теоретичним змістом.

В. І. Штейнгель — стихійний матеріаліст. За своїми філософськими поглядами більшість декабристів деякою мірою приєднувалася до матеріалізму.

Погляди Штейнгеля спиралися на багаті матеріалістичні традиції західноєвропейської і російської культури. Будучи прихильником матеріалізму Ф. Бекона, якого Штейнгель вважав «чудом свого віку» [2, 29], він з переконанням говорив, що матеріальне буття незалежне від свідомості, яка бере початок у ньому. У листі до Г. С. Батенькова від 25 липня 1855 р. Штейнгель писав: «Самі душі наші часто приходять ззовні, незалежно від самого стану нашого...» [3, 1].

Пояснюючи таким чином основні положення про матеріальність світу і руху, простір і час, Штейнгель в «Опыте о времечислении» розвиває найбільш плідні матеріалістичні ідеї своїх попередників, спрямовані проти біблійних уявлень про будову сонячної системи. Велике значення в цій боротьбі мала пропаганда декабристом геліоцентричного принципу Коперника.

В обставині безперервних переслідувань прогресивної думки, по праву оцінивши революцію в природознавстві, здійснену великим Коперником, Штейнгель послідовно захищав його вчення від жорстоких нападок схоластів і теологів, всіляко сприяв поширенню геліоцентричної системи в Росії. «Поглиблюючись у пізнання світил небесних,— писав декабрист про Коперника,— він відкинув зовсім систему Птолемея і в творінні своєму про обертання тіл небесних пояснив істинну систему світу, що пробудила стільки ж супротивників, скільки було у західній церкві богословів» [2, 29].

Відкидаючи працю «Разрушение Коперниковой системы» православного священника Соколовського (вийшла в світ у Росії в 1815 р.), зміст якої був характерним «криком і хулою», а не дійсним доказом, Штейнгель засуджував грубе перекидання ідей Коперника, який захищав «вікові плоди здорового розуму і дослідів» [2, 29—30].

Всупереч реакційній ідеології, що робила спроби «зігнати з лиця землі просвіту», він виступає з критичними зауваженнями не лише на адресу Соколовського, який проголосив «нове зруйнування Коперникової системи», але й проти всіх ворогів науки.

природничонаукових і філософських принципів, що лежать в основі геліоцентризму.

Апологія геліоцентризму — в центрі уваги праці Штейнгеля, в ній він не лише рішуче пориває з середньовічною традицією, церковними авторитетами, але й відкрито прославляє новий напрям в астрономії, очолюваний Ньютоном, Каплером та їхніми послідовниками.

Інтерес Штейнгеля до астрономії, до проблем літочислення пояснюється прагненням озброїтись знаннями про планети сонячної системи. Ось чому він не тільки відступив від догматичного богослів'я, але й пропагував астрономічні погляди в їхній матеріалістичній сутності. Штейнгель дав досить повну картину опису сонячної системи, зробивши спробу наукового пояснення руху цієї системи: «Земля, обертаючись навколо своєї осі, не перебуває на місці, але в той же час несеться з неосяжною швидкістю в незмірному просторі світів по орбіті своїй навколо Сонця. Сонце здається ніби відстаючим щодня від непорушних зірок у протилежну від Заходу до Сходу, оскільки воно проходить щоразу на той же полудень землі дещо пізніше зірки, що перед цим разом з ним на той самий полудень приходила» [29, 52].

Штейнгель один із тих матеріалістів 20-х років, який найбільш сміливо визнавав діяльний характер матерії. Він вважав, що матерія своєю природою породжує всі речі та явища. Рух — це спосіб існування матерії, необхідний результат її існування, її сутності. Жодна частка матерії не виникає з нічого, як і не може безслідно зникнути.

Що подібна думка декабриста відповідала дійсності, підтверджує вчення Ломоносова і досягнення сучасної йому науки. Згідно з вченням Ломоносова матерія і рух — нерозривні. Збереження матерії, речовини для нього одночасно означало і збереження руху.

Штейнгель у розумінні руху, як і багато матеріалістів 20-х років, залишався деїстом. Він робив певну поступку ідеалістам і метафізикам, визнаючи бога, який нібито колись дав перший поштовх природі, хоч потім не втручався в справи її. Деїзм Штейнгеля відображав обмеженість механіцизму. Багатоякісності руху декабристи ще не бачили. Матерію вони розглядали як результат механічних поєднань її елементів. Для них і рух не виходив за межі механічного, метафізичного методу, поширеного у XVIII — на початку XIX століть. Метафізика, що панувала серед декабристів, зводила усі складні рухи до простого механічного переміщення.

Проте В. І. Штейнгель найбільш відкрито серед усіх інших декабристів-матеріалістів підривав суть релігійних вірувань. Так, говорячи про рух планет сонячної системи, він вважав, що причиною її є не божя сила, а сила притягання, якій, як він вважав, підкорений рух усіх планет. «Планета, на якій ми живемо,—

Земля,— писав він,— обертається споконвіку навколо своєї осі та навколо Сонця, обдарованого властивістю притягання, що підтримує, так би мовити, у всіх планетах рушійну силу» [2, 43].

В. І. Штейнгель доклав чимало зусиль для захисту матеріалізму від поборників ідеалізму і релігії. З цієї точки зору і треба відзначити значну на той час проблему руху Землі і Сонця. Так, характеризуючи Землю як одну з планет сонячної системи, він, спираючись на астрономічні праці П. Я. Гамалія, у протилежність птоломейському уявленню, який визначав у своєму Алгаместі «Землю плоскою, а Сонце, що обертається навколо Землі», довів «круглість і рух Землі» [2, 13].

Наводячи дані про рух планет сонячної системи по їхній орбіті, що нерозривно пов'язане з їхнім імпульсом, Штейнгель дає відповідні пояснення обертанню Землі навколо своєї осі і Сонця. Такий розгляд природничонаукової проблеми не лише відповідав на питання: чи був створений колись світ і чи може бути він вічним, але й усував богословську помилку. Він писав: «Земля рухом своїм навколо Сонця дає нам усі явища, які ми за цілий рік бачимо: тобто то безперервне підвищення, то зниження Сонця, то довгі дні, то довгі ночі, і, нарешті, чотири пори року: квітучу весну, жарке літо, похмуру осінь і холодну зиму» [2, 76]. З цими поглядами нерозривно пов'язані висновки, що переконливо обґрунтовують загальну картину руху світу, від змін якого відбувається постійна зміна дня ніччю і навпаки.

Поняття ночі, що розглядалося в загальному значенні, власне як «відсутність світла», зовсім не влаштовувало Штейнгеля. Він вважав, що «відносно цілого світу або хоч Землі ночі зовсім не існує, бо з Сонця, як із джерела, світло безперервно виливається в усі боки і освітлює всі планети, рівно як і Землю; але ці останні власною своєю товщею, загороджуючи промені сонячні, спричинюють темноту в тій своїй півкулі, що обернена буває в протилежний бік від Сонця» [2, 47].

Погляд Штейнгеля на простір і час виражає передову позицію в природознавстві. Декабристу було відомо, що рухлива матерія існує в просторі і часі. На протилежність ідеалізму, що оголосив простір і час тільки поняттями, Штейнгель проголосив їх незалежними від людини і від її свідомості. Він вважав, що простір і час володіють об'єктивним характером і природою існування.

Штейнгель справедливо висловив догадку про об'єктивність простору і часу, але не бачив їхнього органічного взаємозв'язку з матерією. Час для нього вічний, а простір — нескінченний.

У своїх судженнях про нескінченність простору Штейнгель підкреслював, що він (простір) «приводить до скептицизму відносно всього баченого, або більш точно,— до сократичної свідомості, що вся наша премудрість тільки й знає, що нічого не знає. Який ляпас нашій пихатій гордості» [3, 2].

Час для Штейнгеля — необхідна об'єктивна умова існування світу. Саме поняття «істинного часу» він розглядав у органічності зв'язку з рухом, що визначається «по видимому обертанню Сонця»... [2, 84]. Хоч рух і час не одне й те ж, проте він дає розрахунок тривалості подій у просторі.

Подібний погляд Штейнгеля на простір і час впливав з поняття однорідності простору. Однак форми існування матерії він не пов'язував з астрономічними явищами, тому що не міг зрозуміти єдності матерії, простору і часу, з одного боку, і не бачив єдності між самим простором і часом — з другого.

Глибокою вірою в необмежені можливості людини пізнавати і перетворювати світ проникнутий увесь світогляд декабриста. В умовах царської Росії, коли панівним класом посилено пропагувався ідеалізм і релігія, він не тільки пропагував важливу роль пізнання, науки в житті людей, але й вороже ставився до офіційної ідеології самодержавства. Декабрист часто наводив слова Петра Великого: «Науки обтікають світ» [2, 84].

Метою людства, на його думку, повинен бути прогрес в усіх проявах, тобто людство повинне прагнути до такого суспільного устрою, який би сприяв розкриттю і активному виявленню всіх здібностей людини, його пізнання. Ось чому людина не може і не повинна обмежуватись одним тільки спогляданням дійсності, вона повинна активно впливати на неї. Основою наукового пізнання є визнання об'єктивного існування навколишнього світу. «Від початку віку встановилася істина,— писав декабрист у листі до Батенькова (25 січня 1862 р.),— що кожна розумна, вільна «особ» має свій погляд на навколишні предмети і свій внутрішній привід до того чи іншого висновку про них. Проти цього не можу мати заперечення» [3, 1].

За Штейнгелем, вихідним ступенем пізнання є чуттєві враження, що виникають внаслідок дії явищ і предметів зовнішнього світу на органи чуття людини. Безпосередньо після чуттєвих вражень відбувається робота мислення, або, як він каже, процес логічного обдумування стриманих чуттєвих вражень. В «Опыте о ремесчислении» автор заявляє, що найбільш абстрактні істини всі мають причину — зовнішні відчуття, які повинні знаходитись у речовинних силах або тілах». ...Кожна істина математична говорить сама за себе настільки сильно і переконливо, що кожен християнин, з якою б благочестивою покірністю не наслідував би переказ предків, мусить, нарешті, з нею погодитись і прийняти її вперше з уст язичника» [2, 34].

Штейнгель намагався вивчати об'єктивний та історичний хід явища, поступово просуваючись від простого до складного, від окремого до загального, і розглядати всі предмети і явища природи як такі, що перебувають у взаємному зв'язку і обумовленості. Виходячи з цього, він ставив цілий ряд проблем дослідження, практики, даючи їм, в основному, позитивне розв'язання. Процес

пізнання Штейнгель не уявляв без практичної діяльності людини — найактивнішої з усіх живих істот.

Однак питання практики розв'язувалося обмежено. Розуміння досвіду, практики у Штейнгеля — переважно в натуралістичному плані, з точки зору природничонаукової. Так, відзначаючи все зростаючий розклад офіційної ідеології, захоплення дворянських салонів дослідями містиків щодо викликання духів, Штейнгель показав пустоту і беззмістовність подібних дослідів. Крізь призму скептицизму декабрист критикує тих, хто намагався шляхом відходу від посеїбичного реального світу, шляхом занурення у духовний світ спілкуватися з потойбічними душами.

Незважаючи на свій скептицизм, Штейнгель, спираючись на досвід, прагнув пояснити життя природи і людини. Для цього, на його думку, необхідна єдність теорії й практики. Якщо, скажімо, астрономія дістала визнання, то це сталося тому, що вона як наука зросла на ґрунті практики мореплавства. За допомогою астрономії, проникнутої науковими філософськими ідеями, можна було передрікати розташування планет на небі і на багато наперед, що не можна було зробити, виходячи з релігії чи якихось інших міркувань, передрікати нескінченний їхній рух.

Обґрунтовуючи новий стиль у календарі, Штейнгель спирався на знання астрономії, здобуті ним у морському кадетському корпусі. Це дозволило йому досить аргументовано виступити проти старих птоломейських і нових псевдонаукових поглядів на будову Землі, рух її та світил сонячної системи.

Говорячи про історичний характер місячного календаря і створення сонячного, Штейнгель ставив їхній розвиток у залежність від теоретичного рівня природознавства і проникнення в нього математики. Хоч створення календарів, за словами декабриста, було пов'язане «з релігією, або точніше сказати з богослужінням», однак аналіз їхньої історії, безперечно, характеризується особливостями наукового мислення [2, 15].

Філософські погляди В. І. Штейнгеля, його боротьба за матеріалістичний світогляд проти тих, хто проповідував у тій чи іншій формі ідеалізм і містицизм, становить невід'ємну частину поглядів і наукової діяльності декабриста. Віддаючи всі сили на благо батьківщини, піклуючись про розвиток вітчизняної науки і про вивільнення її від згубного впливу церкви, Штейнгель заслужив глибоку повагу і любов передової громадськості Росії. Уся діяльність його є наочною і переконливою ілюстрацією нерозривного зв'язку «солідної матеріалістичної традиції» (Ленін) в суспільній думці з могутньою матеріалістичною традицією в російській науці.

Хоча Штейнгеля характеризують окремі відступи від матеріалізму, помилкові положення і обмеженість світогляду, зумовлені відсталістю суспільно-економічних умов Росії, не можна за-

бувати тієї істини, що заслуга мислителів минулого визначається тим, що вони дали нового, прогресивного в порівнянні з попередніми досягненнями думки.

Краткое содержание

В данной статье автор излагает и анализирует философские и естественнонаучные взгляды одного из декабристов-материалистов — В. И. Штейнгеля.

ЛІТЕРАТУРА

1. Центральний державний архів Жовтневої революції і соціалістичного будівництва, ф. 279, оп. 1, арк. 247.
2. В. И. Штейнгель. Опыт о времечислении. СПб., 1819.
3. Державна бібліотека СРСР ім. В. І. Леніна, РО, ф. Бат., 1333.

УКРАЇНСЬКІ СОЦІАЛІСТИ 70-х — поч. 80-х РОКІВ ХІХ ст. І НАЦІОНАЛЬНЕ ПИТАННЯ

У теоретичній спадщині українських соціалістів-семидесятиників ХІХ ст. С. Подолинського, О. Терлецького, М. Драгоманова, М. Павлика, І. Франка національне питання посідає важливе місце. Це зумовлене тим, що саме в цей час на Україні розгортається національно-визвольний рух проти російського царизму та австрійського цісаризму, спостерігається розгул українського буржуазного націоналізму і загострення національного питання взагалі.

Націоналістичний рух української буржуазії, що оформився у першій половині ХІХ ст., втратив на цей час свої певні прогресивні, загальнодемократичні елементи (вимога скасування кріпацтва шляхом реформи, поміркована критика національного гноблення, захист прав української мови і літератури тощо). У 70—80-х роках ХІХ ст. українська буржуазія вже свідомо намагається відволікти трудящі маси від боротьби за свої соціальні права шляхом переключення їх революційної енергії на чисто національне питання. Ідеологи українського буржуазного націоналізму стають відвертими ворогами соціалістичного руху і носіїв соціалістичних ідей. Такі українофіли, як М. Костомаров, П. Куліш, В. Антонович, П. Житецький перебували на монархічному ладі. Наприклад, П. Житецький запевняв міністра внутрішніх справ Лоріс-Мелікова, що українофільство корисне для самодержавного уряду, оскільки цей рух відводить молодь від соціалізму та політики [19, 22]. М. Павлик у статті «Царство Антихриста і другий прихід Христа» писав, що в «Галичині є ціла партія «українська», та вона завзято воює з соціалістами» і далі: «в Галичині навіть москвофіли пишуть для хлопа по-хлопськи, а проте лають соціалістів» [37, 56].

Буржуазно-націоналістична група В. Барвінського, що діяла переважно на західноукраїнських землях, розгорнула шалену пропаганду тези про самотність української нації, її безкласовість та непридатність для неї ідей соціалізму [21, 153]. Крім

лозунга літературної самостійності України, «Правда» Барвінського обґрунтовувала буржуазно-націоналістичну ідею політичного сепаратизму України. Недаремно І. Франко писав, що галицька молодь «від таких проводирів, як Барвінський і Партицький, не одержувала нічогоісінько, крім хіба ненависті до соціалізму і всіх інших ізмів» [34, 11].

Ідеєю соціальної згоди українців і політичного сепаратизму була проникнута і написана пісня українського буржуазного націоналіста П. Чубинського «Ще не вмерла Україна», спрямована проти «лихих» сусідів — поляків і «москалів», і яка пізніше стала гімном українських буржуазних націоналістів. Проти ідейного змісту цього «твору» різко виступив М. П. Драгоманов, написавши політичну пісню «Пісні Київського слов'янина» або «Поклик до братів-слов'ян» у якій закликав усі слов'янські народи до боротьби проти своїх гнобителів, за створення загальнослов'янського союзу.

Українські буржуазні націоналісти В. Барвінський, Ганкевич, Сушкевич, П. Куліш та інші вороже зустріли перші українські соціалістичні брошури-«метелики». Вони зводили наклепи, навіть писали поліційні доноси на М. Драгоманова, М. Павлика, І. Франка. Все це змусило українських соціалістів вступити в боротьбу з українськими буржуазними націоналістами, привернуло їх пильну увагу до національного питання.

Треба підкреслити, що їм доводилось одночасно вести боротьбу в національному питанні з польськими і великоросійськими шовіністами, які не визнавали українців за самостійну націю і заперечували необхідність пропаганди соціалізму українською мовою. Ця шовіністична хвороба торкнулась і значної частини польських і російських революціонерів 70-х років XIX ст. В. І. Ленін зазначав, що для російських революціонерів 70-х років характерним було «нерозуміння їх соціалістичних обов'язків щодо нації придушених, пережовування передсудів, перейнятих від «великодержавної» буржуазії» [1, 400].

Російські народники вважали, що оскільки все людство йде до возз'єднання, до злиття в одну величезну сім'ю, «в один величезний фаланстер», то боротьба за національне визволення народів Росії є ніби ретроградством.

Перші програмові документи народовольців фактично ігнорували національне питання як надумане і заплутане. «Ми не перешкоджаємо кому б то не було відокремлюватися, але не можна не зауважити, що питання це до такого ступеня нерозв'язне (крім Польщі), до такого ступеня вигадане, що і говорити про нього не варто по суті» [24, 320].

Лише невелика частина народників, які працювали значний час на Україні (А. І. Желябов, М. І. Кибальчич, Л. Г. Дейч та ін.), не заперечували необхідність пропаганди соціалізму українською мовою. Наприклад, М. І. Кибальчич у серпні 1879 р.

думав видавати на Півдні газету, програма якої відводила б «велике місце своєрідному федералізмові» [15, 15]. Підтримував ідею автономізму і федералізму, висунуту українськими соціалістами, і А. Желябов. Він бачив те суперечливе становище, в яке потрапили російські революційні народники у зв'язку з тим, що «бачили спасіння в розпаді імперії на автономні частини і вимагали Установчих зборів» [3, 73]. Більшість же російських народників засуджувала українських соціалістів за розпорошення революційних сил, а пропаганду соціалізму українською або іншими національними мовами, крім російської, вважали зайвою і націоналістичною.

На цьому ґрунті і стався розрив українських соціалістів (М. Драгоманова, М. Павлика, С. Подолинського та ін.) з російською та польською еміграцією в Женеві у 1878—1880 роках. У нашій радянській літературі вже підкреслювалось неодноразово, що з точки зору марксизму-ленінізму єдність інтересів робітників і селян різних національностей не передбачає обов'язкової єдності мови. Нерозуміння цього часто було приводом для безпідставних звинувачень у націоналізмі тих діячів, які захищали необхідність розвитку національної культури [2, 11]. А взагалі ж, як правильно зазначав Д. Заславський, у цій боротьбі різних течій дрібнобуржуазного соціалізму помилялись усі сторони. І російським народникам, і українським демократам рівною мірою незрозумілим було те двобічне завдання в національному питанні, виконання якого вимагав В. І. Ленін — боротьба з будь-яким видом національного гноблення і визнання права на національне самовизначення, з одного боку, повна єдність і централізація революційних сил усіх національностей — з другого. Російські революціонери-народники бачили лише другий бік завдання, ігноруючи перший, що і вело до прояву великодержавного шовінізму. Драгоманов бачив лише перший бік завдання (та й то неповно і неправильно), але заперечував значення другого, що вело іноді до націоналізму [13, 194].

Проте заслуга українських соціалістів-семидесятників полягає не тільки в постановці національного питання. Вони фактично вперше намагались розв'язати його з революційно-демократичних позицій, ставили його у залежність від розвитку соціально-визвольного руху взагалі. Наприклад, Франко говорив, що національне визволення без ліквідації соціального гніту буде для народу «змінюю тільки формальною», оскільки «замість чужих панів прийдуть свої» [25, 160]. Він розглядає національне питання на ґрунті економічного, суспільного і культурного розвитку того чи іншого народу. На його думку, і виникнення, і розв'язання національного питання пов'язані з економічним розвитком суспільства. «Ми далекі від того, щоб заперечувати важливість національного питання,— писав він,— але все ж ми не хочемо ніколи забувати, що розвиток народності (національності.—

В. Д.) — це лише один із проявів розвитку народу, поряд з розвитком економічним, суспільним, культурним і т. ін. Нація, що умирає з голоду, в якій 90% людей не вміють ні читати, ні писати, не мають фактично ніякої політичної свободи,— такий нації потрібні хліб, азбука і конституція» [33, 63]. Отже, Франко розглядає національне питання як підпорядковане економічному, соціальному. А оскільки це так, то воно має класовий характер і тому підпорядковане інтересам класової боротьби трудящих. Це добре зрозуміли українські соціалісти-семидесятники. Розглядаючи національне питання в соціальному, класовому аспекті, М. Павлик писав: «Всі вищі неробітні люди на всім світі — то одно, а всі робітні люди на всім світі — то друге»... [20, 281]. М. П. Драгоманов у російській нації бачить «казенну» Росію і демократичну. «Ми цінуємо Росію декабристів, Пушкіна, Гоголя, Герцена, Белінського, Тургенева, Добролюбова, Чернишевського», — писав він, — а не Росію Миколи Павловича і думаємо, що тільки тоді українці зможуть визволитися з-під казенної Росії, коли добре переварять те, що створила неказенна Росія» [6, 198].

Визволення українського народу соціалісти ставлять у залежність від наслідків революційної боротьби трудящих усієї Росії. «Велика епоха для нашої нації,— писав Франко,— почнеться, коли в Росії буде знищений абсолютизм» [31, 434]. Саме класовий підхід до національного питання дозволяє українським соціалістам стати на позиції інтернаціоналізму. І в цьому відношенні, як правильно підкреслював С. Подолинський, національна програма українофілів не відрізняється від національної програми західноєвропейських соціалістів [29, 131].

Інтернаціональним духом проникнута «Програма галицьких соціалістів» (1879) і особливо «Програма галицької робітничої партії» (1881). У нашій літературі вже склалась думка про вплив на ці програми ідей наукового соціалізму К. Маркса і Ф. Енгельса, зокрема «Маніфесту Комуністичної партії» [4, 18—19]. У програмі підкреслюється єдність класових інтересів пролетаріату всіх країн незалежно від їх національності. «Ми боремося проти єврейської буржуазії,— писалось у ній,— але не тому, що вона єврейська, а тому, що вона буржуазія; ми єднаємося з пролетаріатом єврейським, тому що з ним нас єднає класовий інтерес. Не визнаємо антагонізмів ні расових, ні національних» [36, 16]. Українські соціалісти відкидають націоналістичне гасло: «В своїй хаті — своя правда, і сила, і воля» як містично-українофільське і ретроградне. Виходячи з інтернаціоналістських позицій, Франко говорив, що «воля, свобода, якщо говорити про дійсну, повну волю у нас, повинна бути заснована на свободі міжнародній, загальнолюдській» [32, 216].

Подібні ж думки висловлює і М. П. Драгоманов. Ще на початку 70-х років XIX ст., після першого перебування у Західній

Європі, він прийшов до висновку, що «тепер всяка наукова, як і політична діяльність, повинна бути заснована на інтернаціональному фундаменті» [8, 197]. З цього часу ідея інтернаціоналізму стає одним із провідних принципів його політичної думки. Нею проникнута його праця «Чудацькі думки про українську національну справу», у якій він писав: «Сама по собі думка про національність ще не може довести людей до свободи і правди для всіх... Потрібно шукати чогось вищого, такого, яке стало б вище над усіма національностями... Потрібно шукати всесвітньої правди, яка була б спільною для всіх національностей» [9, 18]. Такою «всесвітньою правдою» і була ідея соціалізму, ідея боротьби трудящих усіх країн за спільні інтереси.

Говорячи про необхідність єдності дій трудящих усіх національностей, українські соціалісти надавали великого значення вихованню в них почуття інтернаціональної солідарності й свідомості. Цій проблемі Франко присвятив спеціальну статтю «Солідарність», опубліковану в 1879 р. у польській газеті «Прага». Закликаючи трудящих різних національностей до єдності за спільні інтереси, він писав: «Лише така єдність є запорукою їх звільнення від капіталістичної експлуатації...», а «це наближає великий день їх повного визволення — соціалізм» [22, 1].

Будучи рішучими противниками колоніальної політики буржуазних держав і російського царизму, українські соціалісти різко критикували «теорію» переваги однієї нації над іншими, концепцію націй державних і бездержавних. М. П. Драгоманов вважав шовіністичним термін «державна національність». «Народи взагалі існують не для держав,— писав він,— а держави для народів... і держава зобов'язана задовольняти інтереси всіх народів, а не тільки привілейованих. Державна національність є такий же абсурд, як і державна церква... Відповідно до цього і закон повинен бути також безнаціональним, як кажуть тепер, він повинен бути безрелігійним» [7, 558].

Драгоманов боровся за відродження пригнічених «неісторичних» народів, рішуче виступав проти претензій «історичних» націй панувати над націями «плебейськими». Не асиміляція, а всебічне, культурне, політичне та економічне відродження цих народів, через розквіт національного просуватись до вселюдського, інтернаціонального — така провідна ідея Драгоманова.

Ідею рівності всіх народів перед державою і законом захищав і І. Я. Франко. Духом ідей «Маніфесту Комуністичної партії» проникнуто його твердження про те, що не може бути вільною і розраховувати на прогрес та нація, яка ігнорує або ущемляє розвиток будь-якої іншої нації. «Нація, яка в ім'я державних або якихось інших інтересів пригнічує, душить і затримує вільний розвиток іншої нації,— писав він,— копає могилу сама собі і тій державі, якій нібито служить це пригнічення» [35, 7].

Виступаючи рішучими противниками колоніальної політики російського царизму, українські соціалісти не піддалися націоналістичній пропаганді ідеї політичного сепаратизму України. Вони вважали за необхідне зберегти багатонаціональну Російську державу як федерацію цілком самостійних вільних народів. М. П. Драгоманов, якого деякі російські революціонери безпідставно вважали сепаратистом, ще в «Передньому слові до «Громади» різко засудив львівських «правдистів-сепаратистів». Він чітко заявляв: «За федерацією всі підуть! Сепаратизм не підтримають!», «Український сепаратизм — не наша віра!» [5, 86]. В останній період своєї діяльності він знову повторює: «Реальна політика українська в Росії мусить виключати всяку думку про державний сепаратизм» [18, 154]. Ідеї сепаратизму Драгоманов протиставляє ідею автономії та федерації. Він вважає, що українські соціалісти повинні дбати не про створення української самостійної держави, а про винаходження найдосконалішої державної форми єднання з іншими народами, отже, «українцям найкраще виступати з думками не стільки національними, скільки автономними й федеральними» [5, 86].

Драгоманов вважав, що «саме федерація допоможе розв'язати в Росії не тільки національне питання, а й соціальне, наблизить різноплемінні народи, об'єднає їх, перетворить Російську державу із спільного острога в дім, зручний для мирного співжиття різноплеменних народів» [10, 44].

Абсолютно виключає будь-який сепаратизм і національна програма І. Франка. Росію він розглядає як спільну колыску майбутнього соціалістичного розвитку всіх її народів. «Ні, ми не даремно працювали над створенням Росії, вона потрібна і нам, і для нашого розвитку, ми не хочемо відокремлюватися від Росії, бажаємо жити в ній, але жити, як люди, як рівноправні громадяни, а не як раби і наймані робітники» [17, 287].

Українські соціалісти вже в 70-х роках XIX ст. були твердо переконані, що справжнє розв'язання національного питання можливе лише шляхом соціалістичної революції, за умов соціалізму. Соціалізм ліквідує соціальне й національне гноблення, забезпечує всі необхідні умови для рівноправства і свободи національного розвитку. Соціалізм не заперечує нації, як це говорять його вороги, він не ігнорує національні почуття і любов до вітчизни. «Адже всім відомо,— писав І. Франко,— що соціалізму вороже будь-яке пригнічення й експлуатація як людини людиною, так і народу народом. Отже, коли запанують свобода і єдність між народами, тоді вони зможуть розвиватись самостійно. Це гарантує і робить можливим лише соціалізм» [30, 16].

Українські соціалісти були переконані в тому, що соціалізм назавжди виключить із життя народів війни. М. Драгоманов

говорив, що загальнонародська ідея соціалізму зцементує народи [19, 18].

Ще глибше розв'язує цю проблему І. Франко. Він бачить основну причину війн і мілітаризму в «непридатних суспільних і економічних умовах» [26, 291], тобто в економічній основі капіталізму. З'ясовуючи класовий характер війн, Франко писав: «Соціальна нерівність народжує прагнення одних народів (а вірніше багатих прошарків) панувати над іншими. Війна примушує тисячі здорових і сильних людей знищувати один одного в ім'я інтересів панів, купців, царів. Коли не буде бідних і багатих, тоді й міжнародні конфлікти «минуться і пропадуть зовсім» [30, 59]. Це було заповітною мрією трудящих. За здійснення цієї ідеї і боролись українські соціалісти-семидесятники.

Окремі висловлювання ми знаходимо у соціалістів-семидесятників про долю націй і національних взаємовідносин у далекому майбутньому. Вони розглядають націю як історичну категорію. Про це, наприклад, яскраво свідчить травневий лист С. Подолинського до В. Смирнова (1875) [29, 131], деякі праці М. Драгоманова та І. Франка. Франко допускав у майбутньому злиття націй і виникнення міжнаціональних мов, що сприяло б історичному прогресу, оскільки «з новою мовою народ одержав би більш високу культуру» [12, 96]. Правда, у даному випадку ми маємо справу не з системою поглядів, а з передбаченням окремих контурів далекого майбутнього народів.

Українські соціалісти, зрозуміло, більше дбали про злободенні проблеми їх сучасності. Вони вели практичну боротьбу за втілення в життя заповітної мрії українського народу — возз'єднання в єдине ціле українського народу, роз'єданого двома імперіями — Австро-Угорщиною та Росією. І. Франко, М. Павлик, О. Терлецький пропагували, захищали мрію галицьких українців про приєднання до Східної України. У возз'єднанні із Східною Україною, говорив О. Терлецький, «наше майбуття і наше щастя» [16, 86].

Українські соціалісти-семидесятники намагалися з'ясувати і конкретну форму розв'язання національного питання за умов соціалізму. Вони були переконані, що найкращою формою об'єднання різних народів буде федерація. Вимога національного рівноправ'я в межах федерації була прогресивною, тим більше, що вони мріяли про європейську і навіть про світову федерацію [11, 15—16]. Однак українські соціалісти-семидесятники, особливо М. П. Драгоманов, часто переоцінювали роль демократичної децентралізації і, навпаки, недооцінювали демократичний централізм, ототожнювали абсолютизм і деспотизм з централізмом, на що неодноразово вказував їм В. І. Ленін.

В статье дается критика украинскими социалистами политики национального угнетения, защиты идеи равноправия и дружбы народов вообще, русского и украинского народов в частности, затрагиваются социальная и национальная проблемы, национальный вопрос и война, нации в будущем.

ЛІТЕРАТУРА

1. В. І. Ленін. Твори, т. 20.
2. О. І. Білецький. Вибрані твори в двох томах, т. 2. К., 1960.
3. «Былое», 1906, № 3.
4. М. Воляннюк, В. Маланчук. Поширення марксистсько-ленінських ідей на Західній Україні. Львів, 1960.
5. «Громада» (Женева), 1878, № 1.
6. «Громада» (Женева), 1878, № 2.
7. М. П. Драгоманов. Собрание политических сочинений, т. 2, Париж, 1906.
8. М. П. Драгоманов. Автобіографія. К., 1917.
9. М. П. Драгоманов. Чудацькі думки про українську національну справу. Львів, 1892.
10. М. П. Драгоманов. Император Тиберий. «Киевские университетские известия», 1864—1865 гг.
11. М. П. Драгоманов. «Царство божие внутри вас» Л. Толстого. К., 1907.
12. «Діло» (газета), 1884, № 96.
13. Д З а с л а в с ь к и й. М. П. Драгоманов. Харьков, 1934.
14. З історії філософії та соціології на Україні. Республіканський міжвідомчий збірник, К., 1968.
15. Н. И. Кибальчич. Материалы для биографии и воспоминания. СПб., 1883.
16. Львівський науковий вісник, 1903, т. 24.
17. Львівський науковий вісник, 1907, т. 37, кн. 2.
18. «Народ», 1890, № 1.
19. Памяти Михайла Драгоманова. Сборник. Х., 1920.
20. Переписка Михайла Драгоманова з Михайлом Павликом (1876—1895), т. 3. Черновцы, 1910.
21. «Правда» (журнал), Львів, 1877, № 4—5.
22. «Ргаса» (газета), Львів, 1879, № 1.
23. «Проблеми філософії», 1969, вип. 13.
24. Революционное народничество семидесятых годов XIX века, т. II (1876—1882 гг.). М.—Л., 1965.
25. «Світ», 1881, № 8—9.
26. «Світ», 1882, № 16—17.
27. В. П. Сокуренок. Демократические учения о государстве и праве на Украине во второй половине XIX века (М. П. Драгоманов, С. Подолинский, О. Терлецкий). Львов, 1966.
28. Український історичний журнал, 1966, № 9.
29. Український історичний журнал, 1968, № 9.
30. І в а н Ф р а н к о. Твори в двадцяти томах, т. 19. К., 1956.
31. І. Ф р а н к о. Вибрані філософські твори. К., 1956.
32. І. Ф р а н к о. Сочинения в десяти томах, т. 9. М., 1959.
33. И. Ф р а н к о. Избранные сочинения, т. 5. М., 1954.
34. І. Ф р а н к о. Молода Україна. Львів, 1910.
35. И. Ф р а н к о. Предисловие и «Карел Гавличек Боровский». Перевод Ивана Франко. Львов, 1901.
36. ЦДІА у Львові, ф. 156, оп. I, спр. 552.
37. ЦДІА у Львові, ф. 663, оп. I, спр. 56.

ПРОБЛЕМА ПРЕКРАСНОГО У ТВОРЧОСТІ І. П. КОТЛЯРЕВСЬКОГО

Проблема прекрасного — одна з найважливіших проблем естетики. Залежно від того, як розуміє прекрасне той чи інший мислитель, як висвітлює його в своїй творчості, так і визначаються його філософські та суспільно-політичні позиції. Особливо важливого значення набуває проблема прекрасного у період бурхливого розвитку суспільства, соціальних зрушень. Саме таким в історії України був період кінця XVIII — початку XIX століття.

Зародження і розвиток капіталістичних відносин викликали загострення класових суперечностей, посилення класової боротьби, що позначилися на суспільному житті, у тому числі й на всіх галузях мистецтва.

Нова ідеологія, ворожа існуючому ладу, зароджувалась в умовах, коли реакційні «патріоти» типу Шишкова та йому подібних боролися за збереження кріпосництва та самодержавства, проповідували любов «до бога, царя і батьківщини» — невід'ємної риси «справжнього патріота», — коли суворо переслідувалася «богопротивна філософія, що «посіває вільнодумство і розбещеність». Проте, незважаючи на всі спроби уряду загальмувати суспільний рух, відвернути увагу людей від політики, затьмарити свідомість релігією і містикою, зароджувалася нова ідеологія.

Першими носіями її стали автори підпільної літератури, а згодом — дворянські просвітителі. В умовах самодержавства найбільш придатним засобом виразу думок прогресивних сил Росії й України того часу стає світська література. Саме в цей час у мистецтві взагалі і в художній літературі зокрема загострюється боротьба навколо проблеми прекрасного: що має бути об'єктом мистецтва; що вважати ідеальним, гідним відображення в мистецтві і наслідування в житті? Відповідь на ці питання різко розмежувала діячів тогочасної літератури на два протилежних табори, відповідно до їх світогляду і політичних поглядів. На Україні виступає І. П. Котляревський, який відверто

повсгає проти класової замкненості мистецтва і прагне до демократизації літератури. Творчість Котляревського стимулювала розвиток прогресивного напрямку в українській літературі, сприяла формуванню нового, виникненню матеріалістичних тенденцій в естетиці того часу.

Новий напрям в естетиці спочатку виступав у старих формах, подаючи в них новий зміст. Перший твір Котляревського «Енеїда», зовнішньо присвячений життю стародавніх грецьких героїв, насправді є сатиричним відображенням життя тогочасної поету України. Вже в перших розділах поеми письменник чітко формулює головний естетичний принцип своєї творчості — правдиве відображення реально існуючих речей. Не раз звертається він до музи з проханням розповісти все, щоб «вірно описати». Багаторазове підкреслення ширості й достовірності зображення — не художній засіб, що вживається для переконання читача, а визначення естетичних норм письменника — зображувати події такими, якими вони є в житті.

Реалістичний підхід до описуваних фактів поет вважає обов'язковим у мистецтві. Прагненням «реально» подати події проникнута вся його творчість, цього ж вимагає він і від інших. Критикуючи глибоко шовіністичну п'єсу Шаховського «Казак-стихотворець», Котляревський з обуренням говорить: «Великая неправда виставлена перед очі публічності. За сіє малоросійська літопись вправі припозвать сочинителя позвом к отвіту» [3, 33]. Він навмисне висловлює цю думку устами возного, щоб підкреслити, що навіть такий крутий не може схвалити неправдиве мистецтво, що письменник має бути відповідальним перед історією.

Викривлення дійсності, намагання видати уявне за існуюче розглядається Котляревським як моральний вчинок, що заслуговує засудження. Віссю естетичної настанови поета є створення правдивих ситуацій, героїв, конфліктів. І це зумовлює розуміння поетом прекрасного як правдивого, реалістичного.

Реалістичну тенденцію «Енеїди» Котляревського відразу ж було відзначено його сучасниками. Не випадково Орест Сомов зазначав, що в ній зображено «земляків поета з їх домашнім побутом, звичками і прислів'ями» [9, 53]. Реалістичні тенденції поеми полягають не лише в етнографічно правильному зображенні дійових осіб, але й у тому, що в ній певною мірою знайшли своє відображення соціальні відносини, події політичного життя, сучасником яких був сам автор.

І. П. Котляревський вважає, що предметом мистецтва має бути життя в усіх його проявах, у тому числі й таких, що не приносять духовної насолоди — потворних. У потворному вбачає поет одну з сил, що протистоїть прекрасному в житті, а тому він вважає, що потворне має бути відображеним у мистецтві. Ось чому в «Енеїді» зображено соціальну нерівність кріпос-

ницького суспільства з його свавільними царями й безправними підданими, правдиво змальовані показові для цього суспільства підлабузництво й догідництво, дворушництво й лицемірство, хабарництво й розбещеність та інші пороки, породжувані соціальною нерівністю.

Котляревський прагнув зображувати життя таким, яким воно є, проте в ті часи навіть він не міг піднятися до розуміння й духовного відображення класової боротьби в суспільстві, до розкриття соціальних суперечностей, він робив перші кроки у бік реалізму.

Міфічні події поеми Котляревський вдало пов'язав з історичними подіями життя: він користується кожним випадком, щоб розповісти про славні козацькі полки, Полтавську битву зі шведами, напади кримських татар і війну з Туреччиною; він нагадує про занепад Польської держави і боротьбу народних мас України під керівництвом Максима Залізняка проти польсько-католицького гніту. Все це робить поему близькою й актуальною сучасникам поета.

Поет відходить від класичного взірця і малює ряд оригінальних сцен, матеріал для яких бере з реального життя, виступає проти окремих проявів кріпосницького гніту, користолюбства чиновників, розпусти представників панівного класу, проти солдатської муштри. Правдиво зобразивши картину проводів на війну, а також чимало картин самої війни з її сумними наслідками, поет підкреслює антинародність війни, показує справжнє ставлення народу до війн, що веде царський уряд.

Всупереч створюваному співцями монархізму ідеального образу царя, Котляревський розвінчує в своїй поемі царів, підкреслює їх земне походження, викриває їх вади, оголюючи їх духовну нікчемність. Ставлення поета до царя можна простежити в міру зображення ним «позитивних» якостей царя. Зображаючи, наприклад, Латина, начебто миролюбним («не звір я — людську кров пролити»), поет одразу ж підкреслює, що «миролюбство» царя породжене не гуманністю, а боягузством і нездатністю бути полководцем, непідготовленістю до війни (його держава «без війська, хліба, без гармат, без грошей»), ненадійністю його прибічників, що мріють лише про наживу.

Котляревський не виступає прямо проти царя, але зображує Латина жалюгідним боягузом, скнарою, що довів до зубожіння свій народ. Натякаючи на розповсюджені легенди про нібито «божественне» походження царських родин, поет глузливо зауважує, що і

Латин сей, хоть не дуже близько,
А все Олимпським був рідня.

А щоб не було сумнівів у ступені споріднення поет пояснює, що воно сталося, бо царева мати «до Фавна стала учащати, та і Латина добула» [2, 164].

Не видно ні поваги, ні симпатії і в зображенні інших царських осіб. Так, Турн, «царьок нешпетний», зображений жорстоким самодуром, Зевс («Старий Олімпський Єзуїте» [2, 269]) — п'яницею, ненажерою, байдужим до долі підвладних йому людей. Котляревський підкреслює, що байдужість до людей, до їх життя властива всім представникам правлячого класу, що царі (і в цьому він не робить винятків) належать до племені дармоїдів і зайняті лише своїми справами. Протестом проти ідеалізації будь-якого царювання звучать слова поета про «златії дні» богині справедливості Астреї, які він характеризує як епоху казнокрадів і хабарників, що розорюють країну і народ [2, 193].

Бурлескна форма поеми маскувала негативне зображення царів і тим приховувала ставлення до них поета. Та досить співставити створені Котляревським образи царів (Латин, Турн, Зевс) з образами простих смертних (Еней, троянці), щоб побачити, кому симпатизує поет.

Деідеалізація царя мала свої історичні корені — державний лад, уособлюваний царем, віджив своє. Монархізм тепер не відповідав ідеалу прекрасного в розумінні прогресивних сил того часу і це відбилосся в творчості І. П. Котляревського. Ідея визволення Росії від тирана ставить питання про форми державної влади. Поет дає недвозначну відповідь на нього, вбачаючи свій ідеал прекрасного в суспільстві.

У поемі чимало побутових сцен, що малюють життя звичайних людей. Вони ще гостріше підкреслюють реалізм зображених у ній картин, розуміння автором поезії. Якщо в «Енеїді» правдиві картини життя виступають ще під прикриттям старогрецької міфології, то в наступних творах поета вони в тогочасному національному одязі. В центрі уваги Котляревського живі люди, зіткнення їх прагнень, що особливо видно в п'єсі «Наталка-Полтавка». Герої п'єси — люди сучасного поету села, що живуть у злиднях, пригнічені представниками панівного класу — «п'явками людськими».

Котляревський показує соціальну зумовленість багатьох явищ, притаманних тодішньому суспільству, де загальноприйнятим є хабарництво, гонитва за наживою, а наслідком цього — несправедливий суд.

Виключно правдиво показано психологію бідолашної Терпелихи. Широ бажаючи щастя своїй дочці, вона силує її одружитися з нелюбом, сподіваючись таким чином уникнути злиднів: «Убожество мое, старость силують мене швидше заміж тебе оддати» [3, 18], — пояснює вона свій егоїзм.

Життєво правдиві образи Терпелихи, Наталки суперечили ідеалістичним засадам прихильників класицизму і сентименталізму, які не бачили коренів людської психології. Створення цих образів було великою заслугою Котляревського і новим кроком

у спробі наблизити мистецтво до дійсного життя, правдивого зображення дійсності у художній творчості.

Деякі дослідники, у цілому правильно оцінюючи філософську спрямованість творчості І. П. Котляревського, беззастережно стверджують матеріалізм поета і навіть оголошують його борцем проти послідовників Лейбніця, як це робить П. Д. Коваль, приписуючи Котляревському висловлювання «про некорисність для суспільства ідеалістичної філософії взагалі і особливо на той час, коли вони дедалі частіше починали прикриватися вивіскою природничих наук. Так, згадуючи всіх, чие місце, з точки зору здорового глузду і людської справедливості, мало бути в пеклі, поет відзначає, що саме серед цих осіб має бути і філософ-лейбніанець» [5, 129].

Коли б автор наведеної думки уважніше читав «Енеїду», то він побачив би, що філософ той вміщений не в пекло, а в чистилище і в чеканні суду займається звичайною справою — обмірковує головне питання філософії: «Звідки взявся світ?» Робити з цього далекосяжний висновок про філософські позиції поета і розуміння ним соціальної ролі ідеалістичної філософії — означає видавати бажане за дійсне.

У Котляревського немає висловлювань про його ставлення до головного питання філософії або до філософських напрямів. Проте аналіз творчості дозволяє вважати, що йому були властиві глибокі матеріалістичні тенденції. Свідченням цього є вимога письменника зображувати життя таким, яким воно є. Іншим показником матеріалістичної тенденції в творчості письменника є його впевненість у тому, що саме умови життя (тобто буття) зумовлюють психологію людей (тобто їх свідомість). Ці моменти творчості Котляревського дають право стверджувати наявність у його світогляді глибокої матеріалістичної тенденції, що і визначила його естетичні принципи.

Естетичні погляди Котляревського зумовлені потребами життя тогочасної Росії, до складу якої входила Україна, а також потребами мистецтва того часу. Однією з найважливіших була потреба перебудови соціального буття, що зумовило розуміння прекрасного в тісному зв'язку з соціальним життям, виявило критерій прекрасного в самому житті.

Вважаючи життя найкращим, що є у людини, поет оспівує боротьбу за його поліпшення. Тут гостро виявляється соціальна спрямованість його творчості: уваги варті лише знедолені трудівники, а уславлення — ті, які дбають про їх долю. Прекрасне завжди активне, воно не може бути байдужим до несправедливості. Саме такою, активно спрямованою на захист простих людей, зображує поет діяльність князя Куракіна [2, 304]:

Сее не умре ніколи,
Що ти робиш всім добро.

Та і робиш з доброї волі,
Не за гроші і срібло.

Безкорисливість у добрих ділах — ось один з проявів суспільно-прекрасного, вартий уваги й наслідування. Тому Котляревський славить як прекрасне патріотизм простого народу, його самовідданість, високу мораль. Як заповіт кожній людині лунає заклик поета [2, 222]:

Де общее добро в упадку,
Забудь отця, забудь і матку,
Лети повинність ісправлять...

Прекрасне як високо моральне — такий один з критеріїв прекрасного в творчості І. П. Котляревського. Це змушує письменника викривати протилежне йому потворне, до якого належить насамперед аморальне. Він уїдливо висміює панство, яке веде розбещене паразитичне життя, викриває ханжество і лицемірство служителів церкви і різних святош.

Потворною зображує Котляревський мораль користолюбних чиновників, що «за цукор та гроші» «переоначують» закони, спрямовують їх проти бідноти і навіть під час війни дбають лише про власну кар'єру. Поет переконаний, що огидна приватновласницька мораль становить зміст чиновницької душі, тому й у побуті, навіть у суто ліричних справах, чиновник показаний ним, перш за все, як власник і бюрократ, який навіть шлюб розглядає як акт куплі-продажу почуттів, краси, кохання, а дружину — як приватну власність [3, 8].

Якщо представники офіційної ідеології вважали не вартим писати про людей, «которых мысли, чувства и самой язык весьма ограничены, и которых дела не могут служить нам (тобто дворянам.— В. П.) ни наставлением, ни примером» [10, 233], то І. П. Котляревський саме цих людей ставить за взірць душевно прекрасного. Аби наречений не докоряв Наталці за бідність, Петро віддає їй всі свої гроші, зароблені кривавим потом: «Що я нажив — все твоє: на, візьми!... Щоб пан возний ніколи не попрекнув тебе, що взяв бідну і на тебе іздержався» [3, 41].

Простий трудівник Петро в усьому протистоїть панові-возному — і в почуттях, і у вчинках. Таке ж протиставлення представників народу в образі позитивних героїв представникам панства є характерним і для п'єси «Москаль-Чарівник», де письменник показує позитивні риси характеру представників народу, протиставляючи їм моральну розбещеність легковажного панича Фінтика, що «своїми умислами походить на чорта». Котляревський приділяє багато уваги образу жінки-селянки, найбільш пригніченої за часів кріпацтва, показуючи її як високо моральну, стійку і духовно прекрасну.

Таке зображення селянської жінки особливо рельєфно підкреслює симпатії письменника до народу, коли зіставити його з

даною в «Енеїді» характеристикою жінки-господині: якщо зображені поетом представниці панівного класу (Венера, Юнона) торгують любов'ю заради досягнення власних цілей, то селянська жінка ні за що не продасть своє добре, чесне ім'я. У духовній красі простих людей вбачає поет один з видів суспільно-прекрасного.

У своїй творчості Котляревський не лише зображує народ, але й критерій і вироблені народом цінності в самому житті становлять предмет відображення в творчості поета. Саме це й привело до реалізму у відображенні прекрасного, до розуміння, що правдиве і є прекрасне, на відміну від класицизму з його трактовкою ідеального. Звідси ж, з життя народу, й показове для Котляревського розуміння прекрасного, як етично виправданого. Прекрасне — це те, що сумісне з передовою етикою, яка вимагає щирої любові до простих людей, до батьківщини. Відображаючи погляди трудящих, передова етика вимагала презирства до будь-яких нероб. І. П. Котляревський показує, що дійсно прекрасні почуття властиві лише трудящим, тим, хто вміє цінувати працю та продукти праці. Надаючи праці виняткового значення, підкреслюючи її благородний вплив на людину, поет все ж не розумів, що в класовому суспільстві праця є необхідністю лише для пригнічених. Він вважав будь-яку працю благородною, не піднявшись до розуміння її соціальної зумовленості.

Однією з вимог прогресивної естетики була вимога активної боротьби за національну культуру, за створення мистецтва, близького і зрозумілого народним масам. Творчість І. П. Котляревського цілком присвячена цій боротьбі.

Проблему прекрасного І. П. Котляревський розглядає головним чином у трьох аспектах: прекрасне як *правдиве, моральне, народне*. Внаслідок правдивості зображення в його творчості відбилася діалектика життя — взаємозв'язок, єдність і суперечливість різноманітних явищ, що відображені в діалектиці категорій прекрасного і потворного. Етична оцінка прекрасного підкреслила тісний взаємозв'язок естетичного з суспільним життям, з нормами і вимогами прогресивних верств, розуміння прекрасного як народного показало напрям прогресивній естетиці.

Проблема прекрасного в творчості І. П. Котляревського мала гостре соціальне звучання. На актуальні питання свого часу (що має бути об'єктом мистецтва (1) і що має бути ідеалом (2)) поет недвозначно відповідає: об'єктом мистецтва має бути реальне життя, а ідеалом прекрасного — патріот, поборник справедливості, носій моральної чистоти, захисник інтересів народу. Вихованню цих якостей в людині і присвятив І. П. Котляревський своє життя і творчість.

В статье автор показывает, что понимание проблемы прекрасного, одной из важнейших в эстетике, определяет философские и общественно-политические позиции И. П. Котляревского.

ЛІТЕРАТУРА

1. В. И. Ленин о культуре и искусстве. Сборник, М.—Л., 1938.
2. І. П. Котляревський. Повне зібрання творів у двох томах, т. 1. К., 1952.
3. І. П. Котляревський. Повне зібрання творів у двох томах, т. 2.
4. Історія української літератури в двох томах, т. 1. К., 1954.
5. Нарис історії філософії на Україні. К., 1966.
6. П. К. Волинський. Іван Котляревський. Життя і творчість. К., 1969.
7. Іван Котляревський у документах, спогадах, дослідженнях. К., 1969.
8. М. О. Мороз. Іван Котляревський. Бібліографічний покажчик. До 200-річчя з дня народження. Львів, 1969.
9. Северные цветы на 1828 год. СПб., 1828.
10. Рецензия на драму Ильина «Великодушие или рекрутский набор». «Патриот», 1804, т. II.

ДЕЯКІ МЕТОДОЛОГІЧНІ ПИТАННЯ ВИСВІТЛЕННЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ ДУМКИ НА УКРАЇНІ В 20—30-х РОКАХ ХХ ст.

Посилення ідеологічної боротьби на міжнародній арені, рішучий опір будь-якій спробі ворожої пропаганди отруїти свідомість радянських людей, боротьба комуністичних і робітничих партій проти догматизму та опортунізму викликають великий теоретичний і практичний інтерес до дослідження ідеологічної надбудови в СРСР у перехідний період. Важливим моментом у цьому процесі була боротьба Комуністичної партії Радянського Союзу та її складової частини — Комуністичної партії України за ленінізм, чистоту марксистсько-ленінської теорії проти буржуазної ідеології та ревізіонізму.

Перехідний період у нашій країні характеризувався складністю завдань, новиною і глибиною соціально-економічних процесів, небаченими темпами і масштабами соціалістичного будівництва. Саме в цей період у СРСР вперше в історії людства було побудовано фундамент соціалізму. Дослідження розвитку марксистської філософії того часу, коли марксизм був уже і теоретичною, і практичною основою діяльності не тільки партії, а й держави, має надзвичайно актуальне значення для країн, що стали на шлях будівництва соціалізму, оскільки при всій різноманітності форм переходу різних країн від капіталізму до соціалізму «процеси соціалістичної революції і соціалістичного будівництва ґрунтуються на ряді головних закономірностей, властивих усім країнам» [2, 12—13].

Вивчення досвіду боротьби Комуністичної партії за чистоту марксистсько-ленінської теорії має велике значення і для розуміння розвитку історії філософії в СРСР, безперечні досягнення якої викликають великий інтерес не тільки в нашій країні, але й на Заході, де поряд з об'єктивним висвітленням розвитку філософії в СРСР поширюються праці, що спотворено відображають розвиток філософської думки в нашій країні, зокрема у період переходу від капіталізму до соціалізму.

Так, неотоміст Й. Бохенський у книзі «Радянсько-російський діалектичний матеріалізм», даючи загальну характеристику ме-

ханістам, пише, що «в цілому прихильники цієї групи робили головний акцент на матеріалістичні елементи марксизму» [8, 446]. Подібні фальсифікаторські твердження зустрічаємо і в працях інших буржуазних філософів, зокрема Г. Веттера. Єзуїт Веттер (професор Східного інституту Ватикану) намагається довести, що «вульгарний матеріалізм» панував у СРСР у перші роки революції. Перекручуючи історичну правду, білоемігранти Н. Бердяєв, В. Зеньковський, Н. Лоський заперечують будь-який розвиток філософії в Країні Рад після 1917 р., поширюють вигадки про «занепад», «переслідування» філософії на Україні у післяжовтневий період Д. Чижевський [10], З. Кузеля та інші [3].

Дослідження розвитку марксистської філософії у перехідний період дає можливість глибше розкрити теоретичну діяльність В. І. Леніна в післяжовтневий період, роль партії у боротьбі за чистоту ідей ленінізму та його філософської спадщини. В. І. Ленін у нових історичних умовах розвинув далі всі складові частини марксизму — філософію, політичну економію, науковий соціалізм.

Перехідний період здійснювався в умовах гострої класової боротьби, оскільки в країні ще зберігалися рештки ворожих пролетаріатові сил в особі куркуля та дрібної буржуазії міста. Крім цього, СРСР перебував у капіталістичному оточенні, що намагалося будь-якими засобами задушити першу в світі державу робітників і селян. Боротьба, властива базисові того періоду, не могла не відбитися у надбудові, зокрема у філософії. Процес соціалістичних перетворень у країні ставив перед партією завдання завоювання повної перемоги ленінізму у всіх галузях духовного життя. Центральне місце в ідеологічній роботі партії займає боротьба за ленінський етап у розвитку марксизму.

Питання про ленінську теоретичну спадщину посідало одне з центральних місць під час філософських дискусій, що відбувалися у СРСР у 20—30-х роках. Поряд з обговоренням важливих проблем марксистської філософії в ході цих дискусій було виявлено ряд помилкових поглядів і ухилів щодо розв'язання проблем марксистсько-ленінської теорії. Це механіцизм і прояви ідеалістичних гегельянських перекохань марксистської філософії, що дістали назву «меншовистуючого ідеалізму». Найбільш небезпечною тенденцією з боку ухилів була недооцінка, а іноді й пряме ігнорування ленінської теоретичної спадщини, нерозуміння ленінського етапу в розвитку марксизму.

Деякі механісти робили спроби заперечити марксистську філософію як окрему науку, підмінивши її механістичним співрозумінням, матеріалістичну діалектику, а на її місце поставити «теорію рівноваги», звести вищі форми руху матерії до нижчих тощо. Безумовно, їх погляди зустріли різку критику з боку ряду радянських філософів. Уже в квітні 1929 р. філософська конференція однієї з марксистських установ відзначала, що механі-

цизм, ведучи, по суті, боротьбу проти філософії марксизму-ленінізму, «є справжнім відходом від марксистсько-ленінських позицій» [6, 194].

Механістичні позиції в деяких філософських питаннях займав на Україні С. Ю. Семковський, який вніс відомий вклад у матеріалістичне узагальнення досягнень природознавства, в налагодження науково-педагогічної роботи філософських закладів України. Ряд перекинутих механістичного порядку було і в працях інших дослідників — В. Бойка, В. Каменського та інших¹.

Відзначаючи механістичний ухил у марксистській філософії перехідного періоду, треба враховувати: по-перше, що розширене тлумачення поняття «механіцизм», яке поширилось у нашій філософській літературі, приводило до цілого ряду помилкових висновків. Під механіцизмом класики марксизму розуміли таку форму матеріалізму (і методологічну концепцію), за якою всі явища об'єктивної дійсності пояснювалися за допомогою законів механіки і вся багатогранність процесів і явищ природи зводилася до механістичних. А тому, як правильно зазначає П. В. Алексєєв, «механіцизм не тотожний антидіалектиці, а тим більше антимарксизму, хоча він і не сумісний (теоретично і практично) з дійсним марксизмом» [1, 45].

По-друге, треба брати до уваги також і те, що представники механіцизму стояли на різних політичних і теоретичних позиціях. Так, механісти 1924—1929 років — І. І. Скворцов-Степанов, В. М. Сараб'янов, А. К. Тімірязєв до кінця свого життя були вірними лінії партії комуністами, незважаючи на свої теоретичні помилки з питань філософії. Л. І. Аксельрод, С. Ю. Семковський також не виступали проти лінії партії, хоч у своїй діяльності, поряд з механістичними помилками, виявляли в окремих питаннях елементи меншовицького минулого.

Окремо треба сказати про Бухаріна, який у своїх працях відображав механістичну методологію, скотився до правого капітулянтства й намагався використати механіцизм для обґрунтування своєї антиленінської політичної лінії.

По-третє, дискусія з механістами мала певне позитивне значення у розвитку радянської філософії. Вона розбудила інтерес у природознавців до діалектичного матеріалізму, прагнення вивчати матеріалістичну діалектику, показала, що для успішного опрацювання проблем філософії необхідне глибоке вивчення досягнень природничих наук.

Певну роль у викритті помилок механістів відіграла керівна група редакторів журналу «Под знаменем марксизма» (А. М. Де-

¹ Детальніше про хід дискусії на Україні дивись: П. О. Загороднюк. Філософська дискусія наприкінці 20-х — на початку 30-х років та деякі питання боротьби Комуністичної партії проти філософського ревізіонізму на Україні. — Вісник Київського університету, № 5, серія історії, вип. 2, 1962.

борін, Н. А. Карев, Я. Е. Стен). На Україні полеміку з механістами вели П. І. Демчук, В. О. Юринець, які в своїх працях обстоювали значення філософії як самостійної науки; роль діалектики як наукового методу пізнання. Група А. М. Деборіна та його послідовники критикували реакційні ідеалістичні концепції неогегельянства, фрейдизму.

Однак у своїй діяльності ця група допустила ряд серйозних збочень і відступів від послідовних принципів марксистсько-ленінської філософії, що знайшло свій вияв у недооцінці ленінського етапу в розвитку марксистської філософії, стиранні якісної відміни марксистської філософії від попередніх філософських систем, некритичному ставленні до діалектики Гегеля тощо. Подібні помилки на Україні допускали В. Юринець, П. Демчук, Т. Степовий.

Відступи і збочення від послідовних принципів марксистської теорії з боку А. М. Деборіна та його послідовників були піддані критиці під час філософської дискусії 1929—1931 рр. Велике значення в боротьбі за чистоту марксистсько-ленінського світогляду мала постанова ЦК ВКП(б) від 25 січня 1931 р. «Про журнал «Под знаменем марксизма» [3, 9] та постанова ЦК КП(б)У від 23 червня 1931 р. «Про роботу Українського інституту марксизму-ленізму» [7, 9].

У постанові ЦК ВКП(б) відзначалося, що група, яка очолювала журнал «Под знаменем марксизма», відроджувала одну із шкідливих традицій і догм II Інтернаціоналу — розрив між теорією і практикою, «скочуючись у ряді важливих питань на позиції «меншовиствующого ідеалізму» [9, 279].

У нашій філософській літературі, зокрема у статті М. Мітіна «Меньшевистствующий идеализм» [5, 388] та шеститомному виданні «Історії філософії» [4, 145] зазначається, що у філософській полеміці проти помилок А. М. Деборіна та його послідовників у 30-х роках допускались перегини. Погляди цієї групи характеризувались як антимарксистські, ворожі, що не відповідали змісту постанови ЦК партії. Але, чим викликані такі необгрунтовані оцінки відносно ряду радянських філософів, розкрито недостатньо.

Тому, говорячи про помилки А. М. Деборіна та його послідовників, потрібно, на наш погляд, піддати критиці культивські тенденції, що склалися в 30-х роках, у висвітленні цієї боротьби. Вони виявилися, по-перше, у трансформації поняття «скочувалися на позиції меншовиствующого ідеалізму» в поняття «меншовистствующі ідеалісти», по-друге, в ототожненні поняття «ухил» з поняттям «антимарксистська течія». Між тим вони різні: «ухил» — відхід від послідовного проведення принципів марксизму з окремих питань; антимарксистська течія — виступ проти основ марксизму в усіх корінних питаннях або в головному важливому питанні; по-третє, в стиранні якісних відмінностей бо-

ротьби партії проти ревізійоністських ухилів за умов диктатури пролетаріату від боротьби партії проти ревізійонізму в цілому.

У зв'язку з цим треба визначити і специфічні особливості ревізійонізму та їх прояв за умов перехідного періоду. Вони, на нашу думку, полягають у соціальній неоднорідності: 1) ревізійоністські тенденції в середовищі позапартійної буржуазної і дрібнобуржуазної інтелігенції, що виявляються в намаганні пристосувати марксизм до дрібнобуржуазного світогляду; 2) ревізійоністські тенденції в середині партії, які є наслідком, по-перше, переходу від ревізії політичної лінії до ревізії філософії. «Меншовиствующий ідеалізм» — філософський ревізійонізм, що безпосередньо пов'язаний з виступами проти генеральної лінії і є відбиттям буржуазного і дрібнобуржуазного впливів на партію за умов гострої класової боротьби всередині країни. Виразниками його були троцькісти, зінов'євці та їх нечисленні прибічники; по-друге, теоретичні помилки в процесі розробки певних проблем, що за умов класової боротьби стають реакційними класовими силами. Причинами цих помилок може бути і поверхове знання марксистсько-ленінської теорії, і вплив «свідомих» ревізійоністів, «авторитетів» і вантаж минулих, до кінця не подоланих хибних переконань, принесених у партію з різних опортуністичних течій. Коли йде мова про помилки А. М. Деборіна, П. І. Демчука та їх однодумців, то мається на увазі, що вони «скочувалися на позиції меншовиствующого ідеалізму» через згадані причини.

Виходячи з розуміння специфічності ревізійонізму в умовах диктатури пролетаріату, треба враховувати дві тенденції в боротьбі партії проти ревізійонізму цього періоду, а саме: 1) розвінчення і вигнання з партії ревізійоністських елементів, що пробралися до неї для розкладу і перетворення її в ревізійоністську антиленінську партію, або елементів, що переродилися в носіїв дрібнобуржуазної ідеології; такі методи застосовувала ВКП(б) відносно «меншовиствующих ідеалістів»; 2) критика тих членів партії, які допускали ревізійоністські помилки, але з метою повернення на правильний шлях.

Отже, термін «меншовиствующий ідеалізм» — позначення ревізійонізму, який ідеалістично спотворює діалектичний матеріалізм (тенденція до підміни матеріалістичної діалектики ідеалістичною діалектикою Гегеля), відриваючи матеріалістичну діалектику від суспільно-політичної практики.

Зведення завдань розробки проблем матеріалістичної діалектики до завдань матеріалістичної переробки ідеалістичної діалектики Гегеля було однобічним, спотвореним розумінням настанов В. І. Леніна про необхідність вивчення діалектики Гегеля. Матеріалістична переробка ідеалістичної діалектики Гегеля лише тоді може проводитись успішно, коли вона спиратиметься на теоретичне узагальнення суспільної практики, адже лише практика є критерієм істини.

Характерним у цьому відношенні є «Капітал» К. Маркса, «Філософські зошити» В. І. Леніна. Дослідження В. І. Леніним методологічних основ «Капіталу», логіки Гегеля мало безпосередню практичну мету — застосувати діалектичний метод Маркса до створення вчення про імперіалізм як останню стадію капіталізму. Критичний аналіз діалектичних принципів методу Гегеля давав можливість глибше проникнути в діалектико-методологічні основи «Капіталу», виявити й теоретично осмислити всі ті принципи і закони гегелівської діалектичної логіки, на основі матеріалістичного перероблення яких склався діалектичний метод К. Маркса.

Таким чином, поширене трактування поняття «меншовиствующий ідеалізм», яке є у філософській літературі, може привести до помилкових тлумачень розвитку історії радянської філософії. Треба розрізняти «меншовиствующий ідеалізм» — антиленінську ідеологічну течію і тих, хто в ряді питань «скочувався» на позиції цієї течії. Ототожнення цих понять до впадоби нашим ворогам — буржуазним фальсифікаторам історії розвитку марксистської філософії в СРСР. Так, неоміст Бохенський зараховує до «меншовиствующих ідеалістів» А. М. Деборіна — радянського філософа, академіка і поряд з ним Троцького — ворога народу [8, 446].

Отже, у 20—30-х роках у результаті великої ідеологічної роботи партії увага радянських філософів була зосереджена на розробці важливих проблем ленінського етапу в розвитку марксистської філософії.

Краткое содержание

В статье освещаются некоторые вопросы идейной борьбы за ленинское теоретическое наследие в период философских дискуссий середины 20-х — начала 30-х годов.

ЛІТЕРАТУРА

1. П. В. Алексеев. Дискуссия с махистами по проблеме взаимосвязи философии и естествознания (вторая половина 20-х годов). — «Вопросы философии», 1966, № 4.
2. Декларация Нарادی представників комуністичних і робітничих партій соціалістичних країн, яка відбулася у Москві 14—16 листопада 1957 року. К., 1957.
3. Энциклопедія українознавства, т. 1, ч. II, III. Мюнхен — Нью-Йорк, 1949.
4. «История философии», т. 6, кн. 1. М., 1965.
5. М. М и т и н. «Меньшевистствующий идеализм». Философская энциклопедия, т. 3. М., 1964.
6. «Прапорі марксизму», 1929, № 4.
7. «Прапор марксизму-ленінізму», 1931, № 1—2.
8. Против современных фальсификаторов истории русской философии. М., 1960.
9. Разногласия на философском фронте. М.—Л., 1931.
10. Д. Ч и ж е в с ь к и й. Нариси з історії філософії на Україні. Прага, 1931.

БУРЖУАЗНІ ТЕОРІЇ «ДЕІДЕОЛОГІЗАЦІЇ» ТА СУЧАСНЕ КУЛЬТУРНЕ ЖИТТЯ

Зміна у сучасну епоху соціально-політичних умов і, насамперед, поширення ідей марксизму-ленінізму ставить буржуазних ідеологів у складне становище. Не маючи ідеалів і цілей, здатних знаходити відгук серед широких мас, вони намагаються заперечити марксистське вчення. Сучасні адвокати монополізму неспроможні протиставити будь-яку науково обгрунтовану теорію ідеології трудящих класів, тому вони з ентузіазмом підтримують тези ряду буржуазних соціологів про настання «ери кінця ідеологій».

Користуючись випробуванням прийомом, кризу буржуазної ідеології буржуазні соціологи намагаються видати за загальну тенденцію до «деідеологізації», яка нібито властива нинішньому етапу науково-технічного прогресу та реалізується, перш за все, у культурному житті розвинутих країн. Перші згадки про концепції «деідеологізації» з'явилися у працях французького соціолога Р. Арона «Опіум інтелігенції» та американських теоретиків Е. Шилса «Кінець ідеології?», Д. Белла «Кінець ідеології. Про вичерпання політичних ідей у 50-х роках», С. Ліпсета «Політична людина. Соціальні основи політика» [5].

«Позаідеологічність» є одним з постулатів буржуазних теорій сучасного мистецтва. Адже вона відповідає основним положенням теорії «масового суспільства», яке, за твердженнями буржуазних соціологів, прийшло на зміну «колишньому» класовому. Бо якщо у розвинутих капіталістичних державах зникли класи з їх різними соціально-економічними інтересами і суспільство стало «єдиним», «масовим», то ідеологія, як теоретичне обгрунтування цих класових інтересів, вже не потрібна. Теоретики теорії «масового суспільства» розглядають його як певний ступінь індустріального розвитку людства, етап «масового виробництва» і «масового споживання». Разом з тим вони зовсім ігнорують взаємовідносини людей у процесі цього виробництва. Але ще К. Маркс писав: «Якщо мова йде про виробництво, то завжди

про виробництво на певному ступені суспільного розвитку — про виробництво суспільних індивідуумів» [1, 668]. Об'єктивний аналіз сучасного капіталізму свідчить, що антагоністичні протиріччя та класова боротьба залишаються найхарактернішими його рисами. Капіталістична сутність соціально-політичних відносин залишилася незмінною.

Аргументацію «деідеологізації» культурного життя буржуазні соціологи пов'язують з наслідками науково-технічного прогресу. Технічні можливості відтворювання духовної поживи засобами масової комунікації та риночна орієнтація на широку, різнопрідну аудиторію обумовлюють універсальну призначеність цього мистецтва, що створює видимість його «загальнонародності». Звідси виявляється тенденція буржуазних соціологів до зосередження уваги саме на технічних аспектах виробництва та поширення масової художньої продукції з одночасним ігноруванням її ідеологічних функцій. «Якщо ми ризикнули би висловити думку в нескладній позитивній формулюванні, то змогли б сказати, — пише американський теоретик Б. Розенберг, — що обов'язковою умовою масової культури є сучасна технологія. Ні національний характер, ні економічний устрій, ні політична система не мають вирішального відношення до цього питання. Найсуттєвішою основою є недавня індустріальна революція» [6, 12].

Отже, головну причину непотрібності ідеології теоретики «деідеологізації» вбачають у тому, що вона пов'язана з певними класами і не влаштовує сучасне «масове», «індустріальне» суспільство, яке може регулюватись раціональними методами. Подібні теоретики наполягають на «технічному підході» до суспільних явищ, що має замінити старий, «ідеологічний». Цей технічний підхід базується на буржуазних прагматичних принципах і принципах емпіричної соціології. Буржуазія не може спиратися на об'єктивну наукову теорію суспільного розвитку з огляду на свою класову обмеженість і класовий егоїзм, тому вона прагне використовувати вузький емпіризм як наукову основу керування суспільними процесами. Однак класова боротьба, що продовжується, зростання «соціального напруження», яке відзначають навіть буржуазні дослідники, показує неспроможність буржуазної науки розв'язати соціальні антагонізми «науковими» методами.

Прихильники концепцій «деідеологізації» взагалі протиставляють науку ідеології. Американські соціологи, які стверджують «еру кінця ідеології», вважають, що сайєнтистська, «неціннісна» методологія досліджень суспільних явищ звільнює соціологічні дані від хибного впливу ідеології. Вони розвивають відомі положення К. Мангейма, який доводив, що наука — об'єктивна в силу своєї безпартійності, а ідеологія являє собою несвідому містифікацію дійсних відносин. За Мангеймом, носієм об'єктивної істини можуть бути лише суспільні групи, вільні від класо-

вих інтересів. На цю роль претендують верстви управлінської бюрократії й технократії, які зросли останнім часом у розвинутих капіталістичних країнах. Вони і є тим соціальним середовищем, що породжує уявлення про «кінець ідеології».

Сучасному менеджеризму притаманне нігілістичне ставлення до традиційного буржуазного індивідуалізму та приватного підприємництва. Соціально-економічні умови створюють у бюрократії ілюзії можливості розв'язання усіх суспільних проблем «соціальною інженерією» і тому породжують уявлення про непотрібність узагальнюючих теорій. «Тепер старі ідеології втратили свою істинність і здатність переконувати... Ідеологія, що була колись керівництвом до дії, підійшла до своєї загибелі», — проголосив один з основоположників «деідеологізації» — Д. Белл [7, 370].

Проте конкретно-історичний аналіз сучасної капіталістичної дійсності та її технократичної інтерпретації свідчить про безпідставність претензій ідеологів монополістичного менеджеризму. Те, що соціальне знання є ціннісним і не може бути «незаінтересованим», досить очевидний факт хоча б тому, що людина, яка живе у суспільстві, неодмінно зв'язана певними виробничими відносинами з іншими людьми і займає в цих взаєминах цілком певну позицію. Вона завжди — продукт свого часу і має класовий світогляд. Намагання буржуазних ідеологів обгрунтувати якийсь єдиний, загальнолюдський світогляд є лицемірством. За капіталізму інтереси антагоністичних класів не можуть бути єдиними. Твердження про «кінець ідеології» за подібних обставин переслідує цілком конкретну ідеологічну мету — перешкодити пробудженню класової свідомості тих, хто експлуатується панівною верхівкою суспільства.

Твердження про «об'єктивність» технічного підходу в порівнянні з «перекручуючим» ідеологічним також не витримує критики. Критерієм науковості концепцій соціологів може бути лише відповідність їх висновків об'єктивним законам суспільного розвитку. Адже «історично умовна будь-яка ідеологія, але безумовно те, що будь-якій науковій ідеології на відміну, наприклад, від релігійної відповідає об'єктивна істина, абсолютна природа» [2, 118].

Отже, звідси висновок, що приниження ролі ідеології буржуазними соціологами впливає з їх суб'єктивних інтересів і не має справжніх підстав. Воно продиктоване бажанням ідеологів монополізму виставити соціальні протиріччя капіталізму лише наслідками ідеології. В оцінці сучасної суспільної структури буржуазні теоретики виходять з концепцій «єдиного, індустріального суспільства», «плюралістичної демократії», «конвергенції» і тому подібних теорій, що є неадекватним відбиттям окремих рис сучасної монополістичної дійсності. Науково-технічна революція не змінила ролі пригноблених верств, не знищила

класових протиріч. Сучасне буржуазне суспільство — класове, з неминучою боротьбою класів та їх ідеологій. Панування в економічному житті невіддільне від панування у духовній сфері. Ця незаперечна істина руйнує всі спроби буржуазних ідеологів спорудити над суспільством «позакласову», «деідеологізовану» культуру.

Твердження про «позаідеологічність» буржуазного масового мистецтва не узгоджується з тими завданнями, що покладаються на нього ідеологами монополізму. Перед творами «масової культури» ставляться цілком певні завдання щодо формування суспільної свідомості населення капіталістичних країн. Здійснення цих ідеологічних накреслень — головна функція буржуазної псевдокультури. До того ж, слід мати на увазі, що ідеологічна спрямованість не тільки суб'єктивний, але й об'єктивний фактор у суспільному житті, в тому числі й у формуванні ідейно-художньої позиції продуктів духовної творчості. Політика як форма суспільної свідомості не обмежується сферою однієї лише власно політичної свідомості. Вона присутня і в естетичній тканині художнього твору, причому незалежно від бажання автора. Будь-які суспільні — інтелектуальні чи емоційні — прояви людини обов'язково забарвлені певною ідеологічною визначеністю, що обумовлюється місцем, яке займає людина в системі суспільних відносин, і усвідомленням нею своєї ролі.

Ідеологічна виразність конкретного художнього твору виявляється не тільки в його ідейно-тематичному змісті, явному чи замаскованому, але й у тій об'єктивній ролі, яку він відіграє в ідеологічній боротьбі на даному етапі. Тому кожний продукт індустрії масового мистецтва у загальному зв'язку суспільних взаємин займатиме певну позицію у протиборстві антагоністичних скерувань різних класів.

Нейтральний, писав В. І. Ленін, теж бореться, бо допомагає тому, хто панує. В сучасних же умовах загострення соціальних протиріч ідеологів капіталізму вже не влаштовує навіть мистецтво, яке приймає вигляд нейтрального. З'являються відверто апологетичні твори, що повинні не тільки відволікати людину буржуазного суспільства від ворожої їй дійсності, а й виховувати борців проти комунізму «жорстоких, бездушних, позбавлених ілюзій». Цю думку висловив теоретик «конвергенції», економіст і політичний діяч Д. К. Гелбрейт. У міру того, як капіталізм все виразніше стає гальмом суспільного прогресу, найбільш масовим, хоч і найменш талановитим, загоном творчих робітників стають свідомі прислужники правлячої еліти. Саме вони через свої художні твори «виготовляють масову культуру». З тенденцією зuboжіння творчих резервів пов'язана закономірність, яку відзначав Г. В. Плеханов: «Ідеологи пануючого класу втрачають свою внутрішню цінність в міру того, як він дозріває для

погибелі. Мистецтво, що створюється його переживаннями, за-непадає» [4, 717].

Одночасно з занепадом художніх достоїнств буржуазного масового мистецтва розкривається його класова, соціально-політична сутність. Оскільки сучасне буржуазне суспільство перебуває в стані небувалої кризи суспільних відносин, глибокої внутрішньої «деформації», то індустрія популярного мистецтва намагається відвести увагу трудящих вбік від гострих протиріч, що органічно притаманні капіталістичному ладові. В цьому реалізується його ідеологічна мета. Правлячі кола монополістичних країн хотіли би бачити «позаідеологічне» мистецтво як засіб масової «соціальної анестезії». Тому вони й докладають зусиль, щоб надати йому вигляд «загальнонародного», «універсально-го».

У сучасному культурному житті на Заході служителі муз все частіше відмежовуються від практики «чистої», «незацікавленої» творчості, що не стимулюється ідеологічними та економічними важелями державно-монополістичного апарату. Певною мірою з цим пов'язана криза багатьох авангардних шкіл. На зміну рафінованому абстрактному експресіонізму йде «новий реалізм», поп-арт, хепенінг і тому подібні течії, що претендують на загальність і приступність.

Виходячи з фікції «єдиного, масового» суспільства, буржуазні фахівці часто підкреслюють «універсальний гуманізм», «загальнонародність» масового мистецтва, яке нібито відбиває смаки та ідеали усього народу. Насправді ж монополії художнього ширвжитку навмисно культивують відсталі запити, орієнтуються на інерцію суспільства, чіпляються за його консервативні виявлення. «В кожному класі,— писав В. І. Ленін,— навіть в умовах найбільш освіченої країни, навіть в найпередовішому і обставинами моменту поставленому в становище винятково високого піднесення всіх душевних сил, завжди є — і, поки існують класи, поки цілком не укріпилось, не зміцнилось, не розвинулось на своїй власній основі безкласове суспільство, неминуче *будуть* — представники класу *не* мислячі і мислити не здатні. Капіталізм не був би пригноблюючим маси капіталізмом, якби це не було так» [3, 47]. Спекуючи на відсталості подібних прошарків, не здатних мислити, буржуазні ідеологи наполягають на «деідеологізації» культури. Насаджуючи духовний уніформізм і політичну індиферентність, провідники «позаідеологічного» мистецтва видають себе за поборників «загального добробуту», хоч ясно, що об'єктивно вони захищають інтереси тільки експлуататорської верхівки суспільства.

Сучасне буржуазне масове мистецтво є знаряддям здійснення ідеологічного контролю над суспільною свідомістю. Ця його функція впливає з авторитарного характеру культурного життя буржуазно-монополістичного суспільства. У духовній сфері та-

кого суспільства переважають норми та цінності, якими регулюється поведінка людини у рамках бюрократичної структури монополізму. Тому і в теоретичних обґрунтуваннях масового мистецтва людина розглядається як раціональна тварина, яка свідомо пристосовується до життєвих умов, що їй надаються, та існуючих суспільних устоїв. Нав'язуючи різними засобами споживачу буржуазного мистецтва певні моделі поведінки й світосприйняття, ця художня продукція виступає інструментом контролю над духовним життям особи в широкому соціальному плані.

Правлячі кола мають можливість здійснювати безпосереднє керівництво культурними процесами «масового» суспільства. Тенденція до масового відтворення людини, якою керують ззовні, не обмежується лише колом соціально-політичних поглядів. Вона має відношення до усього світогляду особи буржуазного суспільства, в тому числі до її художньо-естетичних запитів. Відсутність можливості виявлення творчої ініціативи і самостійності у виборі естетичних ідеалів все більше перетворює члена «масового суспільства» у конформіста, що звик до шаблонів у художніх нормах. За таких умов ескапістські, розважальні твори, що головним чином становлять потік масового мистецтва, відіграють вже тільки своєю дією важливу ідеологічну функцію.

Всіляко висуваючи розважальні риси масового мистецтва, буржуазні теоретики залишають в стороні ідеологічну сутність духовного наркотику — створення атмосфери, найбільш сприяливої для проведення соціальної політики правлячих класів. На думку буржуазних ідеологів, розважальне мистецтво повинне виконувати роль «випускного клапану для емоцій». Роль, яку, за словами Д. Белла, раніше відігравала ідеологія. Він пояснює це тим, що в сучасному буржуазному суспільстві раціональніше скеровувати небажані емоції чи імпульси надмірної енергії у розваги, секс та інші «позаідеологічні» сфери. Якщо прийняти до уваги, що під «небажаними емоціями» буржуазні соціологи розуміють пробудження революційної свідомості серед експлуатованих мас, то стає очевидним, що ця функція продуктів «масової культури» є лише другорядною стороною все тієї ж ідеологічної програми, яку монополістична верхівка намагається проводити в галузі культурного життя.

Важко знайти логічність у думках Д. Белла, коли він пропонує функції, які раніше, за його словами, виконувала ідеологія, перекласти на «деідеологізовану» індустрію сурогатів художньої творчості. Але не можна відмовити йому в послідовності, з якою він обминає ідеологічну сутність продуктів цієї індустрії.

І розважальна, ескапістська функція масового мистецтва, і функція щодо надання компенсуючих ілюзій її споживачам підпорядковані головному завданню, що стоїть перед буржуаз-

ним мистецтвом,— укорінювати й пропагувати буржуазні погляди, ідеали, спосіб життя.

У цьому виявляється соціальна сутність «позаідеологічного» мистецтва сучасного капіталізму і класова тенденційність його теоретичного обґрунтування в працях прихильників концепції «деідеологізації».

Краткое содержание

Статья содержит критический анализ концепций «деидеологизации» буржуазных социологов, в частности Д. Белла, Р. Арона, Э. Шиллса и других, используемых, чтобы скрыть социально-политическую сущность монополизированной индустрии массового искусства. Теоретики «внеидеологического» искусства пытаются противопоставить марксистской идеологии замаскированную пропаганду буржуазного мировоззрения, принимающего форму гедонистического развлечения и увода от действительности.

ЛІТЕРАТУРА

1. К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 12.
2. В. І. Ленін. Твори, т. 14.
3. В. І. Ленін. Твори, т. 31.
4. Г. В. Плеханов. Соч., т. 5.
5. R. Aron. L'Opium des intellectuels. Paris, 1955.
6. Mass culture. Glencoe, 1964.
7. D. Bell. The end of ideology. N. Y., 1960.

З М І С Т

В. М. Баланчук. Ленінський аналіз реакційної суті опортунізму та його значення для сучасності	3
П. Я. Макутон. К. Маркс про споглядальність філософії	10
С. М. Круглов. Фальсифікація марксистської діалектики Гербертом Маркузе	16
І. Г. Кошова, К. К. Кошовий. Критичний аналіз лінгвістичної філософії	26
П. І. Гнатенко. Критика В. І. Леніним емпіричної історико-філософської концепції Ф. Ієрвега	37
І. С. Семенов. Критика позитивістського розуміння абстракції	43
І. М. Волошко. Критика позитивізму в питаннях інтерпретації, опису та пояснення	50
І. П. Юришинець. Критика принципів «філософії свободи» Альбера Камю	58
М. М. Іллічов. Чи можна передбачити майбутнє? (Критика заперечення Сартром можливості передбачення майбутнього)	65
К. К. Кошовий. Про одну хибну концепцію діалектики конкретного	73
Д. Х. Острянин. Великий німецький мислитель	84
Ю. К. Савельєв. Гегель як історик філософії (до 200-річчя з дня народження)	92
О. П. Павелко. Матеріалізм і атеїзм декабристів-слов'ян	99
В. І. Русін. Декабрист В. І. Штейнгель — учений, мислитель, вільнодум	107
В. С. Дмитриченко. Українські соціалісти 70-х — поч. 80-х років XIX ст. і національне питання	114
В. Ф. Пльонкіна. Проблема прекрасного у творчості І. П. Котляревського	122
П. О. Загороднюк. Деякі методологічні питання висвітлення філософської думки на Україні в 20—30-х роках XX ст.	130
В. В. Танчер. Буржуазні теорії «деідеологізації» та сучасне культурне життя	136

Проблемы философии
Межведомственный научный сборник, вып. 21.

(На украинском языке)

Редактор *Чужина С. М.*
Технічний редактор *Окопна О. Д.*

Художній редактор *Лелека В. Д.*
Коректор *Гайдай Р. О.*

Здано до набору 19.III 1971 р. БФ 04807. Зам. № 220. Вид. № 1045. Тираж 550.
Формат паперу 60×90¹/₁₆. Фіз. і умовн. друк аркушів 9. Обл.-видавн. аркушів 9,53. Паперових аркушів 4,5. Підписано до друку 30.VIII 1971 р. Папір друкарський № 3. Ціна 86 коп.

Видавництво Київського університету, Героїв революції, 4.
Т. П.—1971, поз. 295.

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

Ціна 86 коп.

ВИДАВНИЦТВО
КЛІПКО
УНІВЕРСИТЕТУ