

в.с. горський

Соціальне  
середовище  
та історико-  
філософський  
процес

---

НАУКОВА ДУМКА

В. С. ГОРСЬКИЙ

СОЦІАЛЬНЕ СЕРЕДОВИЩЕ  
А ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИЙ  
ПРОЦЕС

Видавництво «Наукова думка»

Київ — 1969



*Розвиток філософії завжди відбувається в певному соціальному середовищі. Як саме взаємодіють соціальне середовище та історико-філософський процес, зокрема, в антагоністичному суспільстві? Відповідь на це питання й намагається знайти автор на основі дослідження та узагальнення фактів історії всесвітньої філософії, в тому числі й філософської думки на Україні. Монографія стане в нагоді науковцям, викладачам вузів, аспірантам, студентам — усім, для кого питання історії філософії становлять інтерес.*

**Відповідальний редактор  
кандидат філософських наук  
В. І. Губенко**

**Вилен Сергеевич Горский  
СОЦИАЛЬНАЯ СРЕДА  
И ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЙ ПРОЦЕСС  
(На украинском языке)**

Друкується за постановою вченої ради  
Інституту філософії Академії наук Української РСР

Редактор Л. Я. Ловкая. Художнє оформлення Ю. Е. Вишневський. Художній редактор І. М. Галушко. Технічний редактор І. Р. Ойхман. Коректор З. Й. Бєх.

БФ 13760. Зам. 58. Вид. № 4. Тираж 700. Папір № 2, 84×108<sup>1</sup>/<sub>32</sub>. Друк. фіз. арк. 5,75. Умовно-вид. арк. 9,66. Обл.-вид. арк. 10,28. Підписано до друку 19. V 1969 р. Ціна 74 коп.

Видавництво «Наукова думка», Київ, Рєпіна, 3.  
Обласна книжкова друкарня Львівського обласного управління по пресі, Львів, Стефаніка, 11.

Чи не найскладнішу проблему для автора, мабуть, становить написання вступного слова до власної книжки. Розповідати про її головні ідеї йому здається недоречним, оскільки він переконаний, принаймні суб'єктивно, що вони цілком логічно і несуперечливо впливають із самого змісту праці. Наскільки ж це суб'єктивне переконання відповідає об'єктивній дійсності — судити читачеві.

Та, незважаючи на це, ми все ж зважились звернутись з попередніми зауваженнями до читача цієї книжки, щоб попередити його: автор — історик філософії. Коло його інтересів міститься в межах науки, що досліджує закономірності розвитку філософії. До постановки основних проблем автор прийшов в результаті дослідження конкретних історико-філософських явищ. Серед багатьох питань, що поставали перед ним як істориком філософії, було й таке: чому реальні результати філософського пізнання на певному історичному етапі завжди відхиляються більшою чи меншою мірою від очікуваних, яких дослідник чекав, виходячи з урахування лише внутрішньої логіки розвитку філософії.

У найзагальніших рисах відповідь на це питання полягає в тому, що філософське пізнання — це один з багатоманітних планів, в яких людина співвідносить з навколишньою дійсністю. Різні ж аспекти людської діяльності не лише співіснують, а й взаємодіють, накладаються одне на одне. Тим-то й конкретний результат, в даному випадку — філософського пізнання, є не лише породженням внутрішньої логіки, що зумовлюється специфічними особливостями саме цієї сфери діяльності, а й сукупним продуктом взаємодії внутрішньої логіки філософського пізнання з зовнішніми щодо нього галузями суспільної діяльності. Отже, перед істориком філософії виникає завдання розгляду філософії як соціального феномена, як продукту певних суспільних відносин, як процесу, що сам, являючи собою частину цих людських відносин, активно впливає на інші сторони суспільного життя. Історія філософії тоді постає у вигляді соціології філософії.

Звичайно, соціальне середовище філософії — надзвичайно багатоманітне. Кінець кінцем воно включає

в себе весь склад людських спільностей, результати взаємодії яких, власне, й створюють зміст соціального життя. Та серед цієї багатоманітності в класовому антагоністичному суспільстві, без сумніву, на чільне місце виступають політичні відносини. Адже політика як концентрований вираз економіки є одним з найважливіших факторів, що зумовлюють діяльність людини в класовому суспільстві. Звідси і її роль в системі позафілософських сфер, що впливають на реальний процес філософського пізнання.

Наявність зв'язку між філософією і політичним життям в класовому суспільстві безсумнівна. Разом з тим дослідники історії філософії виявляють досить значний інтерес до вивчення характеру співвідношення філософії з соціальним, політичним життям суспільства. Це питання було одним з центральних під час філософських дискусій, що провадилися в нашій країні наприкінці 20-х — на початку 30-х років. Жваво обговорюється воно й останнім часом. Можна послатись на дискусію про співвідношення філософії і політики, що відбувалась в квітні 1964 р. в Інституті філософії Словацької Академії наук [128]. Ця проблема була однією з центральних і під час обговорення VI тома «Истории философии» [96]. Висвітленню окремих аспектів її присвячено багато статей та публікацій.

Звичайно, сучасних дослідників хвилює не питання, чи є взагалі співвідношення між філософією і політикою. Більш складною і до кінця не з'ясованою є проблема характеру і механізму цього співвідношення. Досить значна відмінність в меті і змісті політичної діяльності і філософського пізнання зумовлює відсутність взаємнооднозначного зв'язку між політичною діяльністю і філософією. Прикладів цьому можна багато знайти в історії філософії.

Геракліт, автор філософської теорії, яка була однією з вершин наукового пізнання свого часу, як представник аристократичної партії Ефес, поділяв далеко не прогресивні погляди в політичному житті тогочасного суспільства.

Характерно, що найбільше конфліктів з представниками філософської думки припадає в античному світі саме на рахунок старогрецької демократії. Вона засудила Анаксагора до вигнання за межі батьківщини,

вона знищила Сократа. І це робилось аж ніяк не заради боротьби з ідеалізмом в ім'я матеріалізму і діалектики. «У цих обставинах, — зазначає В. Ф. Асмус, — матеріалізм розвивався і прокладав собі шлях не під заступництвом керівників демократії, а швидше всупереч їх ворожому ставленню» [50, 124].

Один з найбільш послідовних представників суб'єктивного ідеалізму Йоганн Готліб Фіхте в політиці представляв прогресивні сили свого часу. В «Промовах до німецької нації», проголошених в Берліні під час окупації Німеччини армією Наполеона, він закликав німецький народ до відродження, до об'єднання. Він виступав за демократичну реформу системи виховання, сформулював революційну за своїм змістом тезу про зверхність народу над державою. «Зберігаючи і продовжуючи багатий на прогресивний ідейний зміст німецький буржуазний гуманізм, — пише сучасний німецький філософ Манфред Бур, — держава робітників і селян Німеччини є також спадкоємцем глибоких гуманістичних ідей Йоганна Готліба Фіхте» [55, 83].

Ідеалістичне в цілому розв'язання основного питання філософії не перешкоджало видатному мислителю України Г. С. Сковороді висловлювати прогресивні думки з питань суспільно-політичного життя свого часу.

Свідченням неоднозначного зв'язку між конкретними політичними діями і філософськими теоріями є також і те, що спільність у загальнофілософських поглядах далеко не завжди зумовлює одноставність в політичних переконаннях, і навпаки. Водночас на Україні діяли С. С. Гогоцький і М. А. Тулов. Обидва в галузі філософії поділяли позиції об'єктивного ідеалізму. Що ж до суспільно-політичного життя, то перший був відвертим реакціонером, зокрема апологетом денацифікаторської політики, яку провадив царський уряд щодо українського народу, а другий поділяв прямо протилежні, загалом прогресивні, погляди в цьому ж питанні [65]. Ця особливість характерна не лише для домарксистської філософії. Так, В. І. Ленін і Г. В. Плеханов, які в цілому були одностайними в галузі філософії, досить різко розходились протягом тривалого часу в своїх політичних поглядах.

І навпаки, серед тих, хто нині активно підтримує політику, спрямовану на збереження миру в усьому

світі, можна зустріти і Ж. П. Сартра, і Б. Рассела, і багатьох інших, кого аж ніяк не можна вважати нашими філософськими спільниками.

Зрештою, варто нагадати ще один, досить показовий з даної точки зору, епізод, про який згадує В. І. Ленін в листі до О. М. Горького від 25 лютого 1908 р.: «Влітку і восени 1904 р. ми остаточно зійшлися з Богдановим, як *беки*, і уклали той мовчазний, що мовчазно усуває філософію, як *нейтральну галузь* \*, блок, який проіснував весь час революції і дав нам можливість спільно провести в революцію ту тактику революційної соціал-демократії (= більшовизму), яка, на моє найглибше переконання, була єдино правильною» [33, 396].

Наведені приклади, кількість яких при бажанні можна було б збільшити, аж ніяк не свідчать про абсолютну незалежність політики від філософії. Адже, по суті, майже одночасно В. І. Ленін писав і про філософію як нейтральну щодо політики галузь, і про те, що «за гносеологічною схоластикою емпіріокритицизму не можна не бачити боротьби партій у філософії, боротьби, яка кінець кінцем виражає тенденції і ідеологію ворожих класів сучасного суспільства» [34, 329]. І справа, звичайно, не в тому, щоб звести стіну між політикою і філософією. Важливо з'ясувати всю складність зв'язку між цими двома сферами людської діяльності, загалом дуже відмінними одна від одної за своїм характером і результатами. Боротьба між партіями у філософії «кінець кінцем» відбиває політичні бої між класами, тому, насамперед, важливо виявити, що ж опосередковує зв'язок між філософією та політичним життям суспільства, де здійснюється переключення результатів політичної діяльності в сферу, яка безпосередньо стикається з філософією, якою мірою ці опосередковуючі елементи відбиваються на змісті суспільного життя у філософії, і навпаки.

Без відповіді на ці питання історикові філософії неможливо визначити соціальні передумови, що викликали до життя певне філософське вчення. З'ясування їх необхідне і для аналізу того значення, що має певне філософське вчення в історії людства. Проте, відповідаючи на ці питання, насамперед слід зважати на прин-

\* Підкреслено нами. — В. Г.

ципiальну вiдмiннiсть мiж характером, взаємовiдносин соцiального життя та фiлософiї в антагонiстичному класовому суспiльствi та за умов соцiалiзму. Автор обмежується спробою розкриття механiзму зазначеної взаємодiї лише за умов антагонiстичного класового суспiльства. Таке обмеження виправдане не лише тим, що переважну бiльшiсть своєї iсторiї фiлософiя розвивалась винятково в умовах антагонiстичного суспiльства. Аналiз характеру цiєї взаємодiї необхідний також для завдань ґрунтовної критики сучасної буржуазної iдеологiї. Зрештою, воно дає можливість бiльш чiтко уявити ту корiнну вiдмiннiсть, що характеризує спiввiдношення фiлософiї та соцiального середовища в умовах неантагонiстичного суспiльства. Цим пояснюється, зокрема, звернення до характеристики окремих аспектів лeнiнської полiтики щодо фiлософiї, якi читач знайде в тексті.

Та перш нiж переходити до розгляду проблеми як такої, визначимо ту сферу та її елементи, що опосередковують зв'язок мiж фiлософiєю та її соцiальним середовищем.



СВІТОГЛЯД ЯК СФЕРА  
ОПОСЕРЕДКУВАННЯ ЗНАННЯ І ДІЯЛЬНОСТІ  
ТА ДЕЯКІ ЙОГО ЕЛЕМЕНТИ

В процесі практики людина пізнає навколишню дійсність, дістає знання про неї. Разом з тим людська діяльність, відмітною рисою якої є перетворення дійсності, не може відбуватись, не спираючись на знання. Причому знання, здобуті в результаті одного виду діяльності, можуть стати надбанням інших її видів. Людина в процесі здійснення конкретної діяльності завжди виступає як щось цілісне. А для застосування знань в діяльності вони оцінюються з погляду корисності для людини. Цей процес оцінки знань відбувається і в світогляді — сфері, що розташована на кордоні між знанням і діяльністю.

Під світоглядом ми, як і деякі інші автори [див. 88, 311—347], розуміємо відбиття навколишнього світу з точки зору ставлення до нього людини.

Світогляд являє собою досить складну систему, до якої входить багато елементів, що взаємодіють один з одним. Складність його зумовлена, з одного боку, багатоманітністю планів співвідношення людини із зовнішньою щодо неї об'єктивною дійсністю. З іншого — вона впливає з положення світогляду як прикордонної сфери, що опосередковує взаємозв'язок знання та діяльності. Безперечно, сукупність елементів світогляду не є простою механічною сумою. Взаємодіючи один з одним, ці елементи зумовлюють той результат, який спостерігається на виході світогляду, та це аж ніяк не виключає можливості виділити ті складові частини світогляду, що безпосередньо беруть участь у процесі здійснення взаємозв'язків між філософією та політикою. Проміжне становище світогляду між знанням і діяльністю дає можливість виділити в ньому *світоглядне знання* і сферу, що відмінна від знання («незнання»), яка забезпечує безпосередньо перехід до певного виду діяльності.

Оскільки світогляд є відбиттям навколишнього світу, він, насамперед, включає в себе знання про цей світ, але не як об'єктивну дійсність, що існує незалежно від людини, а як середовище, в якому відбувається діяльність самої людини, як знання про людину та її світ. Сферу світоглядного «не-знання», з нашого погляду, найбільш широко можна визначити як непізнавальну галузь психіки людини. Являючи собою специфічний результат взаємодії людини з зовнішньою щодо неї об'єктивною дійсністю, психіка виступає як продукт і разом з цим умова діяльності людини в процесі оволодіння нею об'єктивною дійсністю.

Процес переходу до діяльності неминуче передбачає усвідомлення людиною свого ставлення до тієї частини об'єктивної дійсності, на перетворення якої спрямовується дана діяльність. Усвідомлена діяльність неможлива поза зрозумінням сенсу її, мети, в ім'я якої вона відбувається. Але лише цього ще не досить для вивчення характеру її. Сенс, мету діяльності необхідно співвіднести із знанням тієї об'єктивної дійсності, на перетворення якої спрямовується вона. Лише маючи знання про дійсність та співвідносячи його з метою, особистість виробляє певне ставлення до цієї дійсності, що й визначає конкретний характер людської діяльності. Тому найважливішою складовою частиною світогляду, поряд із знанням світу людини, є ставлення до цього світу, яке становить, по суті, зміст її психічного життя.

Звичайно, світоглядне знання і непізнавальна сфера психіки людини, що входять до складу світогляду, — не однорідні утворення. Їх складність зумовлюється багатоманітністю планів співвідношення людини з її світом.

Оскільки йдеться про зв'язок філософії з соціальним життям, і передусім з політикою, то доцільно в складі світогляду розрізнити ідеологію, як класову частину світоглядного знання, і класову психіку, що входить до складу світоглядного «не-знання». Звичайно, розрізнення цих елементів досягається в результаті абстрагування від реального зв'язку і взаємозумовленості складових частин світогляду.

В реальному житті немає чистої ідеології і абсолютно класової психіки. І одна і друга мають відбит-

ки інших неспецифічних для них сфер, з якими вони взаємодіють. Та це не заперечує необхідності визначення кожної з цих сфер. Адже лише це дасть можливість виявити ті механізми, які забезпечують взаємозв'язок філософського пізнання з соціальним середовищем.

## 1. Ідеологія

Термін «ідеологія» сьогодні можна віднести до тих понять, що привертають до себе чи не найбільшу увагу дослідників. Цей інтерес пояснюється як важливістю явищ, які характеризують це поняття, так і надзвичайною багатозначністю його: Ірвінг Горовіц у своїй праці «Філософія, наука і соціологія знання» наводить п'ять різних визначень ідеології [див. 124], М. Джунусов лише в сучасній марксистській філософській літературі знаходить три різні визначення ідеології [69, 177—178].

Визнання багатозначності цього терміна стає обов'язковою преамбулою чи не всіх праць, де йдеться про ідеологію. Така багатозначність подекуди приводить до того, що дискусія про зміст цього поняття нагадує суперечку двох людей, один із яких твердить, що коса — це жіноча краса, а другий заперечує йому, наполягаючи, що коса — знаряддя сільськогосподарської праці.

Така ситуація робить неможливим ставити питання про правоту того чи іншого опонента, оскільки, крім форми знака, яким позначаються абсолютно різні явища, їх ніщо не з'єднує. Але ситуація значно погіршиться, коли, наприклад, хтось, посилаючись при цьому на вислови безсумнівних авторитетів, пропонуватиме селянці, щоб зберегти косу як знаряддя праці, якомога рідше відвідувати перукарню. Саме в такому становищі іноді опиняються деякі дослідники проблеми ідеології.

Справа в тому, що досить характерним для долі поняття «ідеологія» є те, що подекуди дуже далекі одне від одного значення цього терміна пов'язуються як в марксистській літературі, так і в багатьох працях немарксистських авторів (Карла Мангейма, наприклад) з характеристиками ідеології, які містяться в творах класиків марксизму. Причому деякі сучасні автори забувають, що класики марксизму виходили з цілком конкретного розуміння поняття ідеології, яке іноді

досить сильно відрізняється від розуміння його авторами, що посилаються на їх авторитет. Це й зумовлює необхідність аналізу змісту поняття «ідеологія» в працях Маркса, Енгельса, Леніна. Результати цього аналізу дають можливість визначити той специфічний зміст поняття «ідеологія», в якому воно вживатиметься в дальшому викладі.

Як відомо, своїм народженням термін «ідеологія» зобов'язаний гуртку філософів та соціологів Франції початку ХІХ ст., які були близькі ідеям сенсуалізму Кондільяка. На початку ХІХ ст. один з послідовників Кондільяка, друг Кабаніса, Дестют де Трасі видає п'ятитомну працю «Елементи ідеології», де під ідеологією розуміли визначення науки про ідеї. Звідси ідеологами, ідеологістами спочатку називали прихильників Кондільяка, групу ліберально-буржуазних мислителів, що об'єднались навколо Дестют де Трасі як засновника ідеології. Ця група не обмежувалася теоретичною діяльністю — її члени намагались активно втручатись у політичне життя країни. Виходячи з абстрактних ідей загальної рівності і братерства, вони виступають з поміркованою опозицією щодо Наполеона, звинувачуючи його в «тероризмі». Цілком природно, це викликало незадоволення Наполеона, який глибоко зневажав «небезпечну секту ідеологів», абстрактних мислителів, що відірвались від реальної дійсності.

В такому розумінні і вживається цей термін до середини ХІХ ст. Цікаво, що одне з найбільш ранніх звернень до нього Маркса і Енгельса пов'язане саме з характеристикою ставлення Наполеона до групи «ідеологів» і несе змістовне навантаження, аналогічне тому, в якому цей термін побутував з часів Наполеона [1, 131].

Безсумнівною заслугою К. Маркса та Ф. Енгельса є те, що вони вперше ввели поняття «ідеологія» до складу категоріальної системи науки про суспільство, надавши йому при цьому цілком певного звучання. Найбільш повне уявлення про зміст, в якому вживали класики марксизму це поняття в ранній період їх діяльності, дає аналіз «Німецької ідеології».

Написана в 1845—1846 рр., вона була присвячена, як зазначалось у підзаголовку, критиці новітньої німецької філософії в особі її представників Фейєрбаха,

Б. Бауера і Штірнера і німецького соціалізму в особі його різних пророків. Отже, термін «ідеологія» стосувався, насамперед, певних наукових, зокрема філософських, систем.

Та це поняття істотне, на думку Маркса і Енгельса, не лише при характеристиці окремих філософських вчень. Поділяючи всю науку на історію природи і суспільства, вони, зокрема, пишуть: «Історія природи, так зване природознавство, нас тут не стосується; а історією людей нам доведеться зайнятися, тому що майже вся ідеологія зводиться або до хибного розуміння цієї історії, або до цілковитого абстрагування від неї. Сама ідеологія є тільки одна із сторін цієї історії» [2, 16]. Зрештою, до сфери пристосування поняття «ідеологія», крім філософії та наук про суспільство, включаються й інші, ненаукові, форми відбиття суспільного життя в свідомості людей — мораль, релігія [2, 24], політика [2, 26] тощо.

Важливо, що стосуючись сфери знання про суспільство, ідеологія, згідно з Марксом та Енгельсом, не тотожна цій сфері, вона є лише однією з сторін, що характеризує певне ставлення людини до визначених форм суспільної свідомості. Показове з цієї точки зору те місце в «Німецькій ідеології», де автори пишуть про «мораль, релігію, метафізику та інші види ідеології і відповідні їм форми свідомості» \* [2, 24].

Суть розуміння знання про суспільство, яке можна характеризувати як ідеологічне, недвозначно визначається Марксом і Енгельсом так: ідеологія «вважає, що ідеї панують над світом, ідеї і поняття вона вважає визначальними принципами, певні думки — таїнством матеріального світу, яке доступне тільки філософам» [2, 12]. «...В усій ідеології, — підкреслюють вони далі, — люди та їх відносини поставлені на голову, наче в камері-обскурі...» [2, 24].

Отже, ідеологію вони розуміють як результат своєрідного уявлення про відношення ідей до об'єктивної дійсності. Застосування ідеологічного методу до сфери наук про суспільство веде до створення теорій, що по суті не є науковими. Адже цей метод не дає можливості зрозуміти походження ідей як відображення об'єк-

\* Підкреслено нами. — В. Г.

тивної дійсності, що первинна щодо них. А тому пануючі в даному суспільстві думки, які являють собою думки пануючого класу [2, 43], в працях вчених-ідеологів виступають як об'єктивно-істинна картина людського суспільства взагалі. Це і є причиною того, що *«майже вся»* ідеологія зводиться або до хибного розуміння цієї історії (історії людей — науки про суспільство. — В. Г.), або до цілковитого абстрагування від неї» [2, 16]. Винятком, що дає можливість говорити *«майже вся»*, а не *«вся»* ідеологія, є ситуація, коли самосвідомість класу, тобто уявлення про його світ, збігається з дійсною об'єктивною картиною суспільного розвитку. В класовому, антагоністичному суспільстві це стає можливим, коли класовий інтерес збігається з потребами розвитку всього суспільства [див. 2, 44].

Як відомо, вся попередня філософія, коли йшлося про людське суспільство, страждала відзначеною хворобою. Тим-то вона і заслуговує у Маркса та Енгельса презирливого прізвиська ідеології. Весь критичний пафос твору спрямовано не проти ідеології взагалі, а проти тих філософських теорій, які користувались ідеологічним методом. Мета цієї критики — перетворити філософію з ідеології в науку, що стало можливим завдяки методу історичного матеріалізму, який «пояснює не практику з ідей, а пояснює ідейні утворення з матеріальної практики...» [2, 35]. (Характерно, що як в «Німецькій ідеології», так і в наступних працях Маркса і Енгельса критика ідеологічного методу в науці завжди поєднується з викладом головних положень історичного матеріалізму).

Для того щоб мати можливість критикувати теоретичні концепції, які раніше панували в сфері наук про суспільство, важливо насамперед з'ясувати реальні суспільні відносини, відображенням яких були ці концепції. Неправомірне поширення уявлень даного класу про суспільство до рівня ідеалу суспільства взагалі, до якого повинна пристосовуватися наявна дійсність, — ось корінна хиба тих теоретичних систем, які Маркс і Енгельс називають ідеологічними. За це, власне, й піддаються критиці в «Німецькій ідеології» і Бруно Бауер, який «разом з усіма філософами й ідеологами помил-

\* Підкреслено нами. — В. Г.

ково приймає думки, ідеї, усамостійнений мислений вираз існуючого світу — за основу цього існуючого світу» [2, 79], і Макс Штірнер, який «ухитряється перетворити дійсну колізію, прообраз її ідеального відображення, у наслідок цієї ідеологічної видимості» [2, 264]. Ця ж вада притаманна і так званим «істинним соціалістам» [2, 437]. Зрештою, до складу німецької ідеології Маркс і Енгельс залучають ідеалістичні концепції суспільного розвитку Гегеля і Фейєрбаха. Резюмуючи сказане, можна стверджувати, що, згідно з авторами «Німецької ідеології», ідеологія, насамперед, відмінна від науки. Проникнення ідеологічного методу в сферу наук про суспільство і філософію перетворює останні з науки в ідеологію. Суть цього методу полягає в конструюванні дійсності згідно з ідеальним уявленням про суспільство, яке (це уявлення) розглядається як первинне. А оскільки це ідеальне уявлення є, по суті, відображенням реального становища певного класу в суспільстві, то ідеологія як така є не що інше, як самопізнання класу. Відзначимо, що в подальшій творчості Маркса і Енгельса цей погляд знаходить свій розвиток, не змінюючись у принципових засадах.

В 1847 р. К. Маркс в «Злиденності філософії», розвиваючи думку про неприпустимість застосування ідеологічного методу в науці, піддає гострій критиці Прудона, який «з категорій політичної економії конструює будову якоїсь ідеологічної системи...» [6, 131]. Підставою для такого звинувачення є те, що «пан Прудон розуміє речі навиворіт і бачить в дійсних відносинах лише втілення тих принципів, тих категорій, що дримали, як повідомляє нас той самий пан Прудон-філософ, у надрах «безособового розуму людства» [6, 129].

До поняття «ідеологія» К. Маркс звертається і в «Класовій боротьбі у Франції», роботі, що була написана ним в 1850 р. І тут зміст його, по суті, не відрізняється від того, що був сформульований в «Німецькій ідеології». Характеризуючи погляди «республіканських простаків» [7, 17], «офіціальних представників французької демократії» [7, 27], які «були під таким великим впливом республіканської ідеології» [7, 27], К. Маркс відзначає, що саме завдяки цьому впливу революція 1848 р. сприймалась ними як втілення абстрактної ідеї братерства в дійсність — «...це мрійне прагнення підвестися над класовою боротьбою, словом fraternité

— от що було справжнім лозунгом лютневої революції» [7, 17].

Отже, і тут «республіканська ідеологія» є результатом процесу мислення, який самосвідомість певного класу підносить до ступеня загального принципу. Ця ілюзія, можливо, частково виправдана на першому етапі розвитку революції, дуже швидко була викинута геть по-роялістському настроєною буржуазією, яка лише і могла зірвати з конституції її ідеологічне вбрання [7, 46]. Характерно, що в «Класовій боротьбі у Франції» до числа ідеологів буржуазії та дрібної буржуазії Марксом зараховуються «їхні вчені, адвокати, лікарі і т. д. — коротко їхні так звані *«таланти»* [7, 9], тобто ті представники розумової праці, що обслуговують даний клас, є носіями його самосвідомості і розділяють з ним ілюзію загальності цієї самосвідомості. Ця ж думка ще більш чітко формулюється К. Марксом в його праці «18 брюмера Луї Бонапарта». Спеціально обумовивши, що не слід всіх представників дрібної буржуазії вважати крамарями або їх прихильниками, він, зокрема, пише: «Представниками дрібного буржуа робить їх та обставина, що їх думка не може вийти за ті межі, за які не виходить життя дрібних буржуа, і тому теоретично вони приходять до тих самих завдань і рішень, до яких дрібного буржуа приводять практично його матеріальні інтереси і його суспільне становище. Таке взагалі відношення між *політичними й літературними представниками* класу і тим класом, який вони представляють» [8, 139—140].

У відомій передмові до «До критики політичної економії» (1859 р.) К. Маркс, розглядаючи передумови соціальної революції, знов звертається до поняття «ідеологія»: «...Необхідно завжди відрізнити матеріальний, з природничонауковою точністю констатований переворот в економічних умовах виробництва від юридичних, політичних, релігійних, художніх або філософських, коротше — від ідеологічних форм, в яких люди усвідомлюють цей конфлікт і борються за його розв'язання. Як про окрему людину не можна судити на підставі того, що сама вона про себе думає, так само не можна судити про подібну епоху перевороту по її свідомості. Навпаки, цю свідомість треба пояснити з суперечностей матеріального життя, з існуючого кон-



флікту між суспільними продуктивними силами і виробничими відносинами» [9, 7].

Особливо важливим тут нам здається порівняння ідеології із самосвідомістю людини. Ідеологія — це самосвідомість класу певної епохи. І тому, що вона не пояснює своє походження із «суперечностей матеріального життя», наукове дослідження всупереч ідеології повинно будуватись на врахуванні, передусім, економічних умов перевороту, які є його (цього перевороту) першоосновою. Якщо ж вчений в своїх теоретичних побудовах виходить з ідеологічних уявлень, він неминуче зкотиться до рівня апологета класу, носієм ідеології якого він є, а його наука перетворюється в ідеологію. Ця думка, що є визначальною в «Німецькій ідеології», послідовно проводиться і в «Капіталі» К. Маркса. В руках вчених-політекономів їх наука, по суті, перетворилася в буржуазну ідеологію, «оскільки вона розглядає капіталістичний лад не як історично минулий ступінь розвитку, а, навпаки, як абсолютну, кінцеву форму суспільного виробництва...» [11, 16].

Вістря критики і тут К. Маркс спрямовує проти вчених, що перетворюють науку в ідеологію, а не проти взагалі ідеологів як теоретиків, завдяки діяльності яких клас приходить до самоусвідомлення. В «Теорії додаткової вартості» в зв'язку з цим К. Маркс пише: «... Антагонізми у сфері матеріального виробництва роблять необхідною надбудову з ідеологічних станів, діяльність яких, — чи хороша вона, чи погана, — хороша через те, що необхідна» [12, 263].

Значну увагу з'ясуванню сутності ідеологічного методу приділяє в 70—90-і роки Ф. Енгельс. Ідеологія, підкреслює він, має справу «з думками як із самостійними сутностями, що мають незалежний розвиток і підпорядковуються тільки своїм власним законам. Той факт, що матеріальні умови життя людей, в головах яких відбувається цей мислительний процес, кінець кінцем визначають собою його хід, залишається неминуче у цих людей неусвідомленим, бо інакше прийшов би кінець усій ідеології» [18, 298—299].

Без сумніву, тут йдеться про ідеологію стосовно наукового знання про суспільство. Адже класова самосвідомість, як така, не знищиться після з'ясування залежності ідей від матеріальної дійсності. В науці ж,

дійсно, немає місця ідеології, якщо встановлено вторинність ідей про суспільство щодо самого суспільства. Відносячи до ідеології політичні, правові, релігійні, філософські погляди, Енгельс відзначає, що не лише в сфері знання про суспільство, а й у самому природознавстві ми досить часто зустрічаємось з такими теоріями, в яких дійсні відносини поставлені на голову, в яких відображення приймається за відображуваний об'єкт [15, 349]. Але стосовно природничих теорій він, як правило, утримується від безпосереднього визначення їх як ідеологічних. Тут Енгельс вважає за краще говорити про ідеологічний вплив [15, 460]; провадити аналогію між висновками з окремих природничих теорій та ідеологічними визначеннями [15, 488] тощо. Така обережність зрозуміла. Адже ідеологічним є не просто метод, що виходить з ідеального відображення, з якого він конструює дійсність. Йдеться про пристосування цього методу до сфери знання про суспільство, до якого природознавство не може бути віднесено. Ідеологічне знання, спираючись на той матеріал, «який утворився самостійно з мислення попередніх поколінь...» [21, 448], і включаючи «той зміст, що його наш ідеолог вносить із своєї власної свідомості» [16, 93], завжди, по суті, являє собою вираз світогляду того класу, інтерес якого поділяє ідеолог. «...Уявляючи, що він (ідеолог. — В. Г.) створює моральне й правове вчення для всіх світів і всіх часів, він насправді дає викривлене, — бо воно відірване від реального ґрунту, — і поставлене догори ногами відображення, як в угнутому дзеркалі, консервативних або революційних течій свого часу» [16, 93]. Такий метод мислення був властивий, зокрема, Є. Дюрінгу. Ф. Енгельс, резюмуючи його погляди, писав: «Оскільки Дюрінг виходить з «принципів», а не з фактів, то він є ідеологом» [17, 582]. Разом з тим Енгельс підкреслював активний характер ідеологічного знання, яке впливає на економічне життя суспільства. Спираючись на розуміння ідеологічного методу, що міститься в творах К. Маркса і Ф. Енгельса, Ленін головну увагу звертає на розкриття позитивної функції ідеології в процесі переходу від знань про суспільство до діяльності по перетворенню останнього. Аналіз поняття «ідеологія» в працях В. І. Леніна переконує насамперед в тому, що він глибоко збагнув сутність погля-

дів К. Маркса й Ф. Енгельса з цього питання. Вже в творі «Що таке «друзі народу» і як вони воюють проти соціал-демократів?» Ленін чітко формулює (посилаючись при цьому на Маркса) основні риси ідеологічних суспільних відносин. На відміну від матеріальних суспільних відносин, «які складаються, не проходячи через свідомість людей: обмінюючись продуктами, люди вступають у виробничі відносини, навіть і не усвідомлюючи, що тут є суспільне виробниче відношення» [23, 118], він визначає ідеологічні відносини як такі, що, «перше ніж їм скластися, проходять через свідомість людей» [23, 118], тобто, «розуміється, мова весь час іде про свідомість *суспільних* відносин і ніяких інших» [23, 118].

Отже, специфічною відзнакою ідеологічного є рух від знання про суспільні відносини до дійсності, що в принципі відповідає точці зору К. Маркса і Ф. Енгельса. Тут же В. І. Ленін підкреслює, що органічною хибою всієї дотеперішньої соціології було застосування цього методу до побудови своїх теорій. В результаті «виходило так, ніби суспільні відносини будуються людьми свідомо» [23, 117].

Про відмінність науки, в тому числі і філософії, від ідеології Ленін пише вже в більш пізній період. Формулюючи принцип партійності філософії (в «Матеріалізмі та емпіріокритицизмі»), він підкреслює, що боротьба партій у філософії не є безпосередньо ідеологічною. Ідеологія лише, *кінець кінцем*, позначається на боротьбі, що точиться в межах філософії [34, 329].

Розуміючи ідеологію як класову самосвідомість, як світоглядне знання класу, В. І. Ленін неодноразово говорить про буржуазну, дрібнобуржуазну, пролетарську та іншу ідеологію, підкреслюючи неприпустимість розширення ідеологічних ідей до рівня загальних принципів. Піддаючи критиці в цьому відношенні Л. М. Толстого, В. І. Ленін відзначав, що «він допускає тільки точку зору «вічних» начал моральності, вічних істин релігії, не усвідомлюючи того, що ця точка зору є лише ідеологічне відображення старого («переверненого») ладу, ладу кріпосного, ладу життя східних народів» [36, 29].

Розглядаючи ідеологію як своєрідну сферу, що опосередковує перехід від знань про суспільство до кон-

кретної політичної діяльності, В. І. Ленін головну увагу приділяє марксизму як ідеології пролетаріату. Марксизм, згідно з Ленінім, не обмежується лише пізнанням закономірностей суспільного розвитку. Будучи ідеологією революційного класу, він перетворює знання про світ згідно з потребами пролетаріату в його боротьбі за знищення всякої експлуатації. Лише в єдності всіх його складових частин марксизм виступає як ідеологія пролетаріату, як теорія і програма робітничого руху. Характерно, що, говорячи про марксизм як ідеологію робітничого класу, Ленін, насамперед, акцентує увагу на науковому соціалізмі. Далеко не поодинокі в працях В. І. Леніна заклики «охороняти від перекручень і розвивати далі пролетарську ідеологію — вчення наукового соціалізму, тобто марксизм» [26, 305], працювати «над пропагандою наукового соціалізму, тобто марксизму» [29, 38] та ін.

Виходячи з розуміння ідеології як самосвідомості класу, як теоретичної критики політики, В. І. Ленін формулює завдання, що стоять перед російськими соціал-демократами — «ідеологами робітничого класу». Завданням ідеології насамперед є створення картини того суспільства, в умовах якого належить функціонувати класу. Цієї мети можна досягти шляхом обробки всього комплексу знань про російське суспільство (історичних, економічних тощо) на основі марксистської методології. Тому одним з пекучих питань того часу В. І. Ленін вважав «докладніше розробити марксистське розуміння російської історії й дійсності...» [23, 289]. Важливо також співвіднести ці знання з потребами російського пролетаріату і сформулювати завдання й мету його в класовій боротьбі [22, 355]. Нарешті, для здійснення цих завдань необхідно «виробити найбільш ПІДХОДЯЩУ для наших умов форму організації для поширення соціал-демократизму і згуртування робітників у політичну силу» [23, 289], інакше кажучи, знайти шляхи реалізації цих завдань.

В. І. Ленін визначив головні елементи структури ідеології. Це насамперед — *знання про потреби класу*, якому вона служить (оскільки ідеологія є класова самосвідомість). Говорячи про К. Маркса й Ф. Енгельса як ідеологів пролетаріату, Ленін підкреслює, що «велика *всесвітньо-історична заслуга Маркса і Енгельса поля-*

гає в тому, що вони вказали пролетарям усіх країн їх роль, їх завдання, їх покликання: піднятися першими на революційну боротьбу проти капіталу, об'єднати навколо себе в цій боротьбі *всіх* трудящих і експлуатованих» [39, 143]. Але для того, щоб перетворитись в безпосередній мотив діяльності, знання потреб необхідно зіставити із *знаннями про суспільство*, в якому повинні бути реалізовані ці потреби. Це — другий складовий елемент ідеології. В. І. Ленін завжди підкреслював необхідність для ідеолога спиратись на дані наук: «...Соціалізм, будучи ідеологією класової боротьби пролетаріату, підлягає загальним умовам виникнення, розвитку і зміцнення ідеології, тобто він ґрунтується на всьому матеріалі людського знання, передбачає високий розвиток науки, вимагає наукової роботи і т. д. і т. д.» [27, 136].

Сказане аж ніяк не означає, що наука в цілому чи окремі її частини входять до складу ідеології. Остання *ґрунтується* на результатах наук. Ідеологічний процес перетворення знання в мотив політичної діяльності починається там, де закінчується процес здобуття наукового знання. Ідеологія включає в себе результати наукового пізнання суспільного життя, вона спирається на них. Звідси формулюється специфічно ідеологічний підхід до науки як такої сфери, що повинна дати знання ідеології для обґрунтування політичної діяльності. Так розуміли функції науки і К. Маркс та Ф. Енгельс: «...Пряме завдання науки, за Марксом, це — дати справжній лозунг боротьби, тобто зуміти об'єктивно показати цю боротьбу, як продукт певної системи виробничих відносин, зуміти зрозуміти необхідність цієї боротьби, її зміст, хід і умови розвитку» [23, 297].

Знання суспільства і потреб класу є тим базисом, на якому відбувається процес обґрунтування діяльності класу. У складі елементів ідеології, що включають *знання про діяльність класу*, В. І. Ленін визначає *обґрунтування загальноідеологічних ідей та обґрунтування конкретної політики*. В 1899 р., відзначаючи, що теорія Маркса містить в собі ідею класової боротьби пролетаріату, він підкреслює, що «для російських соціалістів особливо необхідне *самостійне* розроблення теорії Маркса, бо ця теорія дає лише загальні *провідні* положення, які застосовуються зокрема до Англії інак-

ше, ніж до Франції, до Франції інакше, ніж до Німеччини, до Німеччини інакше, ніж до Росії» [25, 185—186].

Для В. І. Леніна цілком очевидно, що перехід від загальноідеологічних ідей до обґрунтування конкретної політики вимагає включення цілого комплексу специфічних знань, які своєрідно впливають на остаточний результат ідеологічного процесу. Тому він завжди попереджає проти змішування цих двох складових елементів ідеології [27, 134; 31, 3 та ін.].

З'ясування структури ідеологічного знання дає можливість більш детально розглянути проблему оцінки ідеології. Оскільки оцінка передбачає співвіднесення суб'єкта з об'єктом ціннісного взаємовідношення, то різні аспекти оцінки ідеологічного знання визначаються передусім взаємовідношенням того чи іншого елемента структури ідеології з відповідною йому ділянкою об'єктивної дійсності. Виходячи з того, що ідеологія включає в себе знання про потреби класу, можна оцінювати її з точки зору відповідності знання об'єктивним потребам класу — кваліфікувати її як буржуазну, пролетарську тощо. Причому оцінка можлива лише шляхом зіставлення завдань, які формулює ідеологія, з об'єктивними потребами класу (суб'єктивні запевнення ідеолога не повинні братись до уваги, оскільки вони можуть бути неістинними). Прикладом може служити оцінка В. І. Леніним ідеології народників. Намагання народників кінця ХІХ ст., в більшості суб'єктивно щирі, розглядати завдання, які вони формулювали, як ідеологічний вираз потреб всіх трудящих, були неістинними. Зіставляючи результати, до яких може привести реалізація цих завдань, з потребами класів тогочасного суспільства, В. І. Ленін встановлює істинну відповідність їх потребам дрібної буржуазії і кваліфікує ідеологію народництва як дрібнобуржуазну [24, 453; 32, 207, 258—259 та ін.].

Встановлення відповідності ідеології об'єктивним потребам класу дає можливість оцінити її і з точки зору прогресивності. В цьому разі оцінка здійснюється шляхом порівняння завдань, які прагне реалізувати клас, з потребами суспільного розвитку на даному етапі. В зв'язку з цим Ленін особливо підкреслював, що при оцінці прогресивності ідеології важливо враховувати не лише те, що нею заперечується, а й те (і це голов-

не), в ім'я чого це заперечення здійснюється. Розглядаючи з цієї точки зору різні соціалістичні теорії, В. І. Ленін, зокрема, зауважував: «Є соціалізм і соціалізм. У всіх країнах з капіталістичним способом виробництва є соціалізм, що виражає ідеологію класу, який іде на зміну буржуазії, і є соціалізм, що відповідає ідеології класів, яким іде на зміну буржуазія. Феодальний соціалізм є, наприклад, соціалізм останнього роду, і характер *такого* соціалізму давно, понад 60 років тому, оцінений був Марксом поряд з оцінкою інших видів соціалізму» [36, 31].

Наявність в складі ідеології знання про суспільство, врахування характеру джерела дають можливість оцінити ідеологію з точки зору її науковості. Так, В. І. Ленін виділяє наукову і релігійну ідеологію [34, 118].

Критерій науковості можна застосувати і щодо безпосередніх її носіїв. Кожна ідеологія, яка при побудові знання про суспільство користується даними наук, — наукова. Але в цьому разі для розробки її необхідно мати певні наукові знання, що доступно далеко не кожному. Тим-то, коли об'єктивний розвиток суспільства викликає потребу певного класу розробки наукової ідеології, з середовища цього класу виділяється група теоретиків-ідеологів, які, власне, і виконують це завдання. Сам же клас здатний до розробки ідеології лише тою мірою, якою він залучається до наукових знань. Звідси зрозуміло, чому в антагоністичному класовому суспільстві пригноблені класи не мали змоги самостійно виробити наукову ідеологію. Вони ставали споживачами тієї ідеології, яка вносила в їх середовище ідеологами.

Урахування цього факту особливо важливе в момент, коли постає завдання оформлення пригнобленого класу як самостійної політичної сили. «В класову боротьбу пролетаріату, яка стихійно розвивається на ґрунті капіталістичних відносин, — підкреслював у зв'язку з цим В. І. Ленін, — соціалізм *вноситься* ідеологами» [27, 136].

Отже, В. І. Ленін, розвиваючи розуміння ідеології, сформульоване К. Марксом і Ф. Енгельсом, істотно доповнив його, насамперед детальним вченням про позитивну функцію ідеології, її структуру та критерії оцінки.

Ідеологія, отже, являє собою класову частину світоглядного знання.

Головною функцією ідеології як світоглядного знання є переключення знань про об'єктивну дійсність в сферу перетворення цієї дійсності. Оскільки ж ідеологія є класовою частиною світоглядного знання, суть її зводиться до обґрунтування політичної діяльності класу. Елементи ідеології певного класу чи групи класу не є абсолютно специфічними щодо елементів ідеології інших класів. Як реальні потреби класів суспільства не лише протистоять одна одній, а й до певної міри збігаються, так і ідеології цих класів, що являють передусім усвідомлення класових потреб, мають в собі елемент знання, спільного для кількох класів і навіть для всього людства. Саме наявність загальнолюдського у складі ідеологічного знання й становить об'єктивну передумову для взаємодії ідеології з наукою. Але в антагоністичному суспільстві загальнолюдське є лише моментом ідеологічного знання. Звідси й впливає відмінність між ідеологією і наукою. Якщо наука прагне зіставляти знання з об'єктивною дійсністю як такою з метою досягти істини, то ідеологія свої знання насамперед співвідносить з світом свого класу; прагнучи досягти вірності знань, тобто відповідності їх потребам свого класу. Якщо наука, йдучи від дійсності, намагається відтворити її в своїх знаннях, то ідеологія, виходячи з цих знань, прагне обґрунтувати перетворення дійсності в ім'я інтересів свого класу або групи його.

Ідеологія є одним із значних елементів, що опосередковує зв'язок філософії з соціально-політичним життям суспільства, але цей елемент не єдиний. Адже світогляд — це не лише знання, тому розгляд взаємодії, що нас цікавить, повинен враховувати наявність в складі світогляду елементів, що характеризують сферу, відмінну від знання.

## 2. Соціальна психологія

Оскільки світогляд є не чисте знання, остільки дослідник його складових частин неминуче змушений звернутись і до психології як такої галузі науки, що вивчає психічне життя людини. При цьому з огляду на питан-



ня, що нас цікавить, ми, насамперед, повинні вдатися до результатів досліджень соціальної психології.

Вивчення психічного життя людини може відбуватись на кількох рівнях. Передусім на рівні дослідження особистості, індивідуума. Це теж досить важливо для історика філософії, оскільки він повинен пояснити особливості форми і змісту спадщини конкретного мислителя, певного філософського твору, що являють об'єктивізацію їх творця, несуть на собі незгладний відбиток сутності його як особи в цілому.

Та аналіз філософських поглядів чи конкретного твору якогось автора — обов'язкове, але не головне завдання історії філософії як науки. Перетворення цього завдання в самотету зробило б з історії філософії історію філософів. Для історії філософії більш істотним є розкриття особливостей розвитку філософії. А це передбачає насамперед усвідомлення своєрідностей форми і змісту філософського мислення на певному етапі його розвитку. Звичайно, й тут можливо йти до реалізації завдання лише шляхом вивчення конкретних філософських творів, теорій, шкіл, які є продуктом творчості окремих особистостей. Але в цьому разі для нас становитимуть інтерес не ті особливості, що роблять індивідуум неповторним, а ті, що еднають його з іншими представниками даної епохи, країни, народу, класу, відрізняючи разом з тим від решти інших. Тому такий підхід передбачає розгляд особистості та її світогляду як представника певної спільності. Вивчення ж психічного життя людини як члена певної соціальної спільності й становить предмет дослідження соціальної психології.

Соціальною в широкому розумінні цього слова можна назвати всю психологію. Адже психіка людини в цілому — соціальна, оскільки вона значною мірою зумовлюється соціально-історичним середовищем. Вступаючи в життя, людина зустрічає там не хайдеггерівське «ніщо»; а об'єктивний світ, перетворений діяльністю попередніх поколінь. Та цей світ як кристалізована людська практика не даний йому відпочатку. Для того щоб оточуючі об'єкти відкрилися індивідові, останній повинен активно і адекватно діяти в цьому світі. Цього ж він не може досягти наодинці. Тому необхідною передумовою засвоєння індивідом досягнень суспільно-історичного процесу

є вимога взаємодіяти із світом через спілкування з людьми. Людина ніколи не буває одна в світі від початку її діяльності. Її оточують люди. Має рацію французький психолог П'єрон, коли говорить: «...Дитина в момент народження лише кандидат в людину, але вона не може нею стати в ізоляції: їй треба *навчитись* бути людиною в спілкуванні з людьми» [цит. за: 87, 187].

Безперечно, психічне життя людини формується під впливом того соціального середовища, в якому вона живе. «В психології кожної людини, — відзначав С. Л. Рубінштейн, — є риси, що специфічні тому суспільному устрою, тій епосі, в якій вона живе, — типові риси, що породжені даним суспільним устроєм, даною епохою» [105, 238]. Але вступаючи в життя, людина не пасивно вбирає в себе вплив суспільства, в якому живе, ні, вона активно взаємодіє з ним. Саме результатом такої взаємодії є те, що світ складається не лише з представників соціальних колективів, а й неповторних індивідуальностей. Ця своєрідність психічного життя індивіда виявляється тоді, коли він перебуває у відносній самотності і значною мірою губиться, коли діє в значній соціальній спільності: «У вузькому і спеціальному розумінні слова соціальною (суспільною) психологією називають науку про особливості психічної діяльності людей в колективі, в масовому людському середовищі на відзнаку від психічних функцій індивіду у відносній самотності або в його стосунках з іншим індивідом» [100, 6].

Звичайно, коли говорять про соціальну психологію, її немає рації протиставляти індивідуальній психології. Йдеться про певне сполучення елементів, що характеризують психічне життя людини, яке зумовлене специфічними умовами її суспільного буття. Разом з цим соціальна психологія не зводиться до психології особистості. Насамперед, певні риси, що характеризують психологію даної спільності, не обов'язково повною мірою притаманні кожному члену цієї спільності. Можна говорити про характерний тип, що уособлює дану спільність, але це ще не дає права механічно екстраполювати ознаки, йому властиві, на кожного члена даної спільності. З іншого боку, наявність таких відхилень не виключає можливості виділення специфічних рис, властивих представникам тієї чи іншої спільності. «Особисті винятки з групових і класових типів, звичайно,

є і завжди будуть, — писав В. І. Ленін. — Але соціальні типи лишаються» [38, 240].

Незводимість окремої особистості до соціального типу зумовлена, зокрема, тим, що особа, по суті, ніколи не належить до однієї спільності, вона не є даною спільністю, ущільненою до розмірів точки. Навпаки, кожна людина належить до значної кількості спільностей. Вона — член класу, і це ріднить її з усіма представниками цієї спільності. Разом з тим вона належить до певної держави, що єднає її із співвітчизниками, водночас відрізняючи її від членів іншої державної спільності. Кожна людина входить до складу певної нації, є представником тієї чи іншої професії, в межах цієї професії вона може віддавати перевагу тому чи іншому напрямкові, якщо такі існують в даній спільності. Вона є членом сім'ї, що теж являє специфічну соціальну спільність. Через спілкування з членами сім'ї вона може опосередковано залучатись ще до різного роду професійних, національних і навіть класових та державних спільностей (можливість такого опосередкованого зв'язку, власне, дає кожна спільність).

І, зрештою, людина відповідно до своїх смаків та уподобань може належати ще до цілого ряду спільностей. Всі такі спільності, взаємоперехрещуючись, але не збігаючись одна з одною, і створюють той неповторний світ, в якому живе кожна особистість. Звідси й породжується той специфічний внутрішній світ особистості, завдяки якому її не можна звести до жодного соціального типу в «чистому вигляді».

Міра наближення психічного обличчя особистості до рівня, характерного для даної соціальної спільності, залежить, насамперед, від специфіки та кількості тих спільностей, що перехрещуються в даній особі, а також (що не менш важливо) від того місця, яке посідає дана спільність в житті особистості.

Спільності, що перехрещуються в особистості, не є однопорядковими щодо життєвої значимості їх для людини. Чи не найчастіше переважаючу роль в житті особи в класовому суспільстві відіграє класова приналежність. Особливо велика роль класової спільності під час значних політичних зрушень. Але це не виключає ситуацій, коли домінуючою в житті людини стає її

приналежність до певної державної, національної спільності. Іноді домінуюче місце в житті людини посідає й професійна приналежність (в гіпертрофованому вигляді це створює психологічний фон для лозунга «чистої науки», «мистецтва для мистецтва» тощо). Нарешті, в житті людини вирішальну роль можуть відігравати й сімейна спільність, почуття кохання до близької людини, яке здатне збудити на величній подвиг в ім'я батьківщини, класу, народу або привести до зради їх. З великою силою таку ситуацію, зокрема, змалював М. В. Гоголь в «Тарасі Бульбі». Палке кохання Андрія змушує забути його про обов'язок перед Батьківщиною, перед своїм народом. Прагнення до близькості з предметом його любові стає для Андрія в момент побачення з коханою домінуючим, придушує свідомість приналежності до всіх інших спільностей.

Отже, психічне обличчя людини завжди несе в собі відбиток приналежності до тієї чи іншої спільності. До того ж цей відбиток тим виразніше, чим більшу роль для неї відіграє приналежність до даної спільності.

Субординація спільностей, що перехрещуються в людині, досить рухлива. Вона неоднакова не лише для різних конкретно-історичних ситуацій чи окремих представників однієї й тієї самої епохи. Вона змінюється певною мірою залежно від характеру спрямування діяльності людини в кожний конкретний момент. Одна і та сама особа в сімейному колі, на полі борні, в науковій лабораторії, на стадіоні може далеко не однаково реагувати на аналогічні соціальні збудники. Це, звичайно, не значить, що людина являє собою механічну суму окремих «людин», серед яких в кожній конкретній ситуації діє лише одна при абсолютній пасивності всіх інших. Це свідчить про багатоманітність психічного життя особи, про рухливість системи субординації спільностей, що мають життєвий смисл для даної особистості.

Як пояснення до сказаного можна навести уривок з статті В. І. Леніна «У лакейській»: «Властива лакейському становищу необхідність поєднувати дуже помірну дозу народоловства з дуже високою дозою слухняності й обстоювання інтересів пана неминуче породжує характерне для лакея, як соціального типу, лицемірство. Справа тут саме в соціальному типі, а не

у властивостях окремих осіб. Лакей може бути якнайчеснішою людиною, зразковим членом своєї сім'ї, прекрасним громадянином, але він неминуче засуджений на те, щоб лицемірити, оскільки основною рисою його професії є поєднання інтересів пана, якому він «зобов'язався» служити «вірою і правдою», з інтересами того середовища, з якого рекрутуються слуги. І тому, якщо розглядати питання з точки зору політика, тобто з точки зору мільйонів людей і відносин між мільйонами, то не можна не прийти до висновку, що головні властивості лакея, як соціального типу, є лицемірство і боягузтво» [40, 484—485].

Отже, соціальний колектив, до якого належить особистість, не є абсолютно однорідним утворенням, що складається з безликих соціальних типів. Але не менш помилковим було б уявляти його лише як просту суму індивідуальних психік. Соціальна психологія визначає соціальний колектив «як систему, що підсилює або послаблює ті чи інші сторони кожної індивідуальної психіки» [100, 106]. Соціальна психологія встановлює загальні закономірності, що характеризують взаємодію індивіду з соціальними спільностями з точки зору змісту його психічного життя. Разом з тим вона передбачає розгляд об'єкта свого вивчення як складової сукупності взаємодіючих психічних комплексів, що визначають своєрідність реакції на соціальні збудники, типові для даної соціальної спільності. Враховуючи це, правомірно говорити про психологію класу, нації, певної професійної групи тощо, розглядаючи кожен з цих спільностей як складовий елемент, що визначає, кінець кінцем, зміст соціальної психіки. З точки зору проблеми, що нас цікавить, особливий інтерес становитиме розгляд класової психології в її взаємодії з психологією наукової творчості. Адже вивчення впливу соціально-політичного життя на класову психіку дає можливість зрозуміти, як формуються ті елементи психічного життя особистості, які позначаються на характері її наукової, зокрема філософської, творчості. Особливо яскраво цей процес спостерігається на критичних точках історичного розвитку, в періоди значних політичних зрушень, коли належність до класу найбільш яскраво усвідомлюється індивідом, перетворюючись у домінуючий фактор при визначенні всього змісту його діяльно-

сті. Ось чому в такі періоди спостерігається і особливо підвищений інтерес політиків до психології того чи іншого класу.

В працях В. І. Леніна неодноразово проводиться думка про важливість врахування психічних рис, що характеризують ту чи іншу спільність. В його спадщині є багато спостережень щодо особливостей психічного життя певних спільностей. В. І. Ленін виявляв інтерес до цих проблем насамперед як політик, як вождь революції. В зв'язку з цим досить важливим є спостереження Б. Поршнева, який спеціально досліджував цей бік Ленінової спадщини: «Якщо розташувати в часі спостереження і вислови Леніна, що стосуються галузі соціальної психології, то виявиться, що вони кількісно явно згущаються до двох хронологічних центрів: до часу революції 1905—1907 рр. та до 1917—1920 рр.» [100, 45]. «...Природно, — пише далі дослідник, — що саме тоді, коли революційне завдання починало втілюватись в життя, ця психологічна прозорливість зростала і загострювалась в багато разів» [100, 45].

Психологічна характеристика соціальної спільності, на думку Леніна, є необхідною передумовою визначення цієї спільності. «...До мас, — писав він в 1920 р. — треба навчитися підходити особливо терпеливо і обережно, щоб уміти зрозуміти особливості, своєрідні риси психології кожної верстви, професії і т. п. цієї маси» [41, 162].

Треба, підкреслював він, «визначити поняття «робітник» таким чином, щоб під це поняття підходили тільки ті, хто справді за своїм життєвим становищем повинен був засвоїти пролетарську психологію. А це неможливо без багатьох років перебування на фабриці без усяких сторонніх цілей, а через загальні умови економічного і соціального побуту» [44, 220].

Лише за певної взаємодії політичної думки з психічною настроєністю соціальної спільності; взаємодії, що перетворює обидва складові елементи, можливий реальний прогрес в суспільному русі. В 1905 р., говорячи про три переходи в розвиткові робітничого соціал-демократичного руху в Росії, В. І. Ленін зазначав: «Кожний з цих переходів підготовлявся, з одного боку, роботою соціалістичної мислі в одному переважно напрямі, з другого боку, глибокими змінами в умовах життя і в

уському психічному укладі робітничого класу, пробуджен-  
ням нових і нових верств його до більш свідомої і ак-  
тивної боротьби» [30, 181].

Суспільно-політичне життя країни не лише відчуває  
вплив наявних психологічних комплексів соціальних  
спільностей, а й перетворює їх. Особливо значні зміни  
відбуваються в часи революційних зрушень, які являють  
періоди величезною мірою напружених змін і зламів  
у психіці людей, значних мас, цілих народів. «Всяка  
революція, — писав В. І. Ленін — означає крутий пере-  
лом в житті величезних мас народу... І як усякий пере-  
лом в житті будь-якої людини багато чого її учить,  
змушує її багато пережити й відчути, так і революція  
дає всьому народові в короткий час найбільш змістовні  
і цінні уроки.

За час революції мільйони і десятки мільйонів лю-  
дей учаться за кожний тиждень більшого, ніж за рік  
звичайного, сонного життя» [37, 201]. Тому, мабуть, для  
аналізу впливу політичного життя суспільства на психіч-  
ний світ людини і через нього на результати людської  
діяльності, в тому числі і філософської творчості, доціль-  
ніше обирати моменти значних політичних напружень,  
коли цей процес виступає опукліше. Це, звичайно, не  
виключає наявності аналогічних процесів і в часи порів-  
няно мирного, спокійного розвитку. Але тут вони проті-  
кають повільніше, тому простежити загальний хід взає-  
модії значно складніше.

Сферу соціальної психіки можна розчленувати на  
елементи, враховуючи не лише ті спільності, до яких на-  
лежить людина, а й міру сталості психічних комплексів,  
що визначають характер реакції спільності на соціальні  
збудники.

Можливість виділити в системі соціальних взаємовід-  
носин певну спільність передбачає наявність, насампе-  
ред, відносно стабільних характеристик її. Без сумніву,  
відносно стабільні характеристики спільності поширю-  
ються і на психічний зміст її життя, зумовлюючи ана-  
логічність реакцій членів спільності на ті чи інші  
соціальні збудники. Цей елемент соціальної психіки  
можна назвати психічним *складом*. Він виявляється  
в певних традиційних звичаях, життєвих порядках, сма-  
ках, забобонах, які, будучи закріплені традицією, вхо-  
дять до складу духовної культури спільності. Традиції

даної спільності сприяють формуванню особливого психічного складу, що забезпечує відносно постійний характер поведінки особи в її взаємовідносинах з навколишнім середовищем. Інакше кажучи, психічний склад забезпечує існування спільності згідно з її сутністю. Життєві правила, вироблені поколіннями і закріплені традицією, забезпечують подекуди автоматичну, підсвідому поведінку індивіду як представнику даної спільності в умовах, сприятливих для її існування.

Але повного збігу між сутністю та умовами існування як окремої особи, так і спільності в цілому досягти практично неможливо. Змінюється міра усвідомлення сутності спільності, змінюються і умови її існування. Амплітуда розходження між сутністю і умовами її існування може бути досить значною (в граничному випадку вона веде до абсолютного протиставлення сутності спільності і умов її існування, до виникнення ситуації, яка виключає можливість існування спільності згідно з своєю сутністю. Тоді або знищуються наявні умови існування, або гине спільність). Ось чому практично неможливо забезпечити існування спільності, спираючись лише на механізм, закріплений психічним складом. Необхідно його доповнити більш рухомим, менш консервативним компонентом, який дасть можливість забезпечувати життєдіяльність спільності в умовах, що постійно змінюються. Якщо психічний склад регулює поведінку членів даної спільності при відповідності між сутністю і умовами її існування, то другий елемент забезпечує функціонування спільності в умовах диспропорції між сутністю та умовами її існування. Обидва ці компоненти діють повсякчасно, оскільки наявна відповідність сутності та існування ніколи не може стати абсолютною тотожністю.

Диспропорція між сутністю людини і умовами її існування об'єктивно реєструється в людських потребах. Потреби своерідно фіксують зв'язок і розходження між сутністю та існуванням. Разом з цим вони є об'єктивною передумовою для ліквідації диспропорції, створення умов, що дають можливість членам спільності діяти згідно з комплексами, закріпленими в їх психічному складі.

Але потреба сама по собі ще не є стимулом до дії, вона є лише об'єктивною передумовою її. Для мотива-



ції дій необхідне усвідомлення об'єктивних потреб, тобто потяг, інтерес. Проте рух від об'єктивної диспропорції до діяльності по ліквідації її тут не завершується. Сам по собі інтерес, збуджуючи особу до діяльності, ще не містить в собі інформації про характер самої діяльності. Для перетворення потягу, інтересу в стимул до конкретної діяльності необхідне усвідомлення засобів для досягнення наміченої мети (мета вже міститься в інтересі, будучи виразом позитивної спрямованості потреби до ліквідації наявної диспропорції). При достатній інформації про засоби досягнення мети інтерес, сполучаючись з інформацією, виступає як мотив для певної спрямованої діяльності. Але досить часто трапляється так, що інформація, необхідна для мотивації діяльності, або зовсім відсутня, або невідома достатньою мірою суб'єкту дії. В такому випадку, крім інтересу і наявної інформації, для мотивації діяльності необхідний ще один компонент, який повинен допомогти здолати провалля, що утворюється в існуючому знанні. Це *емоції*, друга, найбільш рухлива складова частина структури соціальної психіки: «Емоція, — вважає сучасний радянський психолог П. В. Симонов, — виникає, коли бракує відомостей, необхідних для досягнення мети. Заступаючи, компенсуючи цю нестачу, вона забезпечує продовження дій, сприяє пошукові нової інформації і тим самим підвищує надійність життєвої системи [106, 31]. Спираючись на сферу підсвідомого, виступаючи як своєрідний механізм компенсації в умовах хронічної нестачі інформації, емоції через настрої, почуття тощо виступають як фактор, який визначає певною мірою зміст психічного життя людини.

Психічний склад і сфера відображення соціальних збудників на емоціональному рівні не лише співіснують, а й взаємодіють одне з одним в межах соціальної психіки. Зміст емоціональної реакції на конкретний соціальний збудник великою мірою залежить від характеру психічного складу спільності, оскільки емоція спрямовується на утворення гармонії між сутністю і умовами існування.

З іншого боку, діяльність по ліквідації диспропорції між сутністю і умовами її існування веде до зміни не лише умов існування, а й самої сутності, що неминуче відбивається й на змісті психічного складу.

Психічний склад є *відносно* стале утворення, яке не виключає можливості певних змін в його змісті. Емоції й виступають тим каналом, через який соціальне середовище, впливаючи на психічний склад, деформує його, викликаючи в ньому певні зрушення. Багаторазово повторюючись під впливом одного і того самого збудника, емоція викликає певну перебудову психічного складу. Ця перебудова у свою чергу спрямовується на придушення відповідної емоції (якщо вона негативна) або на активізацію її (в протилежному випадку).

Соціальна, зокрема класова, психіка в системі взаємодії соціального середовища і філософії відіграє значну роль, насамперед у формуванні факторів, що становлять життєве середовище філософії.

ЖИТТЄВЕ СЕРЕДОВИЩЕ ФІЛОСОФІЇ  
В АНТАГОНІСТИЧНОМУ СУСПІЛЬСТВІ

Один з перших кроків, який робить історик філософії, переходячи від опису до оцінки і пояснення певного філософського вчення, полягає у співвіднесенні досліджуваного феномена з соціальним середовищем, в якому він виник і функціонує. І це цілком зрозуміло. Філософія для свого існування і розвитку вимагає певних передумов, які, власне, і становлять її життєве середовище. Вони не лише визначають можливості існування філософії взагалі, а й позначаються певною мірою на її структурі та змісті проблем, що розглядаються нею.

Шевченко, Герцен, Чернишевський, Фейербах, Маркс, Енгельс — по суті сучасники. Як можна, не співвідносячи їх вчення з конкретними умовами, в яких вони виникли і поширювались, пояснити ті особливості, що відрізняють кожне з них? Чому в історії філософського мислення досить часто зустрічаємось з певними «прогалинами», коли, якщо і розвивалась філософська думка, то в нетиповому для неї вбранні художньої творчості, конкретно-наукових досліджень тощо? І взагалі, чи можна вважати таку «не-чисту» філософію філософією? А якщо можна, то за яких обставин? Адже завжди художня творчість несе в собі певне філософське навантаження. Чому ж ми, вводячи до історії філософії художню спадщину Шевченка, вважаємо за більш доцільне вивчати, скажімо, філософію марксизму, основувшись на творчості науковців-філософів, а не поетів-марксистів (хоча і це може становити певний, але побічний інтерес для історика філософії)? Зрештою, чому протягом певних етапів в різних країнах не всі проблеми, що входять до складу філософії як науки, набували однакового розвитку? Чим пояснити переважання інтересу до розробки тієї або іншої проблеми в певний період?

Відповідь на всі ці і багато інших питань неможлива поза аналізом характеру життєвого середовища, в якому відбувається філософське пізнання. А без цього неможлива наукова критика певного філософського вчення. Тому-то характеристика соціального середовища філософії і включається до конкретного історико-філософського аналізу. З'ясування ж механізму впливу цього середовища на філософію становить предмет теорії історії філософії.

Яке місце в системі цих передумов в антагоністичному суспільстві посідають соціально-політичні чинники? На які механізми спираються вони, впливаючи на існування і розвиток філософії? Як позначається цей вплив на характері філософських систем? — Ось коло питань, що розглядатимуться в цьому розділі.

#### 1. Соціальне життя суспільства та існування філософії

*Чи завжди можлива філософія?* Для існування філософії взагалі потрібні певні, досить специфічні передумови. Першою передумовою, без якої існування філософії взагалі неможливе, є наявність об'єктивної потреби в одержанні специфічно філософських знань. Така потреба виникла даліко не одночасно з появою людського суспільства. Свідченням цього є хоч би те, що протягом значного відрізка своєї історії людство розвивалось, взагалі не знаючи наукового пізнання (в тому числі і філософського). Більш того, розвиток філософії, мабуть, не становить початкового етапу в історії науки. Сукупне наукове знання, що на початку історії науки називалось філософією, по суті, являло собою зібрання ідей — як філософських, так і нефілософських, і до науки філософії має таке ж відношення, як до фізики, математики, медицини тощо.

Потреба в науковому пізнанні світу і відповідний розвиток науки як діяльності, що покликана задовольняти цю потребу, починається, як свідчить історія, з відносно прикладних галузей тогочасного наукового знання. Елементи математики, зокрема геометрії, астрономії, медицини — ось ті сфери знання, що передусім розвивались в давнину.

Потреба у філософському пізнанні дійсності виникає, з одного боку, як результат розвитку конкретних наук. Заглиблення пізнання в кожній з конкретно-наукових сфер веде до ситуації, коли дальший рух вперед неможливий без філософських узагальнень про природу наших знань, про характер людського знання, його відношення до дійсності, зрештою, про характер самої дійсності тощо.

З іншого боку, людське суспільство в процесі свого розвитку створює для людини цілу низку кризисних ситуацій, пошуки виходу з яких збуджують її звернутись до філософії, що здатна відповісти на питання про сутність людини, її місце, призначення в світі тощо.

Отже, об'єктивна потреба в розвитку філософського пізнання передбачає вже досить високий рівень розвитку людського суспільства, що нагромадило значний досвід практичного і теоретичного освоєння дійсності. Але і з того часу, коли суспільство досягає такого рівня, і до наших днів історія антагоністичних суспільств аж ніяк не являє собою картини лише переможної ходи філософії. Подекуди перешкоди, які виникали перед філософією, були такі значні, що на певний час, по суті, в окремих районах виключали можливість її дальшого розвитку. Причиною цього є, зокрема, та обставина, що об'єктивна потреба сама по собі становить лише можливість, а не мотив до діяльності по її задоволенню. Для свого здійснення потреба, як вже зазначалось, повинна перетворитись в інтерес до філософського пізнання.

Сам по собі процес усвідомлення потреби, перетворення її в інтерес є результатом взаємодії людини із зовнішньою стосовно неї частиною об'єктивної дійсності і, як кожний акт взаємодії, вимагає значного напруження психічного життя людини. При цьому, оскільки окремі сторони людської діяльності взаємозв'язані, вже тут з'являється можливість впливу суспільно-політичного життя на формування інтересу до філософського пізнання взагалі.

Процес перетворення потреби в науковому пізнанні в інтерес дуже важкий, він може здатися навіть парадоксальним, «коли судити на підставі повсякденного досвіду, який схоплює тільки облудну видимість речей» [10, 129]. До того ж, чим більш віддалена наука

від безпосередніх практичних потреб, тим складніше усвідомлення необхідності її з позицій так званого «здорового глузду». Ось чому потреба в розвитку науки, зокрема такої абстрактної, як філософія, не може бути усвідомлена без наявності значного прагнення до інтелектуальної свободи групи класу, яка панує в сфері духовного життя суспільства.

Підтвердження сказаному не важко відшукати хоч би біля джерел історії філософії. На рубежі VII—VI ст. до н. е. в стародавній Греції об'єктивно створюються передумови для зародження філософського пізнання. Але якщо простежити за географією філософської думки стародавньої Греції, то впадає в око, що вона народжується не одночасно і не в усіх кутках країни. Так, місцем народження античної філософії є не Балканський півострів, а багатий промисловий і торговельний центр іонійських міст Малої Азії — Мілет. Слідом за Мілетом слід відзначити Ефес — батьківщину Геракліта; Колофон, з якого вийшов Ксенофан, зрештою, острів Самос, який дав Греції Піфагора.

Після втрати політичної самостійності Іонії центр розвитку стародавньогрецької філософії пересувається з крайнього сходу на західні кордони держави — в грецькі міста-держави Італії та острова Сіцилії. В Кротоні — на півдні Італії — утворює союз своїх однодумців Піфагор, що втік з острова Самоса. В Елеї, яка розташована біля західних берегів Італії, розвивається школа Парменіда і Зенона. В Агригенті на острові Сіцилія діяв Емпедокл, в Леонтінах — софіст Горгій. І лише зростання Афін після греко-персидських війн і перетворення Аттики з відсталої землеробської країни в могутню державу створює умови для існування і зростання філософії й тут.

Однією з причин, яка зумовила такий розвиток філософії, був характер тих верств пануючого класу, що визначали соціальне життя країни. В містах-колоніях зосереджувались найбільш активні сили рабовласницького суспільства, схильні до свободи дій, що не боялися проникнення в незвідане. Їх головним заняттям була торгівля, яка пов'язувалась з далекими подорожами, вимагала глибоких знань, гнучкого розуму, відваги, мужності. Це все і створювало сприятливу психологічну атмосферу для виникнення і розвитку науки. Наука;

пише А. Боннар, — продукт «прагнення до інтелектуальної свободи, що завойована ціною тяжкої боротьби. Ця свобода — не лише свобода думки, а й свобода дій. Міста Іонії її завоювали і захищали її кожним днем своєї діяльності. Це свобода заперечувати світ, просто по ньому мандрувати і, головним чином, його пояснити і змінити» [54, 76].

Але й тут доля філософії і філософів не була блискучою, такою, щоб нею захоплювалися співвітчизники. Фалес, один з семи великих мудреців Греції, виступає в народних переказах як предмет осміяння прохожих та служниць, що глузували з нього, коли він, спостерігаючи небесні тіла, впав у криницю. Це оповідання переказує Езоп, його повторює Платон — мабуть, воно було досить популярне. Вивчення тогочасної літератури свідчить про значний психологічний бар'єр, який навіть в найрозвинутіших областях стародавньої Греції був на шляху розвитку наукового пізнання. Цікаві з цього погляду явища констатує і історик філософії, що досліджує джерела вітчизняної філософської думки.

Значне піднесення культурного життя в цілому, яке дає нам і перші свідчення про вияв інтересу до філософської проблематики, що констатується з кінця IX, а особливо в X—XI ст. на Київській Русі, мало своєю передумовою великий потяг панівних верств тогочасного суспільства до одержання знання, своєрідний культ знань. Навіть при побіжному вивченні літописних свідів впадає в око, що «книжкова премудрість» розглядається як одна з обов'язкових і найбільших добродетей, які вихваляються літописцем при описі тих чи інших видатних політичних діячів того часу.

Характеризуючи діяльність Ярослава Мудрого, автор «Початкового літопису» особливо підкреслює, що він «був схильний до книжок, читав їх часто вдень і вночі. Він зібрав багатьох писців і перекладав з ними з Грецької на Словенське письмо, переписав багато книжок, якими повчаються віруючі люди, насолоджуючись божественним вченням» [72, 62]. Ярослав прославляється за те, що «посіяв словами книжними серця віруючих людей» [72, 63]. В більш пізньому «Галицько-Волинському літописі» в похвалі князеві Володимирові Васильковичу слідом за переліком рис, що характеризують його привабливу зовнішність, підкреслюється, що

«він говорив зрозуміло, по-книжному, тому що був великий філософ» [72, 310].

Вчений, що знає книжки, розумний і красномовний, — ось ті риси, що притаманні ідеалу руського освіченого суспільства XI ст. Цей ідеал особливо чітко вимальовується при порівнянні характеристик двох митрополитів — Іоанна та Іоанна-скопця, які містить «Початковий літопис». Висока оцінка першого супроводжується роз'ясненням, що «був це муж обізнаний в книгах і науці, милостивий до вбогих, удовиць, ласкавий до всіх — і до багатого й до бідного, смиренний розумом, лагідний і мовчальник, одночасно красномовний, втішав книжками святими всіх засмучених. Такого на Русі не було раніше і не буде» [72, 81]. І як антитеза цьому дуже лаконічна характеристика Іоанна-скопця — «був муж не книжний, простий розумом і не красномовний» [72, 81]. До речі, цей культ освіти припадає саме на період найвищого політичного піднесення древньоруської держави. А передувало йому дещо відмінне ставлення до книжної премудрості. Цікаве з цієї точки зору повідомлення автора «Початкового літопису» про створення першої школи князем Володимиром Святославовичем: «І послав брати у знатних людей дітей і віддавати на книжне навчання; матері цих дітей плакали об них як по мерцям, тому що ще не були утверджені у вірі...» [72, 48].

Та й в XI ст., мабуть, переконання у корисності науки не було загальним. Адже не випадково літописець вважає за потрібне вмістити спеціальний панегірик освіті та науці: «Велика користь від книжкового вчення: книгами нам показують і вчать шляхам покаяння; мудрість і помірність одержуємо від слів книжних, це ріки, що годують всесвіт, це джерела мудрості, у книжок невичерпна глибина, ними втішаємося у смутку, це — узда помірності» [72, 63]. Мабуть, і в тогочасному суспільстві були верстви, до яких треба було адресувати ці слова.

Факти показують, що для розвитку науки, в тому числі і філософії, дуже важливо, в чиїх руках перебуває її доля, яка соціальна сила реально формує інтерес до філософського пізнання. Цілком природно, вірогідність усвідомлення реальної потреби залежить від характеру тієї спільності, яка переважно формує суспільний інтерес до розвитку цієї сфери людської діяльності. Щодо



філософського пізнання, то воно доступніше тій групі, яка найбільше займається цими питаннями. Це, насамперед, вчені, філософи. Але в реальному суспільному житті людина належить водночас до багатьох спільностей, і інтерес до філософського пізнання визначається суспільством в цілому, всією сукупністю опільностей. Звичайно, спільності, до яких належить член даного суспільства, як вже зазначалось, — нерівноцінні за своєю значимістю. Тому характер і спрямування інтересу до філософського пізнання формується не стільки спільністю філософів, скільки тими групами, що відіграють провідну роль в житті суспільства в цілому.

В класовому антагоністичному суспільстві одне із значних місць в системі субординації спільностей належить класові. Клас, що панує матеріально, прагне поширити свій вплив на всі сфери суспільного життя, в тому числі і на зміст духовного, зокрема наукового, філософського життя суспільства. Цьому сприяє становище вченого в класовому суспільстві, що віддає його в залежність від тих соціальних сил, які панують матеріально.

*Поділ праці і місце політики в системі факторів, що становлять життєве середовище філософії.* Першою передумовою виникнення спільності вчених є відокремлення розумової праці від фізичної. Це стає можливим лише тоді, коли в обмін на ідеальний продукт теоретичної діяльності носій її одержує частину продуктів суспільного матеріального виробництва. Отже, для представника розумової праці теоретична діяльність стає засобом здійснення його практичного життя. А це, в свою чергу, вимагає, щоб суспільство, насамперед в особі панівного класу, було переконане в тому, що даний продукт теоретичної діяльності має для нього реальну цінність. Але переконання суспільства в реальній цінності теоретичного знання можливе тільки на основі усвідомлення того, що це знання є обов'язковою передумовою для успішної матеріальної діяльності. Лише в цьому випадку суспільство матеріально субсидує розвиток даної галузі знання. Тому-то панівний клас заінтересований насамперед в тому, щоб представники спільності вчених включались до складу його класової спільності. Історично, на перших етапах розвитку науки це досягалось завдяки тому, що спільність філософів, вчених взагалі, по суті, збігалася

із спільністю панівного класу. Це й забезпечувало загальом збіг поглядів на завдання розвитку науки з точки зору панівного класу і конкретної діяльності науковців.

Так було в античному світі, де теоретична діяльність цілком вважалась привілеєм класу рабовласників. Нам невідомо жодного мислителя в стародавній Греції, який не представляв би інтереси нехай різних груп, але одного і того самого класу рабовласників. Бурхливий розвиток науки в стародавній Греції, кінець кінцем, зумовлювався уявленням про велич і благородство розумової праці як єдино гідної панівного класу. Звідси і впливав той відносно великий інтерес до науки філософії та її жерців.

В середні віки центральне місце в розвитку наукового мислення займає церква, монастирі. Це знов-таки зумовлює ставлення до філософії, наукового знання взагалі, позначається на уявленні про місце філософії в системі духовного життя суспільства. Герман Лей в «Нарисі історії середньовічного матеріалізму» відзначає: «...Особлива передісторія середніх віків, про яку говорить Фрідріх Енгельс, робить церкву знаряддям феодальної влади. Церква мала монополію на освіту, що давало їй можливість панувати над свідомістю мас і забезпечувало їй, порівняно з феодальним дворянством, міцні позиції» [86, 25].

Цей факт, мабуть, треба мати на увазі при оцінці ставлення до античної філософської спадщини мислителів епохи Київської Русі. Аналіз джерел цього періоду дає можливість твердити, що тогочасне освічене руське суспільство частково було ознайомлене і з творчістю древньогрецьких філософів. В «Пчеле» і творах Іоанна Дамаскіна наведені численні витяги з античних авторів: Піфагора, Філона, Діогена, Сократа, Платона, Демокріта, Арістотеля, Епиктета, Епікура тощо. «Діалектика» Іоанна Дамаскіна несе на собі значний відбиток впливу Арістотеля. Таких прикладів можна було б навести немало. Але при цьому слід зважати на те, що вплив античної культури і філософії на руську думку не був безпосереднім, а заломлювався крізь призму богословської догматики, що проникала з Візантії, яка запозичала з язичеської культури лише те, що узгоджувалось з релігією і служило її обґрунтуванню.

Щодо цього досить цікавий епізод наводить академік Греков, викладаючи суперечку між митрополитом Климентом та смоленським пресвітером Фомою (XII ст.): «Ображений митрополитом Фома написав йому докірливе послання, в якому докоряє митрополита в марнолюбстві, яке виявилось в тім, що митрополит хоче показати себе філософом і, залишивши вітчизняні писання, звертається до Гомера, Арістотеля і Платона. Митрополит не заперечує факту, а намагається виправдатись тим, що користується Гомером, Арістотелем і Платоном лише як засобом для більш глибокого розуміння святого письма, для розкриття його духовного смислу» [64, 400].

Ця особливість має певне значення для пояснення характеру дальшого розвитку філософської думки XVI—XVII ст. на Україні.

Отже, і в середні віки розвиток науки здійснюється переважно в межах панівного класу, хоча вважається привілеєм не класу в цілому, а лише певної групи його, якою було духовенство.

Залежність наукової діяльності від інтересів панівного класу не зникає й тоді, коли вона зосереджується переважно в руках інтелігенції, яку не можна ототожнювати з панівним класом. Більш того, тепер в сучасному антагоністичному суспільстві ця залежність стає ще наочнішою. Вчений цілком залежить від тих, хто платить за його працю. Він може щиро прагнути досягти істини, в цьому й полягає значення його діяльності. Разом з тим він пам'ятає, що й без засобів до існування він не може займатися наукою. І це змушує передусім рахуватись з класовими інтересами при визначенні долі розвитку науки.

Сказане, звичайно, не означає, що кожний вчений в своїй науковій діяльності керується лише інтересами панівного класу. Соціальна спільність діячів науки, зокрема філософії, складається не лише з представників панівного класу. Та й проміжне становище інтелігенції, скажімо, в капіталістичному суспільстві є передумовою того, що інтереси вченого та панівного класу цілком не збігаються. Вчений може походити і хоч би частково поділяти прагнення класу, що протистоїть панівному. Та й сам панівний клас далеко не однорідний за своїм складом. Це ж допускає існування суспільних верств в його межах, опозиційно настроєних щодо груп, які формують

політичне життя суспільства, визначають ставлення до науки. Та це в принципі не міняє суті справи в цілому.

Незалежно від характеру класової спільності інтерес до філософії багато в чому залежить від ставлення до неї, яке формується в межах даного класу.

Далі. Панівним завжди лишається ставлення до філософії в цілому і до окремих її проблем, напрямків, течій, систем і шкіл, яке відбиває інтереси політично панівної соціальної групи.

Кожна філософська теорія набуває об'єктивного значення в історії філософії тоді, коли вона не лише створена, а й функціонує. Держава, використовуючи засоби влади, спрямовує розвиток науки не лише до тих галузей і напрямків, в яких вона заінтересована, а й відгороджує суспільство від чужих (з точки зору влади) віянь. Це досягається насамперед системою матеріального забезпечення певних галузей науки, державним контролем за виходом друкованої продукції, регулюванням потоку наукової інформації, що надходить з-за кордону (митний контроль, система реферування, перекладів, міра поширення знання іноземних мов, міжнародні наукові контакти тощо), державним контролем за освітою і, зрештою, шляхом застосування засобів прямого примусу щодо інакомислячих, починаючи з вигнання за межі держави, аж до спалення на кострах і ув'язнення в концтабори та тюрми.

Досить показові з цієї точки зору деякі факти з історії духовного життя Сполучених Штатів Америки в ХХ ст. Одним із засобів впливу на розвиток науки, в тому числі і філософії, в США є контроль, що здійснюється панівним класом, за діяльністю вищих учбових закладів, які не лише готують кадри вчених і цим визначають долю майбутнього науки, а й самі являють собою значні науково-дослідні центри. «Школи, коледжі і університети, що перебувають під пильним контролем реакційних сил, теж є, по суті, знаряддям пропаганди і систематично перекручують національні традиції і поточні події з метою прославлення капіталістичної системи. Їх завдання полягає у прищепленні буржуазної ідеології своїм громадянам, щоб вони ніколи не зважились критикувати «священний» капіталізм або боротися проти нього, в цьому розумінні вони схожі на церкву, що виховує прихильників свого віровчення» [1:16, 66], — так

характеризував становище учбових закладів у США У. Фостер.

Сказане, безсумнівно, стосується, державних вузів країни. Адже зміст їх діяльності, цілком природно, визначається державними програмами, що узгоджуються із завданнями політики, яка провадиться в країні. Але в США, як і в інших капіталістичних країнах, в системі вузів значна роль належить приватним учбовим закладам. Вони керують важливими науковими центрами, що об'єднують велику кількість вчених. Здавалось би, що ці вузи повинні відзначатися певною незалежністю від держави та політики, яку вона провадить. Та самостійність чисто зовнішня, в дійсності вона лише прикриває пряму залежність цих учбових закладів від груп суспільства, які визначають зміст державної політики. Досить цікаві факти з цієї точки зору містить книга Ф. Ландберга «60 сімейств Америки». Видана вперше в 1937 р., вона яскраво характеризує стан духовного життя тогочасної Америки.

Одним з найбільш ефективних засобів прямого впливу на зміст діяльності приватних учбових закладів є система пожертвувань з боку провідних представників американської буржуазії, що становлять головне джерело грошових засобів, необхідних для утримання закладу. Ф. Ландберг наводить фактичний матеріал, який характеризує механізм перетворення вузів через систему пожертвувань в «придатки чи відділи корпорацій і банків» [84, 446]. Цьому сприяє відповідна система управління ними. Ф. Ландберг публікує дані, що характеризують склад опікунських рад 27 найбільших приватних вузів країни. З 659 членів цих рад 259 були банкірами, 141 — фабрикантами і торговцями, 111 — власниками підприємств громадського користування, 63 — власниками залізниць, 22 — судьями і політичними діячами, 153 — представниками інтелігентних професій. Останні надають, за висловом автора, «всьому складові опікунів захисного забарвлення» [84, 447—448]. «Такі особи, — підкреслює Ландберг, — панують в радах фактично всіх приватних університетів і коледжів; вони обирають академічних президентів, які тримають в лабетах педагогічний склад і виступають з реакційними заявами під маскою поборників науки, освіти і прогресу. За незначними винятка-

ми, всі президенти університетів — раби грошових тузів, що панують над радами опікунів» [84, 452].

Одним з найбільш ефективних засобів забезпечення контролю над університетами з боку «благодійника» є досить широка практика видачі «дарів» частинами. Керівники університету, знаючи, що за одним внеском повинні йти інші, пильно стежать за тим, щоб спрямування діяльності закладу не йшло врозріз з політичними симпатіями пожертвувателя. Використовуючи ці й подібні їм канали, панівний клас США жорстоко розправляється з інакомислячими, спрямовуючи діяльність вчених в потрібне їм річище. Так, в 1906 р. з Чикагського університету, який був «академічним філіалом» «Стандарт ойл компанії» (Ф. Ландберг), було вигнано соціолога Торстейна Вебліна, звинуваченого у незаконному шлюбі. Це сталося незабаром після виходу в світ його праць «Теорія дозвольного капіталу» і «Теорія ділового підприємства», що містили критику (досить помірковану) існуючого ладу. В Йелі в 30-і роки було звільнено професора Джерома Девіса за «некомпетентність», що виявилась після виходу в світ його критичної праці «Капіталізм та його культура».

Наводячи численні факти насильства над інакомислячими, Ф. Ландберг з сумом констатує: «На жаль, на підставі великої кількості звільнень неможливо заключити про наявність планомірного обурення проти опікунів: цього нема. Викладачі соціальних наук вчать обачності на невдачах своїх колег. Ті, хто лишається, приречені, звичайно, на повне безпліддя в соціальному і академічному відношенні» [84, 463].

Книга Ф. Ландберга характеризує становище науки в США в 30-і роки. Чи змінилося воно сьогодні? Обмежимося лише двома свідченнями сучасних американських філософів, які недвозначно відповідають на поставлене питання: «Через всю тканину життя сьогодні проходить тривожна низка безконечно розгалужених процесів та звинувачень. Вчителі звільнені, адвокати позбавлені адвокатури, священики — духовних звань, артистам відмовлено в контрактах, вченим — у виїздах, громадянам — в пашпортах... і все це робиться на тій бездоказовій підставі, що комунізм начебто неминуче є злодійською змовою. В багатьох випадках звинувачення висувуються не на підставі належності до комуністичної пар-

тії, а просто посилаючись на співчутливе ставлення до комуністів, незалежно від того, що під цим розуміється» [130, 16—17]. Наведені слова належать не комуністу і не марксисту Джону Соммервіллу. Свою книгу «Процеси над комуністами і американська традиція» (з неї взято щойно цитовані строки) він написав під враженням ганебних судових процесів над Компартією США, в яких Соммервілл брав участь як «некомуністичний експерт» з питань марксистської філософії.

І зрештою, ще одне свідчення. Воно належить сучасному прогресивному американському філософу Берроузу Данему: «Цей клас, капіталісти, маючи монополії у себе на батьківщині і маючи капіталовкладення за кордоном, відчують, як на їх власності відбивається ерозія історії. Нема нічого більш природного, ніж прагнення цього класу зміцнити свою владу. Хоча він значно більше покладається на машини, ніж на народ, він аж ніяк не байдужий до того, що народ думає. А оскільки те, що народ думає, є кінець кінцем філософськими міркуваннями, то немала доля загального тиску, що здійснюється з метою уніфікації поглядів, відчувається і в самій філософії... За таких обставин напрошується неприкрите використання всіх знарядь примусу. Шантаж, наклеп, позбавлення засобів до життя, тюремне ув'язнення і, можливо, ще гірші покарання — ось ті засоби, якими досягається уніфікація поглядів. Незгода коштує тому, хто не згоден, все більш дорого, оскільки йому доводиться привчати себе до терзань громадської зневаги і до мук фізичного насильства. Межі «вільної» (тобто безпечної) думки звужуються до небагатьох тверджень, і на цю малозначну тему боязкі та продажні пишуть свої нудні варіації» [67, 24—25].

До тих філософських течій, яким дозволено поширюватись в сучасному буржуазному світі, належить і томізм — відверто реакційна об'єктивно-ідеалістична доктрина, одна з найбільш популярних філософських течій в буржуазних країнах.

Спеціальною енциклікою папи Льва XIII в 1879 р. томізм проголошувався єдиною істинною філософією, що повинна всіляко поширюватись і вивчатись. Зараз томісти видають понад 60 назв журналів, бібліографічний орган цієї школи «Бюлетень томістів» щорічно публікує близько 500 рецензій та оглядів. Італія, Іспанія, Франція,

Бельгія, Західна Німеччина, деякі країни Африки та Латинської Америки і навіть протестантські в більшості своїй Сполучені Штати Америки — ось далеко не повний перелік тих держав, в яких офіційно насаджується і поширюється філософія томізму. Такі масштаби поширення томізму можна пояснити, зокрема, його войовничим спрямуванням проти марксизму-ленінізму, відповідно до догматів католицизму, який сьогодні сприймається як одна з ударних сил антикомунізму. За оцінкою сучасного американського філософа М. Сальвадорі, «сьогодні католицизм є, можливо, наймогутнішою силою, що стримує поширення комунізму в західному світі» [цит. за: 92, 39]. Ці якості і влаштовують буржуазію, що виявляє таку велику і досить істотно матеріально підкріплену заінтересованість у розвитку томізму.

Звичайно, сказане аж ніяк не заперечує того факту, що розвиток науки, зокрема філософії, іноді йде всупереч інтересам панівного класу. Така ситуація свідчить лише про слабкість наявної політичної влади, про появу нової соціальної сили, інтереси якої стимулюють розвиток науки в небажаному для панівного класу напрямку. До того ж ця нова сила повинна бути досить могутньою, щоб пристоювати політичній лінії держави.

*Панівний клас в антагоністичному суспільстві і повсякденність.* Міра впливу панівного класу в антагоністичному суспільстві на розвиток інтересу до філософського пізнання зумовлена усвідомленням життєвої значимості для індивіда відповідності його особистих настанов інтересам панівного класу. Інакше кажучи, ця міра залежить від того, наскільки політичне життя увійшло в систему життєвих настанов, що визначають повсякденне існування людини, наскільки воно саме перетворилось в повсякденність її буття.

Величину, що характеризує масштаб впливу політики на різні сторони життя суспільства, можна визначити як міру політичності суспільного життя. Найвищого ступеня вона досягає в часи революційних зрушень, в умовах загострення класової боротьби, коли класова позиція, по суті, визначає зміст існування кожної спільності, що входить до складу даного суспільства. До того ж в епоху максимального напруження класових взаємовідносин в антагоністичному суспільстві класовий інтерес проймає не лише всі соціальні спільності, а й проникає в глиб їх,



безпосередньо відбиваючись на умовах життя кожного члена спільності. Усвідомлення залежності особистого інтересу від інтересу класу, перетворення політики в повсякденність досягається не лише шляхом проникнення політики вшир (охоплення всіх спільностей), а й вглиб (охоплення максимальної кількості мікроспільностей, підгруп і груп, з яких складається спільність).

Це особливо важливо підкреслити, оскільки класовий інтерес стає панівним лише в міру підкорення ним особистого інтересу максимальної кількості членів даного суспільства, шляхом проникнення в повсякденне життя кожного члена суспільства. Тому історик філософії, що вивчає соціальні передумови певного вчення, мабуть, не може обмежитися лише загальною характеристикою життя суспільства, в якому виникло вчення. Адже і Костомаров, і Шевченко, наприклад, жили і формувались як мислителі на Україні в один і той самий час. Але ті конкретні спільності, до яких належав кожний з них, неоднаково сприймали і відбивали політичні впливи, що типові були для тогочасного суспільства. Те, що ставало повсякденністю буття для однієї спільності, іншою взагалі не сприймалось. Тим-то й зумовлюється досить значна відмінність суспільно-політичних, а певною мірою і філософських поглядів різних мислителів, що жили в один і той самий час, в одному й тому самому місці. Лише ретельне дослідження змісту життя тих мікроспільностей, до яких належав мислитель (родинне середовище, коло друзів, місце навчання тощо), дає можливість пояснити соціальні джерела конкретних філософських поглядів. Тому для історика філософії може становити спеціальний інтерес вивчення тих механізмів, на які спирається політика панівного класу в антагоністичному суспільстві на шляху проникнення в повсякденне буття кожного члена суспільства. Механізм цього проникнення зводиться до стимулювання тих факторів, що характеризують суб'єктивний бік життя класової спільності. «Суб'єктивний бік всякої реально існуючої спільності людей, всякого колективу, — підкреслює Б. Ф. Поршнев, — конструюється шляхом... двоєдиного чи двостороннього психологічного явища, яке ми визначили виразом «ми» і «вони»: шляхом відрізнення від інших спільностей, колективів, груп людей зовні і

одночасово уподібнення в чомусь людей один до одного всередині» [100, 103].

Звичайно, розподіл на «ми» і «вони» недостатній для характеристики різного ставлення членів однієї спільності до інших. Не менш істотним є врахування сприйняття інших спільностей і як «ви», «хтось», «дехто» і, зрештою, «ніхто». Але в даному випадку розподіл на «ми», і «вони» може нас задовольнити, оскільки дає можливість чітко виявити ті полярні механізми, завдяки яким, власне, і формується різне ставлення до спільностей.

Зовнішнє розрізнення, усвідомлення чужості всіх, хто перебуває за межами даної спільності, сприйняття їх як «вони» характеризуються терміном *негативізм*. Внутрішнє ж уподібнення, прагнення до наслідування в межах спільності, сприйняття усіх, хто входить до даної спільності, як «ми» може бути визначено терміном *контагіозність* (заразливність).

Отже, політика, прагнучи акцентувати суб'єктивне усвідомлення класової спільності як єдиної або, принаймні, переважної життєвої значимості для кожного члена суспільства, спирається на психологічні фактори, які зумовлюють виникнення негативізму і контагіозності у членів суспільства. Такими факторами є, з одного боку, наслідування, заразливність, що виступає основою для взаємного уподібнення людей в межах спільності, а з іншого ж боку, механізми, що лімітують поширення контагіозності за межами даної спільності і виступають у вигляді заборони або відмовлення людини наслідувати чомусь, що нав'язується їй навколишнім середовищем.

Звичайно, діяльність політики по активізації негативізму і контагіозності щодо певних суспільних явищ стосується тієї частини суспільства, що відрізняється від групи, яка проводить політику. Ця остання не потребує вживання штучних заходів, оскільки її інтереси збігаються з реальним змістом політики. Тому члени даної групи сприяють політичним акціям уряду цілком свідомо і переконано. Чим більш широке коло членів суспільства охоплює група, в ім'я якої здійснюється політика, тим менша потреба в штучному стимулюванні негативізму і контагіозності. І, навпаки, невідповідність реального змісту політики об'єктивним потребам більшості членів

суспільства змушує уряд все активніше стимулювати ті фактори, що дадуть можливість підкорити інакомислячих, заборонити вияв та поширення антиофіціальних поглядів.

Як правило, психологічним ґрунтом введення в дію механізму заборони є стимулювання відповідних емоцій, настроїв. Психічний склад як більш-менш стале явище порівняно незначно виявляє негативізм щодо чужих спільностей. Він переважно спрямований всередину своєї спільності. Настрої ж, емоції, як більш динамічне явище, завжди несуть в собі порівняно яскраво виявлений заряд негативізму. Адже ґрунтом для виникнення емоцій, зокрема, є поява якоїсь потреби як констатації диспропорції між усвідомленою сутністю людини та умовами її існування. Однією з тих емоцій, що сприяє вихованню поваги до заборон, є страх, який стимулює уникання небезпеки з метою самозбереження.

Ця емоція та похідні від неї (наприклад, сором, який Арістотель характеризує як «страх безчестя» тощо) є могутньою підоймою в руках панівного в антагоністичному суспільстві класу, що виховує негативізм до всього чужого йому. Спираючись на це почуття, панівна спільність змушує підкорятись інаковіруючих. Вводячи в дію соціальні збудники, що викликають у членів суспільства почуття страху, постійно живлячи його, панівні верстви можуть перетворити це почуття в домінуюче. Це важливо підкреслити тому, що переважаюче становище почуття страху в наявному комплексі, який характеризує спільність, забезпечує значну міру іррадіації його.

Воно стає визначальним в поведінці людини навіть тоді, коли відсутні конкретні збудники, з допомогою яких вироблялась ця домінанта. Почуття добоювання щодо конкретних явищ стає визначальним при характеристиці ставлення до зовнішнього світу в цілому. Чудову ілюстрацію такої ситуації являє чехівська «Людина в футлярі», провідним життєвим принципом якої стає: «як би чого не вийшло». Цей принцип перетворюється у головний мотив діяльності Белікова взагалі, навіть у випадках, досить далеких від тих, що породжували страх, непевність, відчуття покинутості в цьому світі.

Панівний в антагоністичному суспільстві клас, який прагне активізувати почуття страху, виробити, зокрема у спільності філософів, усвідомлення першорядної значи-

мости для цих останніх належності до панівного класу, необов'язково повинен впливати безпосередньо на спільність філософів. Страх діяти всупереч інтересам панівного класу, підкріплений досить відчутним втручанням держави в деякі сфери життєдіяльності представників спільності філософів, навіть за умови, що ці конфлікти не стосуються даних людей як філософів, може стати домінуючим в усій їх діяльності.

Але, звичайно, найбільш істотним є безпосереднє втручання панівних верств у галузь філософської діяльності, що породжує відчуття усвідомленого страху за можливі наслідки в разі відступу від панівної, закріпленої політикою, точки зору. Безумовно, таке втручання стає ефективним, коли політика проймає спільність, досягаючи кожної мікроспільності, через яку людина і усвідомлює своє ставлення до значних соціальних груп. Досить показові результати дослідження, які наводяться в книзі американських соціологів П. Лазарсфельда та У. Тайленса «Академічне мислення». В дослідженні, якому підлягали викладачі соціальних наук 77 коледжів, ставилося завдання — з'ясувати залежність «реального побоювання» («РП») та «усвідомленого страху» («УС») від кількості інцидентів щодо академічної свободи, які мали місце в кожному коледжі. «РП» тут характеризувало занепокоєність викладачів стабільністю свого становища і обачність, яку вони виявляли, щоб не потрапити в політично неприємну ситуацію; «УС» — думку піддослідних з тих самих питань, але стосовно не себе, а своїх колег. Наводимо результати досліджу:

Інциденти	Школи	Професори, що були протестувовані	% РП	% УС	Різниця між РП та УС
Менше 3	5	87	38	24	14
3—5	14	256	42	22	20
6—10	32	680	51	42	9
11—15	10	225	74	70	4
16—20	9	281	56	54	2
21 і більше	7	325	47	50	3

[108, 106]

Для нас важливо тут відзначити, передусім, що в міру збільшення інцидентів не лише зростає кількість

тих, хто реально побоюється, а й значно швидше збільшується «УС»\*. Усвідомлення своєї залежності від політичної ситуації в міру зростання частоти інцидентів переростає в реально усвідомлене почуття страху. Це почуття розуміють не як індивідуальне, а як явище, притаманне іншим членам тієї спільності, до якої належить особа. Страх стає домінуючим почуттям, що керує діяльністю спільності навіть в тих випадках, коли реальне втручання політики не має місця.

Переважання емоцій страху, непевності, розгубленості сприяє схильності особи до некритичної навіюваності. Саме ці якості, що характеризують емоцію страху, дають можливість панівному класу за умови проникнення його політики в усі сторони суспільного життя придушувати стимули до активної діяльності інакомислячих, перетворювати їх в об'єкт некритичного сприйняття настанов, що відповідають його інтересам.

Страх — не єдиний важіль, з допомогою якого політика створює сприятливу атмосферу для поширення настанов, що відповідають інтересам панівного класу в антагоністичному суспільстві. Страх — це батіг проти інакомислячих. Але, формуючи достатню повагу у членів суспільства до системи заборон, які встановлює панівний клас, останній прагне не лише нейтралізувати діяльність спільностей в небажаному для нього напрямку, а й (що не менш важливо) об'єднати всі спільності навколо себе для здійснення завдань, які відповідають його інтересам. Він досягає цього, шляхом всілякого підкреслення значимості тих спільностей, навколо яких об'єднуються всі класи даного суспільства. Дуже часто в історії з цією метою спираються на такі спільності, як раса, нація, держава тощо. Кількість цих спільностей, як правило, зводиться до мінімуму, а це створює сприятливу основу для розвитку схильності до некритичної навіюваності у членів суспільства.

У розвинутому суспільстві кожний член його являє собою точку перетину багатьох спільностей. При цьому жодна спільність, до якої належить особа, не відгороджує її від усіх інших. В своїй свідомості особистість

---

\* Це, звичайно, свідчить не про альтруїзм піддослідних (переживати за інших більше, ніж за себе), а про неухильне зростання атмосфери загального «УС».

наче здійснює перехід від однієї спільності до іншої, вибираючи ту, яка переважно визначатиме в даний момент її діяльність. А це виключає автоматичне зараження, некритичне сприйняття навіювання. Людина потребує переконання в тому, що пропоновані політикою критерії не суперечать її життєвим інтересам.

Але як бути тоді, коли політика правлячої групи класу не відповідає інтересам навіть її класу? Саме в таких ситуаціях угруповання, що стоїть при владі, заінтересоване в придушенні інтересу членів суспільства до інших спільностей, крім однієї, що забезпечує погляд на будь-який вид людської діяльності як функцію саме даної спільності. До того ж, висуваючи на перший план як життєво значиму не класову спільність, а якусь іншу, панівний клас, по суті, завжди створює передумови для поширення як провідних критеріїв в оцінці будь-якої діяльності поглядів, властивих панівній класовій спільності і закріплених в її політиці. Це досягається шляхом проголошення панівного класу та його лідерів найвищими авторитетами в межах тієї спільності (але не лише її), яка висувається на перше місце в даному суспільстві.

В принципі кожна досить велика спільність потребує тих чи інших органів, які б уособлювали її. Особа чи орган, які уособлюють собою дану спільність, виступає як вираз її авторитету. Авторитет характеризується насамперед тим, що йому підкоряються в межах даної спільності і не підкоряються поза її кордонами.

Становище авторитету в спільності двоїсте. З одного боку, він ніби відходить від спільності, виступаючи для неї як зразок для наслідування. А це можливе лише тоді, коли йому властиві риси, яких позбавлені всі інші члени спільності. З іншого боку, оскільки авторитет є втіленням даної спільності і прагнення наслідувати йому виходить з переконання у можливості набути ті якості, що відсутні у членів спільності, але властиві авторитету, останній в граничній ситуації наче зливається зі спільністю.

Шляхом стимулювання емоції страху лімітується прагнення до наслідування кого б не було поза даною спільністю, формується негативізм щодо інших спільностей. А запровадження системи авторитетів стимулює протилежний процес до внутрішнього уподібнення,

до контагіозності. Завдяки контагіозності виробляється усвідомлення даної спільності як свого, близького, як «ми», на відзнаку від чужих — «ви», «вони» тощо.

Важливим механізмом, який сприяє зростанню системи авторитетів, є навіювання. Тому сталість авторитету, що втілює дану класову опільність, багато в чому залежить від міри схильності до сприйняття навіювання, до наслідування у членів спільності. Навіювання і наслідування — це дві сторони, що характеризують явище психічної заразливості, на яке спирається авторитет. Прагнучи до консолідації спільності, до максимального злиття інтересів кожного представника суспільства з панівним класом в цілому, останній намагається активізувати важелі, що породжують схильність до зараження.

При наявності численних спільностей, що мають життєве значення для індивіду, він, як правило, досить неохоче, не відразу піддається навіюванню. Перешкодою до поширення зараження в цьому разі виступає той елемент негативізму, який обов'язково присутній у ставленні до своєї класової спільності (як, до речі, і до всіх інших спільностей, до яких особа належить). Індивід через спільності, до складу яких він належить, торкається (а частково і поділяє) поглядів інших спільностей, в тому числі і класових, адже сім'я, професійна спільність тощо найчастіше не однорідні за складом. Це й забезпечує долю негативізму навіть щодо оцінки тих дій, які становлять дійсну функцію спільності. Тим більше зростає негативізм, коли клас зазіхає на сфері, ставлення до яких зумовлене належністю індивіда передусім до некласових спільностей. В такій ситуації лімітування негативізму щодо панівної класової спільності можливе різними шляхами. Одним з них є переконавання. Впливаючи на розум, клас в особі своїх представників доводить збіг інтересів, які він захищає своєю політикою, з життєвими настановами членів суспільства і цим стимулює схильність особистості до сприйняття впливу даного класового середовища, уособленого в його авторитеті. Інший шлях — приглушення розуміння життєвої значимості всіх некласових спільностей. В граничній ситуації кількість спільностей, що сприймаються як життєво значимі, зводиться до однієї. Тоді й виявляється так зване авторитарне

мислення, яке стимулює не лише яскраво виражені контагіозність і негативізм, а й жорсткий розподіл сфер їх дії. Перше неподільно панує всередині спільності, друге — поза нею.

В умовах панування авторитарного мислення міра контагіозності щодо своєї спільності зростає до таких розмірів, що, по суті, веде до знищення свідомості власного «я», до повного злиття із спільністю. Це відкриває безмежний простір для некритичного сприйняття навіювання, проминаючи опосередковуючий ступінь переконання. Один факт, що вказівка санкціонується авторитетом даної спільності, є достатнім мотивом до діяльності, яка реалізує цю вказівку. Про механізм впливу писав М. А. Рейснер у книзі «Проблеми соціальної психології» (1925 р.): «Під впливом ми розуміємо зараз такий процес, який завдяки певному знакові, сигналу чи символу викликає в нашій підсвідомості уявлення, що не зустрічає або майже не зустрічає протидії з боку свідомості і, в силу цього, негайно і автоматично переходить в дію або фізіологічне явище. Уявлення про певні відчуття тут непомітно переходить безпосередньо у відчуття, думка про почування — в самі почування, а образ дії — в дію, яка відбувається або негайно, або навіть в призначений навіювачем термін» [104, 78].

Авторитарне мислення характеризується насамперед схильністю до наслідування як домінуючою психічною реакцією, що визначає зміст поведінки індивіду в межах соціальної спільності. Тому група, що прагне досягти консолідації суспільства, стимулюючи риси, властиві авторитарному мисленню, вводить в дію ті соціальні фактори, які лежать в основі психічної реакції наслідування. Наслідування, звичайно, виступає в різних формах. Наслідування самому собі породжує звичку, що виробляється на основі повторення власних вчинків. Чим більш стабільне економічне і політичне життя суспільства, тим більш значне місце в схемі поведінки класу має звичка. Наслідування минулого створює традицію. Переважання консервативних сторін, які закріплені в психічному окладі соціальної спільності, власне, й є передумовою успішного здійснення впливу на її членів через систему уособлюючих цю спільність авторитетів.



Авторитарне мислення виступає значним гальмом на шляху суспільного розвитку. Воно перетворює клас в консервативне утворення, яке не в змозі успішно пристосуватись до змін в умовах суспільного життя. Штучне нагнітання почуття «ми» шляхом роздування значення традицій, звичок як головних регуляторів усієї діяльності людини може з часом породити панічний страх перед новим, а це в свою чергу привести до нетерпимості. При цьому, оскільки усвідомлення значення всіх спільностей, крім однієї, на основі якої правляча група панівного класу прагне консолідувати суспільство, придушене, то спосіб мислення, притаманний панівній спільності, стає домінуючим за її межами — вся багатоманітність діяльності сприймається лише як функція однієї й тієї самої опільності. В такому випадку політика може стимулювати авторитаризм як переважаючий спосіб мислення і в сфері філософії, що значно ускладнює процес філософського пізнання, адже наука не може рухатися вперед, не заперечуючи сліпу віру, не піддаючи сумнівові навіть закріплене традицією. Але це докорінно суперечить усьому устроєві авторитарного мислення, по суті, виключається ним.

Коли йдеться про гальмуючу роль щодо філософського пізнання політичного режиму, який базується на авторитарному мисленні; необхідно враховувати і характер того етапу, який переживає в своєму розвитку філософія. В історії кожної науки можливо виділити принаймні два етапи, що відрізняються переважанням того або іншого рівня наукової творчості: дальший розвиток вже існуючих наукових положень шляхом розширення сфери їх пристосування, але без зміни суті фундаментальних положень науки; творчість вищого гатунку, що веде до зміни корінних наукових положень, фундаментальних теорій. Обидва види наукової творчості потребують неоднакових психічних передумов.

Для першого типу наукової творчості характерний так званий ковергентний тип мислення, тобто таке мислення, що схильне лише до підтвердження та деталізації вже визнаної вірною відповіді. Для цього типу творчості переважання авторитарних настроїв, схильність до традиційного мислення, вміння деталізувати проблему, що досліджується, аж ніяк не зазіхаючи на непохитність її в цілому, не є непереборною перешкодою. Другий же

тип творчості вимагає протилежного, дивергентного мислення, яке спрямовує свій пошук в різних напрямках, висуває силу гіпотез, не підпадає під вплив авторитетів, схильне все піддавати сумніву. Цей тип мислення докорінно суперечить авторитарному і співіснувати з ним не може.

Для науки важливе сполучення обох типів наукового мислення. Панування авторитаризму завжди негативно позначається на долі науки, але найбільш згубний його вплив в часи назрівання кризи та її розвитку. Сучасний американський дослідник Томас Кун в своїй книзі «Структура наукових революцій» в розвитку кожної науки виділяє два етапи: «нормальна наука» і «наукова криза». Кожна зріла наука, як справедливо зазначає він, має свої парадигми, свої канони; вона міцно дотримується основоположних концепцій, що визначають її предмет, її проблеми, методологію і методику дослідження, свій науковий інструментарій, правила і процедури.

Певний час наука уточнює свої положення, основні правила тощо. Це, власне, і характеризує «нормальну науку». Та саме завдяки нагромадженню наукових знань, удосконаленню методики дослідження кожна наука з часом зустрічається з фактами, що суперечать її парадигмам. Виникають так звані наукові аномалії. Спочатку вони просто ігноруються; згодом дослідники роблять спробу осмислити їх, щоб уникнути наявної суперечності. Після того як ці спроби не дають бажаних результатів, настає «криза науки», що веде до зміни парадигмів. Цей момент і знаменує собою революцію в науці.

Якщо в період «нормальної науки», в умовах панування авторитарного мислення, хоч і обмежений, але все ж можливий розвиток її, то в часи назрівання кризи наука не може знайти вихід з нього в межах панування авторитаризму. Ось чому в історії філософії неможливо назвати період, коли б значні революційні зрушення в межах цієї науки відбувались в умовах, що характеризуються переважанням в свідомості людей авторитарного мислення. Більш того, в концепціях великих революціонерів філософської думки значне місце посідає обґрунтування заперечення сліпого схиляння перед авторитетами.

В епоху тих революційних змін, що відбувались у філософії в XVII—XVIII ст., ця проблема дуже часто формулюється у вигляді принципу сумніву як методологічної передумови пізнання взагалі. Їй передують досить відчутні удари, що завдає по принципу сліпого схиляння перед авторитетами прогресивна думка Європи в XVI ст. Уже в 1516 р. Еразм Ротердамський видав «Новий завіт», додавши до нього власноручно виконаний переклад на латинську мову і коментарі. До «Нового завіту» він підходить не лише як представник релігійної спільності, з властивим їй авторитарним мисленням, що приймало на віру кожну літеру «богонатхненного» твору. Еразм Ротердамський дивиться на нього і очима науковця, дослідника, який не схильний вірити сліпо. Лютер кинув вченому страшене на той час звинувачення: «Людське значить для нього більше, ніж божественне». В умовах, коли релігійна спільність з властивим їй авторитарним мисленням вважалась життєво значимою, це дійсно було страшним звинуваченням. Але з точки зору спільності науки, яка вступала в період свого революційного розвитку, таке звинувачення перетворювалось у похвалу.

Якщо в діяльності Еразма Ротердамського протест проти сліпого схиляння перед авторитетами лунає опосередковано, втілюючись у результатах його діяльності, то трохи згодом він стає цілком усвідомленим принципом, що проголошується як необхідна передумова розвитку науки. «Ми вміємо сказати з поважним виглядом: «Так говорив Цицерон» або «Таке вчення Платона про моральність», чи «Ось дійсні слова Арістотеля». Ну, а ми то самі, що ми скажемо від свого імені? Які наші власні судження? Які наші вчинки? А то ж це міг сказати і папуга» [91, 177], — так ще в XVI ст. скептик Мішель Монтень обгрунтовує право людини на сумнів як вихідний принцип теорії пізнання.

Принцип сумніву посідає значне місце у філософських поглядах Джордано Бруно. Кожний, хто бажає філософствувати, згідно з поглядами Дж. Бруно, повинен почати з сумніву в усьому. Сумніву слід піддавати всі авторитети і все, в що люди вірять. Всім положенням, що спираються на авторитет, треба протиставити істину, яка пізнається в досвіді і освітлюється розумом.

«Раболіпні уми», «доктори зубрячки» — такими епі-

татами нагороджує Галілео Галілей схоластів, що були для нього втіленням авторитарного мислення. В Англії Френсіс Бекон проголошує як одну з передумов наукового пізнання звільнення розуму від «ідолів театру» — від сліпого схиляння перед авторитетом минулих філософських систем та їх творців. У Франції XVII—XVIII ст. принцип сумніву, який висунули свого часу Монтень та Шаррон, розвивають і закріплюють у своїй філософії Декарт, Гассенді та матеріалісти XVIII ст.

Палким поборником дослідження, вільного від сліпого схиляння перед авторитетами, в Росії виступає М. В. Ломоносов. Науки, пише він, оцінюючи середньовічну наукову думку, «сии наставляющие нас к благополучию предводительницы, а особливо философия, не меньше от слепого прилепления ко мнениям славного человека, нежели от тогдашних неспокойств претерпели» [89, 423].

Невтомний пошук незвіданого, вільний від сліпого наслідування авторитетів, є найважливішою передумовою успішного пізнання і для видатного українського філософа Сковороди: «Ищи [стучи], ступай в двери, мети хорошенько дом, — закликає він. — Рый в нем. Перебирай все. Вывѣдывай закаулки. Выщупывай всѣ потайники, испытывай, прислушивайся» [107, 108].

Отже, необхідність звільнення від сліпого поклоніння авторитету найбільш яскраво усвідомлюється мислителем в часи назрівання значних революційних змін в розвитку філософії. Переконавання в неможливості розв'язання наукових аномалій і успішного просування по шляху наукового пізнання без звільнення від некритичного авторитаризму в мисленні стає головною проблемою теорії пізнання. Причому критика сліпого схиляння перед авторитетами не має нічого спільного із запереченням авторитетів взагалі. Авторитаризм не тотожний визнанню авторитету. Абсолютне заперечення авторитету, яке теж зустрічається в історії філософської і суспільної думки, по суті, є однією з форм виявлення авторитарного мислення, що висуває як вищий і єдиний авторитет владоносця «Я». Останнє, до речі, досить близьке і до нігілізму як граничного випадку прояву негативізму. Заперечення бездумного схиляння перед авторитетами перетворюється у механічне відкидання авторитету взагалі.

Найчастіше об'єктивні передумови для поширення нігілізму створюються в момент значних революційних зрушень в суспільному житті. Адже саме в такі моменти демонструють свою неспроможність ті авторитети, перед якими ще вчора схилялось авторитарне мислення. Та розвінчати авторитет легше, ніж викоренити авторитаризм як спосіб мислення. І ось в ті моменти, коли авторитети, на яких виховувалось авторитарне мислення, повалено з п'єдесталу, але сам спосіб мислення ще лишається панівним у певної частини членів суспільства, виникає ситуація, сприятлива або для заміни одних авторитетів іншими, або, через брак останніх, навіть для поширення нігілістичних настроїв. Це яскраво засвідчує історія антагоністичного суспільства.

Нігіліст, що досить часто прикривається «ультрареволюційною» фразеологією, по суті, демонструє свою чужість духу, який проймає життя суспільства в епоху революційних зламів. Незважаючи на його суб'єктивне бажання, він лишається носієм способу мислення того суспільства, проти якого спрямовується певна соціальна революція.

*«Істинне те, що корисне» чи «Корисне те, що істинне»?* Значною перешкодою на шляху розвитку філософського пізнання в умовах панування авторитарного політичного режиму є й властивий йому погляд на філософію як функцію класової політичної спільності.

Тою мірою, якою філософське пізнання дійсності розглядається як функція класу, на оцінку результатів цього пізнання поширюються критерії; прийняті в межах класової спільності. «Істинно те, що корисне панівному класу» — одна з типових для авторитарного мислення формул. Але втілення її в життя аж ніяк не дає можливості відібрати з наявних філософських систем ту, що найбільше відповідає об'єктивній дійсності. Адже далеко не завжди те, що корисне класу, і є істинним. Навіть в тому випадку, коли вибір найбільш істинної філософської системи здійснено правильно, то особливості, органічно притаманні авторитарному мисленню, неминуче перетворюють обрану філософську систему в єдино можливу на всі часи. Однозначне прив'язування висновків, що випливають з цієї системи, до політичної лінії, яка провадиться даним класом, зумовлює розгляд будь-якої критики як політично ворожого акту

і тягне за собою відповідні санкції. Отже, обрана філософська система потрапляє в умови, непридатні для її нормального розвитку. Політика штучно обриває всі зв'язки цієї філософської системи з іншими, чим знімає можливість боротьби між філософськими таборами, що є основною рушійною силою розвитку філософського мислення. Адже боротьба між партіями у філософії є діалектичним процесом, в результаті якого сили, що протиборствують, не лише взаємно відштовхуються, а й взаємопроникають, взаємозбагачуються. Без такої боротьби неможливий і розвиток філософської системи, вона неминуче догматизується, відстає від загального рівня розвитку філософської думки. Неістинність цієї системи може нашкодити й тому, хто користується нею при розробці політичної програми.

Проте в історії далеко не завжди панівний клас уникає відзначених крайнощів, загалом небажаних і для нього самого. Авторитарне мислення і відповідний йому політичний устрій, які створюють ґрунт для порушення нормального співвідношення філософії і політики, не ставлять перед собою завдання придушення філософії як такої. Це лише один з наслідків їх дії, часто непередбачений політикою. Рушієм же, що приводить до створення авторитарної держави, є прагнення, загалом властиве всім класам, до консолідації всього суспільства на основі своїх інтересів. Якщо клас, його інтереси збігаються з лінією суспільного прогресу, якщо здійснення класових потреб приведе до дальшого розширення сфери свободи людини, то консолідація суспільних сил навколо цього класу здійснюється на основі спільності їх інтересів. Але якщо між інтересами класу чи тих груп, що здійснюють від його імені політику, і потребами інших соціальних спільностей і суспільства в цілому існують суперечності, консолідація можлива лише шляхом «уніфікації» спільностей. Це ж веде до тих змін в свідомості членів суспільства, які викликають появу авторитарного мислення.

Клас прогресивний не потребує штучного придушення численних спільностей, з яких складається суспільство. Навпаки, розквіт суспільства в цілому є передумовою і розквіту панівного в ньому прогресивного класу. Тому прогресивний клас, формуючи своє ставлення до філософії і науки взагалі, не лише не прагне придуши-

ти її, а, навпаки, свідомо створює найприятливіші умови для її необмеженого розвитку.

В листі до Є. С. Варги у зв'язку із завданнями Інформаційного інституту з питань міжнародного робітничого руху В. І. Ленін писав: «Нам потрібна *повна і правдива* інформація. А правда не повинна залежати від того, кому вона повинна служити» [46, 446]. В цих словах політичного вождя робітничого класу, який прийшов до влади в результаті соціалістичної революції, зосереджено найглибше розуміння того співвідношення між політикою і теоретичним знанням, яке веде до оптимальних результатів як у політиці, так і в науковому, зокрема у філософському, пізнанні.

Для успішного проведення політики прогресивному устрою необхідна найповніша і максимально правдива інформація, але це неможливо без створення умов, за яких «правда не повинна залежати від того, кому вона повинна служити». Філософія як наука може принести максимальну користь прогресивній політиці, коли свої висновки вона співвідносить з об'єктивною дійсністю, а не з бажанням політиків, які користуються її результатами. Виходячи з цього, В. І. Ленін накреслює той тип промадянина, до виховання якого повинна прагнути партія робітничого класу. Нам потрібні люди, писав він, «за яких можна ручитися, що вони ні слова не візьмуть на віру, ні слова не скажуть проти совісті», які не побояться «признатися ні в якій трудності» і не злякаються «ніякої боротьби для досягнення серйозно поставленої собі мети» [43, 431].

Очевидно, що ті риси характеру, на необхідність формування яких В. І. Ленін звертає увагу партії, полярно протилежні авторитарному типу мислення. «Корисно те, що істинне» — ось принцип, який відбиває ленінський дух політики щодо науки. Але істину неможливо встановити, спираючись на критерії, що цілком придатні у міжкласових взаєминах. Тому створення максимально сприятливих умов для функціонування спільності філософів є єдино розумною політикою з точки зору інтересів панівного класу. В проведенні такої політики в життя і полягає смисл ленінського курсу нашої партії щодо науки.

Проте у взаємовідносинах між політикою і філософією історія знає чимало прикладів і протилежного

характеру. Та це й зрозуміло. В антагоністичному суспільстві в принципі немає панівного класу, інтереси якого цілком і надовго збігалися б з інтересами всього суспільства. Тому, прагнучи до консолідації суспільства, він завжди змушений вдаватись до тих механізмів примусової уніфікації, які в граничному випадку приводять до панування авторитарного режиму. Власне, ці механізми значною мірою і визначали взаємини між філософією і політикою протягом попередньої двохтисячолітньої історії аж до останнього часу. Та й сьогодні їх дія в антагоністичному суспільстві великою мірою визначає характер відносин філософії з політикою.

«Я хотів би, щоб вони (американські студенти. — В. Г.) продемонстрували таку ж фанатичну відданість політичному ладу Сполучених Штатів, яку виявляли молоді нацисти до свого режиму в часи війни» [цит. за: 49, 253]. Ці слова взято з виступу колишнього президента США Джонсона перед студентами. Тут, зрозуміло, вже не йдеться про виховання громадян, що «ні слова не візьмуть на віру». Навпаки, віра, піднесена до фанатизму, є тим ідеалом поведінки, який прагнуть виховати панівні верстви у всіх членів суспільства. Загалом, такий варіант на перший погляд досить зручний політику. Він звільняє його від необхідності вдаватися до переконання. Зовні суспільство має вигляд монолітної, єдиної маси. Маса беззаперечно підкоряється впливу авторитетів, що уособлюють (дійсно чи уявно) інтереси панівного класу. Ця видимість іноді штовхає на хиткий шлях авторитаризму навіть політичних керівників, що прагнуть виступати від імені революційних, прогресивних класів. Але така монолітність і згуртованість уявна. Вона веде до консервації закріплення спільності, що позбавляє її можливості успішно взаємодіяти з середовищем, яке постійно змінюється і, кінець кінцем, неминуче веде до загибелі спільності. Та ці наслідки усвідомлюються лише заднім числом. А сьогодні політик, прагнучи до консолідації суспільства і не досягаючи швидкого успіху на шляху переконання, опиняється перед вибором — або продовжувати копітку і тривалу роботу переконання, або змінити політику, узгодивши її з інтересами народу, чи, зрештою, придушити негативізм шляхом встановлення авторитарного режиму.



Але політику неможливо змінювати безмежно. Не виключено, що політика, яка відбивала б об'єктивні потреби суспільства, привела б до знищення панівного класу взагалі. В такій ситуації політики, що захищають інтереси панівного класу, змушені стати на шлях встановлення авторитарного режиму, інакше приречуть себе на самознищення. Щоправда, в цьому разі примусова уніфікація нагадує введення в організм смертельно хворого сильнодіючого наркотика, який приносить тимчасове полегшення, але не ліквідує хвороби, як такої, і неминучого результату, до якого вона приведе. Чому ж тоді режим авторитарної влади, зокрема придушення політикою філософії як специфічної спільності, виявляється в ситуації, в якій панівному класу не загрожує загибель? З іншого боку, не завжди панівний клас, що вже перетворюється в гальмо на шляху суспільного розвитку, придушує вільний розвиток філософського пізнання.

Мабуть, пояснюючи це, неможливо обмежуватись спільністю класу. Треба виходити з урахування характеру тих конкретних груп і підгруп, що здійснюють політику від імені класу. Міра «розумності», якщо можна так сказати, політики класу щодо філософії залежить від ступеня усвідомлення правлячою групою класових потреб в цьому виді людського пізнання. Така міра «розумності» і є запорукою адекватного відбиття потреб класу в розвитку філософії. І навпаки, чим менше здійснюється зв'язок між групою, яка спрямовує політичне життя класу, і спільністю філософів, вчених, тим більша ймовірність придушення саме цієї спільності як самостійного утворення і тим самим більша ймовірність переносу функцій, що специфічно здійснюються нею, до числа властивих класу, з усіма висновками, які випливають з цього.

Отже, ідеальним варіантом, який забезпечує нормальне взаємовідношення філософії з політикою, є той, при якому група, інтереси якої втілюються в політиці класу, водночас щільно пов'язана або належить до спільності філософів. Тому-то в утопіях, яких так багато створювали філософи протягом історії, союз філософії і політики завжди розглядається як найбільш оптимальний варіант, що приносить взаємну користь і політикам і філософам. «Поки в містах, — писав Пла-

тон, — не будуть або філософи царювати, або нинішні царі і володарі — щиро й задовільно філософствувати, поки державна сила і філософія не збігаються в одне... до тих пір ані місто, ані навіть, вважаю, людський род не чекай кінця злу» [98, 284]. При цьому політики, згідно з Платоном, повинні бути не уявними, а дійсними філософами. До числа останніх він зараховує тих, «що люблять споглядати істину» [98, 287].

Ця думка, висловлена на світанку філософії, продовжувала хвилювати уми мислителів протягом всієї її історії, уточнюючись і конкретизуючись. «Не можна чекати, — писав Кант, звертаючись до цієї ж проблеми в своєму трактаті «До вічного миру», — щоб королі філософствували або філософи зробились королями. Та це й не варт чекати й бажати, оскільки обладнання владою неминуче перекручує вільне судження розуму. Але королі чи самовладні (ті, що самоврядуються за законами рівності) народи повинні не допустити, щоб зник або замовчав клас філософів, і дати їм можливість виступати прилюдно. Це необхідно і тим і другим для внесення ясності в їх діяльність» [77, 173 — 174]. Заперечуючи застосування політичних санкцій до науки, філософів, Кант в «Критиці чистого розуму» закликає політиків: «Дайте цим людям (маються на увазі представники творчої науки. — В. Г.) робити свою справу; якщо вони виявлять таланти, якщо вони створять глибокі й наукові дослідження, одним словом, якщо тільки вони говоритимуть розумне, то розум від цього завжди виграє. Якщо ж ви хапаєтесь за інші засоби, крім засобів невимушеного розуму, якщо ви кричите про державну зраду, якщо ви скликаєте, наче для гасіння пожежі, простих людей, які нічого не розуміють в таких тонких питаннях, — то ви ставите себе в смішне становище... Було б же безглуздо чекати від розуму пояснень і водночас заздальгідь наказувати йому, на який бік він необхідно повинен стати. До' того ж розум вже самочинно до такого ступеня приборкується і утримується в межах самим розумом, що вам нема потреби закликати сторожу, щоб протиставити суспільну силу тій стороні, перевага якої здається вам небезпечною» [78, 622—623].

Прямою антитезою принципу: «Кориюно те, що істинне» є: «Істинно те, що корисне». Досить яскраве вті-

лення воно знайшло в історії фашистської Німеччини\*.

Однією з підойм, спираючись на яку панівний клас прагне проникнути в усі наявні спільності і таким чином підкорити їх собі, є бюрократизація суспільного життя.

Типовою рисою психології бюрократа є створення суворої ієрархічної системи, кожна сходинка якої має певне, чітко окреслене коло функцій. Причому творче мислення в цій системі вважається привілеєм лише тих, хто стоїть на верхній сходинці. Прояв думки у тих, хто стоїть на нижчих сходинках, сприймається як замах проти системи в цілому. Ієрархія бюрократії, говорив у свій час Маркс, «є ієрархія знання». «Авторитет, — писав він, — є через це принцип її знання, і обоження авторитету є її напрям думок» [3, 255]. Це властиво бюрократу, як такому. Але особливістю фашистської Німеччини було, зокрема, те, що бюрократичний спосіб мислення проголошувався однією з підвалин державної політики. Психологія бюрократії стає панівним способом мислення суспільства в цілому. Величезна система політичних заходів гітлерівської Німеччини спрямовувалась на виховання бездумних роботів, здатних лише сліпо виконувати волю фюрера, який стояв на верхній сходинці ієрархічної бюрократичної градації.

Одним з центральних принципів, що насаджувався в усіх сферах суспільного життя, був так званий «фюрерпринцип». Згідно з ним, «влада повинна перебувати в руках «фюрера», від якого його помічники одержували повноваження в ієрархічному порядку, причому кожний з них повинен був беззастережно підкорятись своєму безпосередньому начальнику, але повинен був мати необмежену юрисдикцію в межах своєї компетенції; влада «фюрерів» була необмеженою і поширювалась на всі сторони суспільного і особистого життя» [95, 36]. Цей принцип панував в нацистській партії. Кожний, хто вступав до її лав, присягав: «Я клянусь в непорушній вірності Адольфу Гітлеру; я присягаюсь

---

\* У зв'язку з розглядом питань, що висвітлюються в книзі, ми не раз ще звертатимемось саме до цієї трагічної сторінки історії людства. Адже у фашистській Німеччині багато рис, властивих антагоністичному суспільству, набули такого гіпертрофованого вигляду, що дають можливість стежити за перебігом певних процесів у найбільш «чистому» вигляді.

беззастережно підкоряйтесь йому і тим керівникам, яких він обере для мене» [95, 105].

Принцип беззастережного підкорення фюреру закріплювався авторитетом висловлювань політичних керівників країни. В «Майн кампф», книзі, кожне слово якої проголошувалось найвищим одкровенням, можна було прочитати такі розумування: «Те світоспоглядання, яке відкидає демократичний принцип маси і ставить своїм завданням віддати владу над усім світом в руки кращої з націй... логічно повинно застосовувати той самий аристократичний принцип всередині самого даного народу... Вся організація суспільства повинна являти собою втілене прагнення поставити особу над масою, тобто підкорити масу особі» [цит. за: 60, XIII]. «Німецький народ повинен бути вихований в абсолютному, тупому сприйнятті віри» [цит. за: 115, 126]; — прорікає Геббельс. В травні 1943 р. Лей проголошував як найважливіший догмат німецького народу: «Людина повинна визнавати авторитети. Це джерело вождизму і спільності... Отже, фюрер, що втілює авторитет нашої спільності, для нас недоторканий... Якщо фюрер наказує, ми підкоряємось. Ні в кого не повинно бути внутрішніх застережень» [цит. за: 62, 196].

Насадження авторитету політичного вождя як авторитету всіх спільностей створює сприятливу атмосферу для поширення негативізму на всі інші авторитети і спільності і, передусім, на спільність вчених. Наука, по суті, не заперечується, як така, заперечується лише право спільності вчених визначати її долю. Наука перетворюється в одну з функцій тієї спільності, що підноситься політикою до рангу єдиної життєво значимої. Але оскільки в межах цієї спільності знання, істина неминуче підкоряються вірі, користі, то знання, природно, проголошуються такими, що мають другорядне значення і в науці. Фашистський журнал «Політише віссеншафт» в № 3 за 1934 р. писав: «Ми йдемо до науки вільні від тягаря знань і наукової освіти, студент повинен приходити у вищу школу з вимогою, щоб наука була такою ж солдатською, як його власна виправка, а професор мав якості вождя і солдатську виправку» [95, 249].

В усіх сферах творчого життя насаджувалась культ дилетанта. Характерними щодо цього були визнання самих представників творчої Німеччини. «Премії ди-

летантам, виключно *одним* дилетантам, захоочення епігонів, гучні слова на честь бездарностей, якими приховується безсилля... ось в чому їх сила» [цит. за: 61, 164], — ці слова належать поетові Готфрїду Марану, який певний час навіть симпатизував нацистським ідеям.

Аналогічна безвідрадна картина спостерігалась і в сфері філософського життя країни. Насамперед взагалі спадає інтерес до філософії як науки. Ще на світанку фашизації країни, в 1929 р., журнал «Ді герен» з жалем констатував, що «кількість тих, хто цікавиться розумною книгою з філософії, науки, мистецтва, дуже мала і господарчо не має значення» [цит. за: 68, 2]. Коли ж жваве філософське життя країни на початок 30-х років поступово, приходить до застою, а незабаром, по суті, завмирає. «Філософія в небезпеці, — констатував ще наприкінці 20-х років Емануїл Ласкер у книзі з багатозначною назвою «Культура в небезпеці», — мають місце симптоми, що філософія, цей могутній рух свого часу, загрожує перейти в застій». «Двадцять, тридцять років тому, — веде він далі, — марбурзька школа — це було чарівне слово. Багато молодих, талановитих філософів поспішали до Марбурга, щоб в святині щиро філософським духом проїнятої науки здобути священної достоїнності». А тепер? «Коген, великий вождь, мертвий. Наторп взяв в свої руки керівництво, але зрікся. І він теж мертвий. Можливо є якийсь новий вождь? Здається, ні. Логізм привів до кінця цей рух, який був такий прекрасний, але лишився всього тільки епізодом» [цит. за: 68, 9]. Наприкінці 20-х років ще лунають нотки жалю, але згодом і їх заглушив бій барабанів, в такт якому марширували живі роботи, абсолютно вільні від потреби в будь-якій філософії. В їх руках філософія перетворювалась у служницю поточної політики.

Вищим покликанням того, що у фашистській Німеччині звалось філософією, вважалась не істина, вона просто нікого не цікавила, а користь панівної верхівки, а це, по суті, ліквідувало її як науку.

Ще Маркс, аналізуючи дещо аналогічну ситуацію, писав: «...Людину, яка намагається *пристосувати* науку до такої точки зору, взятої не з самої науки (як би остання не помилялась), а *іззовні*, до такої точки зору, яка продиктована *чужими* науці, *зовнішніми* для неї інтере-

сами, — таку людину я називаю «низькою» [13, 113]. Про становище буржуазної політичної економії К. Маркс писав: «Віднині мова йшла вже не про те, правильна чи неправильна та або інша теорема, а про те, корисна вона для капіталу чи шкідлива, зручна чи незручна, узгоджується з поліцейськими міркуваннями чи ні» [11, 19].

Чи не найповніше сказане Марксом стосується становища філософії у фашистській Німеччині, яка протистувалась низькими людьми, що перетворили її в слухняну служницю політики. Ціммерман, Розенберг, Шварц, Ротакер, Боймлер, які представляли філософську думку Німеччини того часу, по суті, обмежувались переспівом Ніцше, Шпенглера, Джентіле і фальсифікацією історії німецької філософії на догоду політиці фашизму. Карл Ціммерман у книзі «Духовні основи націонал-соціалізму», перекинувши об'єктивну істину, проголошував Фіхте «першим свідомим націонал-соціалістом». Не меншій фальсифікації піддавалась спадщина Канта і Гегеля [51].

Але вплив політики на філософське пізнання не обмежується лише формуючою роллю в створенні психологічної настроєності, яка стимулює або виключає розвиток філософії. Від політичного життя суспільства багато в чому залежить зміст філософських систем, що створюються і розвиваються в його межах. В даному випадку панівний клас визначає значною мірою як характер розв'язання, так і постановку питань в межах існуючих філософських систем. Та передумови проникнення політичного у філософське утворюються в життєвому середовищі філософії. Саме це питання і розглядатиметься в наступному підрозділі.

## 2. Зміст філософії та її соціальне середовище в антагоністичному суспільстві

*Актуальна сфера теоретичного базису філософії.*  
В міру розвитку пізнання відбувається прогресивне нагромадження того обсягу знань, оволодіння яким є передумовою успішної наукової філософської творчості. Характер розв'язання деяких проблем багато в чому залежить від реального змісту того ідейного матеріалу, який використовується мислителем як вихідний. Мислитель починає формуватись в межах наявної філософської

традиції, що незгладимо позначається і на результатах його творчості. В. Ф. Асмус, розглядаючи в «Історії античної філософії» діалектику буття і небуття у вченні Платона, показуючи спадковий зв'язок між нею і цією проблемою на більш високому рівні — у Гегеля, робить зауваження, яке безпосередньо стосується проблеми, що нас цікавить: «Гегелівська діалектика, звичайно, виникла б і в тому випадкові, коли б не існувало Платона, але саме в тому вигляді, в якому ми її знаємо, вона ніколи не склалася б, якби їй не передувала платонівська філософія і платонівська діалектика» [50, 139].

Загальновідоме висловлювання Ф. Енгельса про те, що з кожним новим відкриттям, яке становить епоху в природознавстві, матеріалізм змінює свою форму. Але ж для того, щоб врахувати і усвідомити новітні досягнення в галузі природознавства, треба насамперед знати їх.

Реальний зміст філософської системи залежить не від усього обсягу ідейного матеріалу, який є у розпорядженні людства на даному історичному етапі, — це лише потенціальний базис для створення теорії. Форма і зміст теорії залежить від тієї частини загального обсягу ідейного матеріалу, який дійсно доступний мислителю. Її можна визначити як актуальну сферу теоретичного базису філософії. Якщо політика правлячого класу загалом безсила щодо наявного потенціального теоретичного базису в цілому, то вона досить вдало регулює зміст актуальної сфери, через неї впливаючи на форму і склад філософських теорій.

Однією з підойм, яку використовує політика для регулювання змісту актуальної сфери теоретичного базису, є механізм ненавіюваності. (Звичайно, ненавіюваність стосовно чогось органічно поєднана із схильністю до навіюваності стосовно іншого). Ненавіюваність ґрунтується або на незнанні, або на недовірі як результаті негативізму, спрямованому проти даного теоретичного знання.

Незнання залежить головним чином від індивіда (адже він, як правило, не володіє навіть всією інформацією, що доступна і вільно поширюється в межах суспільства, до якого він належить). Але багато в чому воно визначається тими перепонами, які створює політика на шляху потоку інформації, що може сприйматись філософом.

Політика насамперед користується наявною багато-

мовністю, яка створює значні ускладнення на шляху спілкування між людьми. Мова — це нижчий поверх спілкування, без якого взаємини між людьми взагалі неможливі. Вона і є одним з регуляторів потоку інформації. Тепер у світі існує щось близько 2000 мов, і, звичайно, знання всіх їх практично неможливе для жодної людини. Щоправда, з цієї кількості можна виділити певну групу мов, яка порівняно мало несе інформації, потрібної для створення теоретичного базису філософії. Це вже само по собі досить сильне обмеження, оскільки кожна мова в принципі є засобом передачі і тієї інформації, що може увійти до складу теоретичного ґрунту філософії. Проте і така поправка мало що дає, оскільки кількість мов, які несуть досить цінну і потрібну для філософії інформацію, дуже значна. Але навіть якщо кількість мов звести до мінімуму, яким може опанувати одна людина, то це аж ніяк не означатиме, що ними опанують всі вчені, не говорячи вже про всіх членів суспільства. До того ж велику роль відіграє система навчання іноземним мовам в тій або іншій державі, характер міжнародних контактів тощо. Усе це ставить вченого у велику залежність від справи перекладу, яка регулюється державою. В зв'язку з цим наведемо таблицю, складену новозеландським вченим Дж. Фокенканом, яка характеризує сучасний стан (в процентному відношенні) знання іноземних мов науковцями різних країн.

Країна	Мова			
	Англійська	Російська	Німецька	Французька
СРСР	55,5	100 *	66,7	44,5
США	100	0,1	10	5
Англія	100	1,2	20	20
Франція	8,2	—	4,1	100
КНР	10	10	10	5
Японія	91,7	—	25	8,3

\* За 100% тут береться знання загальнодержавної мови.

[117]

Як видно з таблиці, Радянський Союз значно випередив інші країни в цьому відношенні. Разом з тим наведені цифри свідчать також і про те, що мовні бар'єри ще становлять досить значну перепону на шляху до одержання інформації навіть у нашій країні.



За даними ЮНЕСКО, світова друкована наукова інформація в 1957 р. розподілялась за мовами так: англійська — 60%, російська — 11%, німецька — 11%, французька — 9%, японська — 3%, іспанська — 2%, всі інші — 4% [71, 155]. Зіставлення цих даних з тими, які містить таблиця, дає можливість визначити в процентному відношенні обсяг інформації, що може реально засвоюватись з точки зору мовної доступності. Результати будуть такі: Англія — 63,142%; США — 61,561%; Японія — 58,517%; СРСР — 55,642%; Франція — 14,371%; КНР — 8,65%.

Але навіть знання мови ще не означає реальної можливості одержати достатню інформацію, яка викладається цією мовою. Адже для цього треба мати доступ до літератури, що містить потрібну інформацію, а ввіз її в межі країни або виїзд для ознайомлення з нею знов-таки залежить від держави. Цей перелік можна було б продовжувати, та нам здається особливо важливим інший фактор, на якому базується ненавіюваність, — недовіра.

Вплив політики в даному випадку дуже часто виявляється у ставленні до філософської системи, школи, кола проблем, напрямку і табору, до якого належить система, через оцінку автора її як представника певної класової спільності. Специфічно політичний критерій оцінки особи, цілком придатний при характеристиці її політичної діяльності, має тенденцію до поширення на інші види людської діяльності, в тому числі на галузь філософського пізнання. В цьому випадку критерії, що приймаються даною політикою, стають провідними у визначенні ставлення до тієї чи іншої філософської системи.

Критика окремих філософських положень системи, автор якої є авторитетом у політиці, розцінюється як класово ворожа діяльність. Негативне ж ставлення до результатів філософської творчості вчених, які поділяють в політиці погляди чужого класу, виробляються апріорно, на основі лише оцінки їх політичного обличчя. При цьому заперечення наукової цінності результатів певної філософської системи поширюється на школу, яка виходить з неї, а іноді й на ті течії і напрямки в філософії в цілому, до яких примикає автор даної системи. Останнє веде до вилучення з позитивного розгляду іноді

певного кола проблем взагалі і спадщини прихильників цілого табору у філософії.

Обмеженість такого підходу, передусім, полягає в тому, що він ігнорує специфіку системи, школи, напрямку і течії у філософії. Зрештою, він впливає з прямолінійного, жорсткого прив'язування політики до філософії, ігнорує ті ланки, які опосередковують цей зв'язок. Це ж позбавляє можливості всебічного врахування досягнень філософської думки на даному етапі її розвитку, гальмуючи дальшу позитивну розробку теорії.

Перші дні свого панування німецький фашизм відзначив спаленням на багаттях 20 тисяч томів, серед яких були праці К. Маркса, Ф. Енгельса, Г. Гейне, Г. Манна та ін. Цим давався сигнал до «очищення» Німеччини від ідей «марксизму і класової боротьби», як про це заявляв Геббельс. Похід проти К. Маркса і його вчення вівся і шляхом безсоромної фальсифікації його поглядів. Багато газет в цей час публікують підроблені цитати «з Маркса», пишуть, нібито Маркс твердив, що «праця є покарання, а в неробстві закладене дійсне щастя», що лише в «новій Німеччині», де звільнились від марксистської ідеології, вдалось досягти любові до праці і загальної «народної солідарності» [115, 103 — 104].

Так створювалися психологічні передумови для ігнорування марксистської філософії в цілому. Адже не випадково в 1936 р. в Женеві президент Італійського філософського товариства проголосив, що марксистська діалектика не заслуговує більше навіть на обговорення [59, 448]. Тут важливо відзначити, що політика панівного класу не обмежується лише його кордонами. Панівний клас у своєму прагненні досягти підтримки всього населення країни враховує психологію всіх соціальних груп суспільства, формуючи і спрямовуючи їх в потрібному для нього напрямку. В таких, наприклад, історично сформованих у трудящих соціальних почуттях, як гуманізм, патріотизм, колективізм, закладена, крім іншого, і можливість відходу від класових позицій пролетаріату. Надзвичайно одностороннє роздування їх реакційною буржуазною пропагандою може культивувати у частини трудящих примиренське ставлення до класового ворога, почуття непротивлення злу, націоналізм, соціал-шовінізм тощо. Як відомо, пафос ленінської праці «Що робити?» спрямований на обґрунтування зав-

дання внесення комуністичної свідомості в середовище пролетаріату. При цьому Ленін виходив з урахування того, що в умовах панування буржуазного ладу пролетаріат самостійно неспроможний виробити комуністичну свідомість.

Політика панівного класу не лише деформує психологію інших шарів суспільства, а й, враховуючи характер почуттів, що характеризують психологію цих верств, виробляє певне ставлення до тих чи інших осіб, до результатів їх творчості. В разі потреби ідеологи панівного класу вдаються до безсоромної фальсифікації. Щойно наводились деякі приклади з діяльності німецької фашистської пропаганди, яка, перекручуючи суть поглядів К. Маркса, прагнула виробити негативне ставлення до його вчення у широких верств трудящих. Аналогічно конструювалась і система позитивних авторитетів. Ідеологи німецького фашизму, керівники політичного життя країни зображувались як поборники інтересів народу. А на цій основі вироблялось і позитивне ставлення до їх ідей, що створювало сприятливу атмосферу для проникнення цих ідей в свідомість трудящих. Так, скажімо, 1 травня 1941 р., напередодні війни проти першої в світі країни соціалізму, газета так званого трудового фронту «Дер ангріф» вийшла з червоним аншлагом на всю полосу: «Доктор Лей: пролетарі всіх країн, єднайтеся!» [115]. Лозунг, що став символом пролетарського інтернаціоналізму, без найменшого вагання фальсифікувався і привласнювався верховодами фашизму.

Для формування психологічної настроєності щодо тієї чи іншої філософської системи через ставлення до автора її велику роль відіграє врахування того фактора, який висувається політикою як визначальний щодо оцінки діяльності особи. Досить часто політика націоналістично, шовіністично настроєної буржуазії як такий фактор висуває принцип національної приналежності. Сам по собі цей принцип, якщо користуватись ним як єдиним і абсолютним критерієм, по суті, суперечить політиці будь-якого класу. Адже він не дає можливості визначити свою поведінку в міжкласових сутичках, оскільки ігнорує принцип класового розшарування суспільства взагалі. Національні особливості неминуче повинні враховуватись політикою, але лише як дещо

підпорядковане класовому критерію. Та не можна ігнорувати того реального факту, що політика часто все ж таки висуває на перший план саме цей принцип. Об'єктивні передумови для цього створюються тоді, коли всі класи даної нації об'єднуються навколо правлячого класу в ім'я здійснення значних національних завдань або коли панівний клас прагне представити свою політику як загальнонаціональну і на цьому ґрунті об'єднати всі національні групи суспільства.

Цей принцип, вкрай недостатній в політиці, ще менш прийнятний як провідний при оцінці тієї чи іншої філософської системи. І знав чи не найяскравіше підтвердження дають факти з історії фашистської Німеччини. Расизм, що проголошувався провідним принципом політики, виховував презирство до духовної культури інших народів, що надзвичайно звужувало і актуальну сферу теоретичного базису філософії. За основу ставлення до тих чи інших надбань брався принцип лише національної приналежності автора духовних цінностей, що саме по собі вкрай недостатнє навіть при з'ясуванні обсягу духовної культури нації. Не лише філософія К. Маркса, а навіть погляди одного з керівників ідеалістичної марбурзької школи Когена проголошувались антинімецькими тому, що автори цих теорій були євреї.

За часів фашизму сучасна фізика офіційно називалась «єврейська фізика», а автора її Альберта Ейнштейна заочно було засуджено до смертної кари. Німцю Гейгенбергу погрожували знищенням лише за те, що він солідаризувався з висновками Ейнштейна. В таємній доповідній записці Розенбергу в квітні 1944 р. «Про становище у фізиці» фашистський чиновник так охарактеризував результати проведення цього принципу в життя: «Зв'язок (фізики. — В. Г.) з ім'ям Ейнштейна був достатнім приводом для того, щоб багато діячів природничих наук (спочатку нефізики) відхилили всю сучасну фізику. Нападки прийняли грубі форми» [цит. за: 62, 197].

Природно, за таких умов надзвичайно скорочувалась не лише сфера філософських вчень, результати яких повинен враховувати вчений. Йому закривався шлях до ознайомлення і з багатьма досягненнями в позафілософських галузях наукового знання. А це відчутно позначалось на рівні результатів і спрямування філософського пізнання.

Перетворення принципу національної приналежності в провідний при оцінці філософської системи — далеко не поодиноким явищем в історії. Бертран Рассел в книзі «Історія західної філософії», розглядаючи філософське життя під час Реформації та Контрреформації (епоха Лютера, Кальвіна, Лойоли), робить досить цікаве спостереження, що проливає світло на деякі риси, характерні для цієї ідейної течії. Він вважає, що специфічний зміст філософських теорій, типових для даної течії, великою мірою зумовлювався абсолютним розривом із спадщиною видатних мислителів епохи італійського Відродження. А це в свою чергу впливало із ставлення, яке формувалося у народів Північної Європи до Італії. «Ставлення суспільної думки північних народів до Італії епохи Відродження, — пише Рассел, — ілюструється англійською приповідкою того часу: «Італізований англієць — втілений диявол». Згадаймо, скільки негідників у Шекспіра було італійцями. Яго становить чи не найвидатніший приклад, та ще більш показовий приклад — це Якімо в «Цимбеліні», який збиває з пуття доброзичливого британця, що мандрує по Італії, а сам приїздить до Англії, щоб здійснити свої підступні заміри щодо його близьких, які нічого не підозрівають. Моральне обурення італійцями було щільно пов'язане з Реформацією, та, на жаль, в Реформацію входило також заперечення всього того, що зробила Італія для цивілізації в інтелектуальному відношенні» [103, 542].

Досить часто тією нефілософською спільністю, на основі якої відбувалась консолідація суспільства і яка формувала ставлення до філософських систем, виступала в історії релігійна спільність єдиновірців.

Особливо поширеним було це явище в середні віки. Наприкінці XVI — на початку XVII ст. на Україні політичне життя характеризується насамперед піднесенням національно-визвольної боротьби. Як і всі значні соціальні рухи цієї епохи, він виступає (особливо на першому своєму етапі) у формі боротьби за релігійну незалежність вітчизни під прапором критики католицизму і унії, боротьби з Ватиканом. Це, зокрема, пояснює негативні позиції, які посідали українські філософи цього часу щодо спадщини таких античних мислителів, як Платон, Арістотель. Адже системи цих мислителів лежали в основі філософії схоластів, філософії,

що була офіційною теорією католицької церкви. А це само по собі вже зумовлювало негативне ставлення до них з боку українських письменників-полемістів. Та до того ж сам факт використання католицькою церквою вчень, авторами яких були язичники, давав додатковий козир у дискусії з католицизмом. «Въмъсто зас евангельское проповѣди, — писав Іван Вишенський, — апостольское науки, и святых закона, и ограничена цноты, и учтивости сумнения, христіанского иныѣ поганские учителя, Аристотели, Платоны и другие тым подобные машкарники и комидійники в дворах Христа бога Владѣют» [56, 78]. Ісаєя Копинський з осудом ставиться до тих, хто «днес же не от духа свята, но от Аристотеля, Цицерона, Платона и прочих языческих любомудрцев разума учатся. Сего ради до конца ослепоща лжею и прельстишася от пути правого в разуме» [цит. за: 94, 54].

Характерно, що вже з середини XVII ст. Аристотель посідає провідне місце у філософських курсах Києво-Могилянської академії. Дальший розвиток філософії приводить до усвідомлення її специфічності, а це веде до поступового звільнення з-під абсолютного підкорення релігійній спільності. Отже, і схоластика, що панувала серед філософів на Україні, становила хоч і незначний, але все ж таки крок уперед по шляху звільнення філософії з-під цілковитої залежності від релігії.

Та теоретичний базис становить лише одну складову частину тієї взаємодії, результатом якої є поява даної філософської системи. Цей базис треба співвіднести з тими цілями, які ставить перед собою вчений. Залежно від конкретної мети визначається, зокрема, вибір проблематики для розробки. І тут при виборі проблем, що становлять зміст філософської системи, політика також позначається своїм регулюючим впливом.

*Антагоністичне суспільство і вибір філософських проблем.* Фактором, що зумовлює увагу вченого до розробки тієї чи іншої проблеми, є інтерес як суб'єктивне усвідомлення об'єктивно наявної потреби суспільства на даному етапі його розвитку. Формула К. Маркса: «Без потреби нема виробництва» стосується і філософського пізнання як особливого виду духовного виробництва. «Теорія, — підкреслював К. Маркс, — здійсню-

ється в кожному народі завжди лише остільки, оскільки вона є здійсненням його потреб» [4, 392].

Науковий інтерес виникає на основі потреби набуття знання про ту чи іншу сферу об'єктивної дійсності, на перетворення якої повинна спрямуватися практична діяльність. Остання ж в класовому суспільстві в більшості випадків зумовлена і класовими потребами, усвідомлення яких виступає політика. Тою мірою, якою задоволення класового інтересу, що закріплений політичною діяльністю, залежить від певних філософських знань, можна говорити про визначальну роль політики при виборі проблематики філософського дослідження.

В кожній науковій системі, в тому числі і філософській, можна виділити насамперед рівень абстрактного і прикладного знання. Звичайно, кожне знання пов'язане з певними потребами практичного життя. Але на самих потребах позначається та сфера людської практики, розвиток якої вони відбивають. Щодо цього можна виділити передусім потреби самого філософського пізнання (так звані внутрішні потреби) і потреби зовнішні.

Знання, яке задовольняє внутрішні потреби, умовно можна назвати абстрактним (саме таким це знання і є по відношенню до нефілософської практики, з якою воно пов'язане через цілу систему опосередкувань). Зовнішнім потребам відповідає так зване прикладне знання, яке має значення не лише для філософії, а й для нефілософських сфер людської практики.

Розподіл на абстрактне і прикладне знання тут провадиться відповідно до тих сфер, які воно обслуговує. Отже, цей поділ не збігається з розчленуванням знання на теоретичне й емпіричне. Як перше, так і друге може входити і до абстрактного, і до прикладного знання в тому розумінні, в якому вживаються ці поняття.

Оскільки філософія пізнає найбільш загальні закономірності взаємодії людини із зовнішньою щодо неї об'єктивною дійсністю, остільки її знання пов'язане як з теоретичною, так і з матеріальною діяльністю. Це й дає можливість виділити в галузі прикладного філософського знання частину, пов'язану з політичною діяльністю. В коло її входять філософські питання, які включаються до складу теоретичного базису політичного знання.

Оскільки сферою, що опосередковує перехід від фі-

лософського знання до політики, є ідеологія як частина світоглядного знання, то вона й виступає тим регулятором, який здійснює відбір філософських проблем, необхідних для обґрунтування політики. Критерієм при цьому виступає те коло питань, яке становить зміст ідеології. Як вже відзначалось, головним питанням світогляду є співвідношення людини з світом, а ідеології — людини як представника певного класу з суспільством. Тим-то і зумовлено включення до прикладної щодо політики сфери насамперед тих філософських проблем, в яких гуманістичний аспект посідає переважне місце. До їх числа належать і загальносоціальна теорія і етика.

Якщо можна (та й то досить наближено) виділити коло проблем, що стосуються тієї чи іншої частини прикладної сфери філософії, то розподіл абстрактного і прикладного знання проходить не за колом проблем, а за рівнем їх розв'язання та характером тієї сфери діяльності, щодо якої визначається галузь прикладного знання. Так, наприклад, філософська проблема простору і часу в тому аспекті, в якому щодо фізики має характер прикладного знання, відносно політичної діяльності виступає як абстрактне знання. Кінець кінцем вона, безперечно, важлива й для сфери політичної практики, оскільки характер її розв'язання зумовлює розуміння багатьох аспектів, скажімо, такої прикладної щодо політики філософської проблеми, як співвідношення людини і світу (адже розв'язати цю проблему неможливо, не зрозумівши змісту таких категорій, як «об'єктивна дійсність», «світ» тощо, які певною стороною безпосередньо змикаються з проблемою простору і часу). Та той аспект проблеми простору і часу, що становить інтерес для фізиків, загалом має досить віддалене відношення до питань, які хвилюють політику.

Але навіть сама по собі проблема «людина і світ» в межах філософії може розв'язуватись на різних рівнях абстракції. Починаючи від загальної постановки питання про взаємовідношення людини і світу, філософія, підключаючи певні визначення компонентів досліджуваної взаємодії, може в своїх межах конкретизувати цю проблему до рівня «людина і машина», «громадянин і суспільство», «представник класу та його клас» тощо.

Для політики загальна постановка питання виступає



як абстрактне знання, яке набуває для неї прикладного значення лише на виході філософської системи, де воно виступає максимально конкретизованим (в межах допустимого у філософії).

Нормальний розвиток філософії залежить від усіх складових частин її. Тому в умовах, коли філософія дістає можливість самостійного і всебічного розвитку, інтерес філософів зосереджується на здобутті як абстрактного, так і прикладного філософського знання. Але в історії філософії не поодинокі періоди, коли ця рівновага порушувалась — один аспект філософського знання набував максимального поширення за рахунок послаблення інтересу до другого. І у створенні передумов для всебічного гармонійного розвитку філософії (вони аналогічні політиці класу, який заінтересований у розвитку філософії взагалі), і у порушенні рівноваги між складовими частинами філософського знання велика роль належить соціальному середовищу філософії.

Суспільний клас для проведення своєї політики потребує розвитку насамперед тієї частини прикладного філософського знання, яка містить розв'язання проблем, що безпосередньо входять до складу теоретичного базису політичного знання. Тому одним з показників проникнення політики у сферу філософського життя є переважання інтересу до розробки проблем, які входять до складу прикладної щодо політики сфери. Цим, зокрема, й пояснюється те, що в часи назрівання значних політичних зрушень, коли міжкласові суперечності максимально загострюються, набуваючи першорядної ваги для долі кожного члена суспільства в цілому, на перший план у філософії висувається гуманістична проблематика. «Доцільно нагадати, — відзначає Ф. В. Константинов, — що протягом усіх бурхливих переломних епох, коли руйнувались підвалини старого, відживаючого ладу і в свої права вступала нова система соціальних відносин, питання про людину, про нові умови її існування, про нові зв'язки між особою і суспільством виступало на перший план передової теоретичної думки. Так було в епоху Ренесансу, в бурхливі часи Нідерландської, Англійської революцій, напередодні французької революції кінця XVIII ст.» [119, 84]. Причому, чим значніше проникнення політики в галузь філософії, тим обмеженіше стає не лише коло проблем,

а й рівень їх розв'язання. Він все більше зводиться до вузькоприкладних, емпіричних досліджень, аж до виходу їх за межі компетенції філософії. В цьому граничному випадку проникнення політики у сферу філософії настільки деформує останню, що вона взагалі перестає бути сама собою. Філософія в цілому проголошується абстрактним і непотрібним розумуванням, а те, що виступає під її вивіскою, по суті, становить конкретну соціологію, що хоч і пов'язана з філософією, але сама по собі не входить до складу її. Аналогічні процеси відбуваються в США сьогодні. Зростаюча бюрократизація в усіх сферах суспільного життя, загострення класових суперечностей всередині країни, агресивна зовнішня політика уряду США своїм логічним наслідком мали все більш глибоке проникнення політики з властивими їй критеріями в галузь філософського пізнання. Одним з наслідків цього був зростаючий інтерес до розробки в певному відношенні прикладних щодо політики сфер філософського знання, таких, скажімо, як соціальна теорія. Причому переважна увага зосереджується на розробці не загальної теорії, а проблем конкретної соціології, що виявляє тенденцію до обмеження інтересу до філософії взагалі. Звичайно, зростання інтересу до конкретної соціології саме по собі явище позитивне, якщо воно не здійснюється за рахунок розробки власне філософських проблем.

Інтерес до соціології стимулюється активною матеріальною підтримкою з боку держави, панівного класу в цілому. В США налічується кілька десятків великих соціологічних центрів, які проводять дослідження в галузі економічних, соціальних і політичних питань, близько 25 тис. соціологів, соціальних психологів та ін., що працюють на підприємствах, в установах та відомствах. Щорічно держава і приватний капітал цієї країни витрачають на це понад 250 млн. доларів. Але така величезна армія спеціалістів, що значною мірою визначає обличчя цієї науки в цілому, в переважній більшості зосереджує свою увагу на розв'язанні вузько емпіричних, суто прикладних питань. Ця тенденція характеризує загальний стан наукових досліджень в США. Відомий творець атомних підводних човнів віце-адмірал Ріковер, виступаючи в 1963 р. перед комісією Американського конгресу, говорив: «Корисно нагадати, що

кардинальні дослідження по створенню атомної бомби були зроблені в Європі, що ідея її створення була висловлена вченими-іммігрантами і що ці ж європейські вчені становили більшу частину талантів, які займались безпосередньо її створенням» [129, 238]. Він же підрахував, що протягом 1949—1961. рр. США ввезли вчених більше, ніж всі вузи країни випустили студентів за рік. «Чому, — питає він, — така велика і багата країна не може сама готувати необхідну кількість вчених і змушена вести паразитичний спосіб життя за рахунок мозків інших країн?» [129, 238]. Мабуть, одним з пояснень цього є зневажливе ставлення до фундаментальних теоретичних досліджень, вузькоутилітарний підхід до науки взагалі, який зумовлювався всією політичною ситуацією в США протягом останніх десятиліть.

Теоретичним відображенням вузькоутилітарного підходу до соціології як науки є, зокрема, концепція «соціологічного неопозитивізму», досить яскраво представлена в працях Д. Ландберга. Суть її зводиться ось до чого: соціологи не вирішують і не повинні вирішувати, які проблеми важливі для дослідника. Це визначає «керівництво», люди, що мають реальну владу і дають замовлення на дослідження. Соціологи, виконуючи це замовлення, подають «керівництву» певні поради, рекомендації, якими воно вільно користується на свій розсуд. Для вироблення цих рекомендацій соціологи повинні звільнитись від будь-якого філософського погляду на суспільство, відмовитись від прагнення самостійно визначати перспективи суспільного розвитку [121, 254].

Ми дозволимо собі навести, можливо, і дещо великі, але, з нашого погляду, досить переконливі уривки з праць сучасних американських соціологів, які підтверджують наведену вище думку.

Американський соціолог Самуель А. Стауффер про причини поширення «науки про поведінку» в США пише: «В Америці, переважно в післявоєнні роки, зростає визнання практичного значення наук про поведінку та їх використання до вивчення різних щоденних проблем... Та саме в галузі бізнесу — якщо судити по кількості доларів, які витрачено на дослідження, та сумі зусиль, що докладаються, — науки про поведінку знаходять максимальне застосування. Найбільше поширення вони мають у рекламі, в організації соціальних відно-

син, у відборі робітників та керівного персоналу. Бізнесмени щорічно витрачають мільйони доларів на ці дослідження. Виявлення фактів, важливих для прийняття практичних рішень, повинно бути скрупульозним і точним. За ці дослідження платять гроші лише тому, що від їх результатів щось залежить. Кращі праці в галузі удосконалення техніки дослідження зроблені поза університетами, і вони рикошетом вдарили в стіни академічних закладів, впливаючи на академічні дослідження більш фундаментальних проблем науки про поведінку» [52, 99—100].

Перетворення соціології в служницю на побігеньках при панівному класі породжує і психологічний тип вченого-соціолога. Оскільки його кар'єра і авторитет визначаються не представниками спільності вчених, а класом-«господарем», «роботодавцем», то й якості, що йому потрібні для просування вперед, передусім стосуються сфери тих ненаукових гідностей, які цінить клас-«господар». Висування людей, що мають такі якості, на провідні посади біля керма керівництва забезпечує контроль над психологічною спрямованістю, над колом інтересів з боку усієї іншої маси представників вченого світу.

Соціолог з Чикагського університету Арнольд Андерсон в статті, присвяченій оглядові провідних напрямків сільської соціології в США, яка вміщена в збірці «Соціологія сьогодні» (1962 р.), досить переконливо показує, що спрямованість науково-дослідної роботи в галузі сільської соціології визначається аж ніяк не представниками соціологічної науки. Бюрократична система, яка склалась в сільськогосподарських коледжах, передбачає, що кожний проект дослідження вноситься до наукового плану після розгляду спеціальними комісіями і затвердження адміністрацією. Ці ж комісії переважно складаються з людей, дуже далеких від соціології взагалі. «...Особи, які стоять на чолі сільськогосподарських коледжів, — пише він, — як правило, вважають соціологію прикладним предметом, легко доступним для розуміння людей, озброєних одним лише здоровим глуздом і покликаних «приносити безпосередню користь» [108, 402—403]. «Традиція «селянської народності», — веде далі Андерсон, — в сільськогосподарських коледжах у сполученні із специфічною адміністративною структурою заважає досягненню дійсно

наукового рівня. Адже щоб створити собі певне становище, простіше за все — а іноді й необхідно — виконувати ту роботу, яка зрозуміла місцевим колегам. Далі, в результаті того, що на вакантні посади звичайно прагнуть призначити соціологів, які спеціально цікавляться сільськогосподарським життям, до сільськогосподарських коледжів потрапляє мало людей, здатних протистояти цій атмосфері» [108, 403].

І, зрештою, наведемо ще одне висловлювання, яке належить американському соціологові Ч. Райту Мілсу. В праці «Соціологічна уява», характеризуючи стан сучасної американської соціології, він пише: «Позиція соціологів з академічної перетворюється в бюрократичну; їх аудиторії становлять вже не учасники реформаторських рухів, а представники кіл, що приймають рішення в суспільстві; соціологія все частіше займається тими питаннями, які обирають для неї її клієнти. Самі вчені все рідше виявляють схильність до інтелектуального бунтарства і все частіше — до адміністративної практичності... Вони прагнуть піднести до рівня наукових проблем труднощі, перед якими стоять, за їх переконанням, адміністратори. Вони вивчають робочих, які виявляють незадоволення і позбавлені почуття єдності з колективом, директорів, що не володіють мистецтвом організації людських відносин. Вони посилено допомагають своїми рекомендаціями комерційній рекламі і масовій комунікації, сконцентрованим в корпорації» [126, 96].

Ми навмисне навели висловлювання, що належать представникам різних, а іноді й ворогуючих між собою, течій. Одностайність, з якою вони оцінюють загальний стан соціології в Америці, переконує, що їх оцінка об'єктивна. Найбільш радикальні позиції, без сумніву, посідає Ч. Р. Мілс, діяльність якого була самовідданим бунтом проти підкорення соціології політиці, проти зведення кола її проблем до рівня вузькоемпіричних досліджень. Висунувши ідею соціально-активної соціології, критичної і безкомпромісної, яка сама висуває перед собою пізнавальні завдання і завдяки цьому стає творчим елементом історії, він розглядає науку як сферу, що цілком заповнює життя вченого.

Та цей бунт загалом мало що змінив в існуючому стані речей. Філософія стає реальністю не тоді, коли

вона створена в голові творця її, а коли вона дістає можливість оволодіти думками інших. Ось чому для реалізації будь-якої філософської концепції важливо не лише, щоб концепція була як така, а щоб було ще й середовище, в якому ця концепція могла б функціонувати і розвиватись. І якщо політика, по суті, безсила перетворити духовний світ кожного індивіда за зразком своїм і подобою, то це не позбавляє її можливості спрямовувати розвиток філософії в потрібне рiчище. Включаючи в дію вже відомі нам фактори (починаючи від цензури і кінчаючи створенням відповідної психологічної настроєності, яка забезпечує ненавіюваність щодо певних концепцій, теорій), політика локалізує небажані прояви в духовному житті суспільства, позбавляючи їх можливості вільно функціонувати. Доля Міллса чи не найтиповіша з цієї точки зору. «Міллс являє приклад того, — пише З. Бауман, — як ізолюють соціолога, який прагне перебороти суспільну ізоляцію соціології. За інтелектуальний нонконформізм Міллс поплатився не лише вигнанням із свого середовища. Під час перебування у Варшаві він скаржився, що на його прилюдних лекціях в США зали заповнені вщерт, слова зустрічаються гучними оплесками, після чого аудиторія розповзається по автомобілях і... нічого не відбувається. Його книги блискавично розходяться в десятках тисяч примірників, читаються з захоплюючою заінтересованістю тисячами людей — і знов нічого не відбувається, не вибухає ніяка «бомба». Місця в залах, де Міллс хотів би побачити актуальних чи потенціальних борців за ідеї, заповнює юрба ситих міщан, які для поліпшення травлення можуть іноді підставити свою рожеву щічку для ляпаса. Трошки сенсації, трошки різноманітності, тема для дотепних розмов за чаркою, трошки самозаспокоєння: ми, бачте, не такі вже здичавілі консерватори... «Душечка, що ти ще бажаєш? Я вважаю, тепер можна поїхати додому». Зал пустішає, світло гає, Міллс лишається наодинці.

Та чи дійсно він один? Багато тих, хто *мислить* так, як він, але їм не вистачає хоробрості *говорити* і *писати* так само, як він. Багато тих, хто *відчуває* так само, але їм не вистачає *проникливості*, щоб і *мислити*, як він. Цим людям Ч. Райт Міллс і його боротьба були і лишаються потрібні» [52, 94].

Міллс помер в 1962 р., так і не знайшовши підтримки серед академічних соціологів, але роки, що минули з цього часу, були для багатьох його супротивників періодом витверезення, розчарування. Це привело їх до зближення з Міллсом. Нещодавно проведені обстеження свідчать, що традиції Міллса сьогодні продовжує більше половини соціологів США [66, 107]. І це надзвичайно симптоматично. Наука не може довго існувати в рамках, які їй нав'язує політика авторитаризму. Це викликає протест в середовищі вчених проти ненормального стану їх науки. Цей протест може бути знято або знищенням ситуації, що породила його, або засобами, які є в розпорядженні держави. Яким шляхом піде розв'язання уже усвідомленого конфлікту між філософією і політикою в США, покаже час. Принаймні мрія Джонсона про виховання молоді, яка б виявила «таку ж фанатичну відданість політичному ладу Сполучених Штатів, яку виявляли молоді нацисти до свого режиму в часи війни», на жаль, дає дуже мало підстав для оптимістичних прогнозів.

Щойно змальована картина властива не лише Сполученим Штатам Америки. Щодо цього досить показові визнання професора Вищої практичної школи в Парижі Шамбор де Лов'а. «В науках про людину, — пише він, — вільне дослідження покликане відкривати нові шляхи, винаходити нові методи роботи, розвивати пізнання за межами турбот про безпосереднє застосування. Цей сектор дослідження має найбільше значення і для найвищої незалежності дослідників. Тепер цей сектор перебуває під найбільшою загрозою. Все більше й більше кредитів спрямовується на дослідження прикладні і часткові. Університет, чий дух незалежності і свободи дуже легко назвати поганим духом, ризикує тим, що не матиме змоги більше відповідати своєму покликанню» [123, 704—705].

Але роль політики у виборі кола філософських проблем, що підлягають дослідженню, позначається не лише на прикладній щодо неї галузі. Вплив її на сферу духовного життя суспільства не обмежується філософським знанням. Політика спроможна досить відчутно впливати й на долю інших наук, в тому числі й тих, що належать до кола природничих.

В міру ускладнення процесу пізнання свого об'єкта

природничі науки для нормального розвитку потребують все більшої матеріальної бази. Вихід людини в космос відкрив перед природничими науками величезну кількість нових проблем, без урахування яких неможливий сучасний розвиток. Але здійснення завдань оволодіння космосом, крім інших передумов, потребує величезних коштів. Ось чому з прогресом суспільства вчений-природодослідник все більше потрапляє в залежність від тих соціальних сил, які розпоряджаються матеріальними багатствами суспільства.

Участь панівного класу в створенні матеріальної бази природничих наук дає йому можливість спрямовувати їх розвиток на розв'язання тих проблем, які з його точки зору актуальні. А це таїть загрозу суб'єктивізму в оцінці того чи іншого природничого напрямку, оскільки оцінку здійснюють подекуди люди некомпетентні в даній галузі наукового знання.

Така ситуація не приносить користі не лише науці — об'єкту оцінки, вона згодом шкідлива і для класу — суб'єкта цієї оцінки, і для всіх інших наук, в тому числі і філософії, оскільки рівень її розвитку багато в чому залежить від стану природничих наук. Отже, політика може опосередковано впливати і на те коло філософських проблем, які переважно зумовлюються рівнем розвитку нефілософського наукового знання.

*Суспільне життя і форма результатів філософської творчості.* Визначаючи коло проблем, на розв'язання яких спрямовують свої зусилля філософи, політика водночас формує коло споживачів результатів філософського пізнання. А це в свою чергу зумовлює форму виразу філософських досліджень.

Філософія доби феодалізму адресувалась досить обмеженому колу читачів. Зміст філософських концепцій цього часу перетворювався в terra incognita для людей непосвячених. Це виявлялось і в підкреслено абстрактній манері викладу, який робив неможливим осягнення змісту її широкими верствами суспільства, і в незрозумілій народу «книжній» мові, яка була єдиною мовою філософських трактатів. Характерно, що вихід на історичну арену мислителів, які відбивали інтереси більш широких верств народу, супроводжувався і мовною демократизацією філософії. На Україні цей процес пов'язано передусім з ім'ям Григорія Сковороди.



Яскрава, образна, дотепна мова творів французьких матеріалістів XVIII ст., філософська думка революційних демократів середини XIX ст., переважно втілена в їх художній творчості, — все це було результатом усвідомлення того соціального середовища, якому вони прагнули донести свої думки у доступній для нього формі. Проте сказане ще не з'ясовує того факту, що історик філософії досить часто зустрічається з виразом філософської думки, так би мовити, не в «чистому» вигляді, а опосередковано — через художню літературу, публіцистику, в творах представників конкретних, нефілософських, наук тощо.

Ця риса аж ніяк не є специфічною для історії філософської думки України та ще деяких інших народів, де цей факт загальнознаний. Досить пригадати творчість мислителів епохи Відродження, блискучої плеяди французьких просвітителів, Гете і Шіллера, які посідають гідне місце не лише в історії літератури, а й філософії. Зрештою, варто нагадати про внесок, зроблений в історію філософії та історію інших наук вченими, починаючи від Джордано Бруно, Коперника, Галілея і аж до Ейнштейна, Бора, Луї де Бройля і багатьох інших.

Адже йдеться не лише про більш популярний вклад філософії; а й про те, що в певні епохи функцію філософії частково здійснюють нефілософські форми суспільної свідомості, частіше за все художня література і конкретні науки. Зв'язок філософії з суміжними з нею галузями нефілософського знання, як уже відзначалося раніше, не являє собою односторонньо спрямованого процесу. Не лише філософія потребує певного нефілософського знання як ґрунту для свого розвитку. Нефілософська діяльність, зокрема конкретно-наукове пізнання і політична практика, теж не можуть успішно розвиватись, не спираючись на певний обсяг філософських знань.

Але політика досить часто обмежує можливість для філософії приділяти однакову увагу розвитку всіх проблем, що входять в її компетенцію. Диспропорція, яка утворюється в розробці окремих сторін філософського знання, створює дефіцит інформації для тих сфер нефілософського знання, які є суміжними з філософськими проблемами, що не одержують достатнього роз-

витку. Така ситуація, власне, і стимулює зусилля з боку нефілософського знання по ліквідації наявного дефіциту. Нефілософи мусять ставати філософами, заповнюючи власними зусиллями ті прогалини, що утворились в актуальній для них галузі філософського знання.

Та цей процес не являє собою механічної заміни кола осіб, що розвивають філософію. Він накладає відбиток на характер підходу і розв'язання філософських проблем. Мислитель — письменник чи фізик, — розв'язуючи філософські проблеми, лишається в головній своїй якості, оскільки характер підходу, розв'язання і вибору проблем багато в чому залежить від специфіки тієї сфери суспільної свідомості, в межах якої здійснюється розв'язання філософських проблем. Це зумовлює, з одного боку, неможливість при дослідженні історії філософії обмежитись лише сферою «чистої філософії». Картина філософського розвитку будь-якого народу буде дуже неповною, якщо вона виключатиме з аналізу спадщину мислителів-нефілософів, результати творчості яких відіграли значну роль в історії філософії. З іншого боку, сказане вимагає врахування специфіки тієї галузі нефілософського знання, яке на певному історичному етапі стає осередком і філософського життя суспільства.

Фізика чи художня література в такі періоди не перестають бути самі собою, вони лишаються тим самим, чим були і раніше. Змінюється функція, яку відіграє фізика чи художня література в суспільстві.

Кожний продукт творчої діяльності людини несе на собі відбиток людини в цілому. Без сумніву, не всі сторони багатоманітної людської особистості однаково повно позначаються на кожному продукті її діяльності. Тому деякі з них іноді практично неможливо виявити при аналізі конкретного результату творчості. Звичайно, цей результат насамперед представляє той бік людської діяльності, на здійснення якої спрямована дана конкретна творчість. Трактат з фізики є насамперед результатом пізнавальної діяльності в галузі фізики, а поетичний твір — насамперед — вираз естетичного осягнення дійсності. Але кожний продукт творчості втілює в собі і ті неспецифічні для нього знання, що є реальним базисом даного знання. Звичайно, ці неспецифічні знання присутні, так би мовити, в знятому ви-

гляді, вони перетворюються згідно з основною спрямованістю творчості, але вони завжди наявні.

Сказане не є особливістю співвідношення лише філософського і нефілософського знання. По суті, виділення будь-якого об'єкта, на ідеальне оволодіння яким спрямовується діяльність, є результат мисленого розчленування того, що об'єктивно існує як єдине ціле. І чим глибше іде процес засвоєння об'єкта, тим більше виявляється зв'язків його з іншими складовими частинами сукупного об'єкта теоретичного засвоєння. З цього, зокрема, й випливає неминучість наявності неспецифічних для даної форми суспільної свідомості елементів в сфері її знання.

Оскільки це явище загальне, проілюструємо його прикладом, що стосується історії літератури. В ХІХ ст. в літературі розвивається жанр історичного роману, який, до речі, успішно побутує і дотепер. Чи можливо розглядати «Бориса Годунова» О. Пушкіна і «Петра Першого» О. Толстого, «Чапаєва» Фурманова й «Молоду Гвардію» О. Фадєєва, «Переяславську Раду» Н. Рибачка та «Людолови» З. Тулуб, романи Вальтера Скотта й «Війну і мир» Л. Толстого як результат історичного пізнання? В певному відношенні, безперечно, так. Адже обов'язковою передумовою існування цього жанру є органічне сполучення в особі творця твору письменника й історика-дослідника. Головна вимога, що ставиться перед письменником, який береться за історичну тему, писав О. С. Пушкін, «воскресити минулий вік в усій його істині» [101, 218]. Та сказане не означає, що історичний роман не є жанром художньої літератури: В романах Вальтера Скотта О. Пушкіна приваблювала насаперед можливість прилучитися до історії «сучасно», «по-домашньому» [102, 535]. М. Добролюбов вимагав від історичного роману представити історичних осіб так, «щоб читач бачив перед собою, як живих, осіб, що знайомі з історії і зображені тут у зачаруванні поезії — з боку їх особистого побуту і внутрішніх потаємних думок і устремлінь» [70, 93].

Отже, історія в романі відбивається крізь специфічну для мистецтва призму бачення світу. Не історичні факти самі по собі, не аналіз загальних історичних закономірностей цікавить письменника, а їх відбиття в долях окремих осіб, людини, внутрішній світ якої є

головним об'єктом художньої творчості. Навіть документальний нарис, який, здавалось би, найбільш наближається до сфери історичного факту, неможливий без специфічного для твору мистецтва художнього вимислу. Учасники обговорення проблем художньо-документальної літератури, яке організував журнал «Вопросы литературы», були одностайні у визнанні неминучості художнього узагальнення, що до якоїсь міри порушує канву фактів, які об'єктивно рееструються в документальному нарисі.

Анатолій Аграновський, наводячи слова Л. М. Толстого з «Хаджі Мурата»: «Й мені пригадалась одна давня кавказька історія, частину якої я бачив, частину чув від очевидців, а частину уявив собі», — підкреслює: «Без цього «уявив собі» нарису нема» [73, 5]. Отже, наявність науково-історичного в естетичному являє не механічну суму, а органічне поєднання, де власне науково-історичне, принаймні, частково деформується під впливом естетичного.

Одна й та сама проблема, розв'язуючись у різних галузях суспільної свідомості, модифікується відповідно до специфіки того середовища, в якому вона виникає. Сказане цілком правомірне і при розгляді питання про співвідношення конкретно-наукового та філософського знання, філософського та естетичного в художньому творі.

Пізнання певних сторін об'єктивної дійсності, що здійснюється конкретно-науковим знанням взагалі, передбачає з'ясування відношення знання до дійсності, міру реальності й незалежності від нас цієї дійсності, ступінь адекватності наших знань з тим, що пізнається, тощо. Адже певний акт людської діяльності передбачає розуміння змісту, смислу її. Перелічене нами коло питань охоплює та частина філософської проблематики, яка звичайно зветься гносеологією і вивчає пізнавальний аспект взаємодії людини з об'єктивною, поза нею існуючою, дійсністю. Отже, гносеологічна проблематика обов'язково безпосередньо наявна в складі теоретичного базису конкретно-наукового знання.

Звичайно, й інші сторони філософського знання пов'язані з конкретно-науковим знанням. Оскільки головними компонентами процесу пізнання є суб'єкт і об'єкт, то зміст гносеології залежить, зокрема, від розуміння

комплексу проблем, що визначають гуманістичний і онтологічний аспекти філософії. Через них гносеологічна проблематика взаємодіє з іншими філософськими проблемами. Але всі вони не входять безпосередньо до складу теоретичного базису конкретно-наукового знання, опосередковуючись гносеологічною проблематикою. Інакше кажучи, з конкретно-науковим знанням зв'язані всі проблеми, що входять до складу філософії, але взяті лише з точки зору гносеології. У взаємодії з нефілософським знанням філософія не просто бере участь лише тим чи іншим колом питань, лишаючи індивідуальними всі інші філософські проблеми. Безпосередньо включаючись до складу методологічного базису того чи іншого конкретно-наукового знання, гносеологічна проблематика змінює структуру філософського знання, починаючи займати центральне положення в системі філософського знання і тим, до певної міри, перетворюючи філософську систему в цілому в теорію пізнання і логіку сучасної науки.

Філософський зміст завжди є в реальному конкретно-науковому знанні, іноді більш-менш яскраво виявлений, іноді — в знятому вигляді. Міра виявленості філософських проблем залежить від ступеня усвідомлення мислителем важливості їх для розвитку науки. Найвищої стадії це досягає в момент назрівання революційних зрушень в розвитку даної науки, коли сумніви підлягають найбільш сталі і, здавалось, безсумнівні істини. Така ситуація й є природною основою для зростання інтересу до проблеми істини, природи нашого знання тощо.

Як відомо, аналогічний етап в своєму розвитку переживає фізика, починаючи з кінця XIX ст. І саме в цей час, коли класична механіка все більше виявляла свою неспроможність щодо пояснення явищ мікросвіту, коли неспроможною виявляється і механістична матеріалістична концепція, що входила до складу теоретичного базису фізики на попередніх етапах, фізики починають виявляти глибокий інтерес до філософії, і насамперед гносеології. Р. Юнг, характеризуючи атмосферу, що панувала на семінарі фізиків в Геттінгенському університеті, яким в роки першої світової війни керували М. Борн, Дж. Франк, Д. Гільберт, писав: «Такі дебати все більш і більш концентрувалися навколо

головних проблем пізнання. Чи знищується завдяки відкриттям атомної фізики всяка різниця між суб'єктом і об'єктом? Чи могли дві теореми, що взаємовиключають одна одну і стосуються одного й того ж предмета, розглядатись як правильні з якоїсь вищої точки зору? Чи правий той, хто заперечує, що в основі фізики лежить нерозривний зв'язок між причиною і наслідком? Чи можуть в такому випадку існувати закони природи? Чи можливі наукові передбачення? Подібні питання могли обговорюватися без кінця» [120, 27—28].

Та сказане, зрештою, не так важливе з точки зору питання, що нас цікавить, — коли філософське в нефілософському набуває самодостатнього значення, що надає результатам творчості вчених-нефілософів історико-філософського значення? А це зумовлене не яскравістю і наочністю, з якою філософське знання представлено в нефілософському, а тим, наскільки це філософське покриває дефіцит філософської інформації в суспільстві. Твердження Миколи Коперника про те, що «видимі прості і зворотні рухи планет відбуваються в силу не їх руху, а руху Землі» [80, 32], саме по собі не несло явно висловленої філософської ідеї, вона була в ньому в знятому вигляді. Але переконання в тому, що безпосередня очевидність ще не дає повної істини, яку містила в собі ця думка, значно покривало наявний дефіцит філософської інформації, потрібної тогочасній науці. Однієї цієї думки було б досить, щоб відвести Копернику почесне місце в історії філософії.

Та повернемося знов до ситуації, що склалась у фізиці в кінці XIX — на початку XX ст. В цей час фізики не лише глибоко усвідомлюють необхідність перегляду своїх філософських позицій — вони відчувають також неможливість здійснити цей перегляд, опираючись на те філософське знання, яке було в їх розпорядженні. Вихід з кризи, що утворилась, як переконливо довів В. І. Ленін в «Матеріалізмі і емпіріокритицизмі», полягав у переході фізиків у галузі їх філософських поглядів на позиції діалектичного матеріалізму.

Діалектичний матеріалізм на той час був уже створений. Але, входячи до складу наявного філософського знання епохи, він не застосовувався переважачою більшістю вчених-фізиків. Негативізм щодо ідеології пролетаріату, який насаджувався політикою буржуазії,

поширювався на всі сторони діяльності ідеологів пролетаріату К. Маркса, Ф. Енгельса та їх наступників, з іменами яких пов'язана й філософія діалектичного матеріалізму. «...Вся обстановка, — пояснював В. І. Ленін, — в якій живуть ці люди, відштовхує їх від Маркса і Енгельса, кидає в обійми пошлої казенної філософії» [34, 241]. Але «казенна філософія», тобто та, що державно санкціонувалась як актуальне поле філософського знання, сама по собі теж не могла задовольнити фізиків. Це й надає оригінального характеру тим філософським ідеям, які функціонують в системі фізичного знання. Сказаним, власне, й пояснюється те місце, що посідають в історії філософії погляди фізика Маха, які вилились кінець кінцем в цілу філософську школу махізму, та ін. До речі, останнє свідчить також про те, що сам факт входження до складу історії філософії ще не дає можливості оцінити ту роль, яку відіграє це знання в історії філософії.

Результатом впливу політики на вибір філософських проблем для розробки є й створення дефіциту філософської інформації, необхідної для обґрунтування політичної діяльності. Як вже відзначалось, процес політизації філософії веде до перетворення одного якогось вчення в догму, створення атмосфери, що виключає критику догматизованої теорії. З іншого боку, сама теорія за умови, що вона стає однією з функцій політики панівного класу, деформує свою внутрішню структуру. Основні положення її взаємно однозначно прив'язуються до окремих політичних дій, чим, по суті, втрачають характер загальності, властивий кожному філософському положенню. Більш-менш вільно можуть розвиватись лише вузькоприкладні щодо політики сфери філософії (та й то в спрямуванні, яке заздалегідь визначається політикою панівного класу) або ті сфери філософії, які безпосередньо не стосуються політичної діяльності.

Така ситуація об'єктивно свідчить про неспроможність панівного класу очолити дальший прогресивний розвиток суспільства. Адже він сам виключає можливість розвитку і вдосконалення наукової бази, на основі якої може бути розроблена реалістична політика. Існуючий стан суспільства проголошується абсолютним. Завданням науки, зокрема філософії, вважається спри-

яння зміцненню наявної суспільної системи. Все це і створює передумови для виходу на арену політичного життя соціальних сил, спроможних очолити дальший прогресивний розвиток суспільства. Усвідомлення себе як політичної сили вимагає від соціальних груп, що є носіями суспільного прогресу, розробки й обґрунтування власної політичної концепції. І в міру потреби у знанні філософії для створення ідеології класу зростає інтерес до цієї науки серед ідеологів прогресивних сил суспільства.

В ідеології, оскільки вона — частина світоглядного знання, центральним є коло проблем, що стосуються взаємовідносин людини з суспільством. Цим і зумовлюється інтерес до гуманістичного аспекту філософського знання. Але в тій ситуації, яка щойно була змальована, наявне філософське знання чи взагалі виключає більш-менш повну розробку гуманістичної проблематики, або обмежується лише окремими прикладними сторонами її, які жорстко прив'язані до політики панівного класу. Тим-то нова соціальна сила, яка переходить до виробки політичної концепції, разом з цим змушена розробляти й філософські основи своєї ідеології. Цей процес відбувається в межах тих форм суспільного знання, які використовуються даною соціальною силою для обґрунтування своєї політики.

Обґрунтування політики, ідеологія класу втілюється в політичному знанні. При дефіциті філософської інформації політичне знання набуває самостійного значення і для історії філософії. Особливо яскраво ілюструє цей процес історія марксистсько-ленінської філософії. Ідеологи пролетаріату К. Маркс, Ф. Енгельс, В. І. Ленін в ситуації гострого дефіциту наукової інформації, що необхідна для розробки обґрунтованої політики пролетаріату (відповідної до його корінних потреб), водночас є й творцями наукового базису пролетарської ідеології. Говорячи про передумови, що спонукали їх в 1845—1846 рр. звернутись до науки, зокрема до філософії, Енгельс писав про себе і Маркса: «Ми обидва вже глибоко ввійшли в політичний рух; мали певне число послідовників серед інтелігенції, особливо в Західній Німеччині, і досить широкі зв'язки з організованим пролетаріатом. На нас лежав обов'язок науково обґрунтувати наші погляди...» [19, 211].



Отже, звернення до науки зумовлювалось у класиків марксизму необхідністю обґрунтування політики визвольної боротьби пролетаріату. Яскравим виразом цього погляду є загальновідома думка про те, що філософія повинна стати духовною зброєю пролетаріату. Ось чому вся творчість Маркса, Енгельса, Леніна характеризується органічним сполученням політики і науки. Вся їх творчість глибоко політична. Це стосується й найбільш фундаментальних спеціально наукових досліджень.

Пристаючи до створення «Капіталу», цієї глибоко наукової праці, Маркс керується міркуваннями політичного характеру. Пом'якшити й полегшити муки народження нового суспільства — ось та мета, заради якої створювалась ця основоположна не лише для політичної економії, а й для філософії марксизму, праця. Це завдання зумовлювало й структуру твору, весь аналіз якого присвячено показу розвитку капіталістичного суспільства з усіма властивими йому суперечностями і «як підсумок усього *класова боротьба*, в якій знаходить своє вирішення цей рух, яка покінчує з усією цією поганню...» [14, 201]. Сказане про «Капітал» стосується, власне, кожного філософського твору класиків марксизму-ленінізму. «Матеріалізм і емпіріокритицизм» — найзначніша філософська праця Леніна, також створена ним, великою мірою виходячи з завдань політичної боротьби, які й проймають весь цей твір.

Та органічне єднання ідеології і філософії в творчості Маркса, Енгельса, Леніна не означає, що в їх працях філософія просто перетворюється в ідеологію. Маркс писав про те, що філософи лише по-різному пояснювали світ, а завдання полягає в тому, щоб перетворити його. Та це не значить, що він закликав змінити світ, не пояснюючи його. Така інтерпретація була б глибоко чужа духу марксизму. Для того щоб змінити світ, треба науково пояснити його. Висуваючи перед пролетаріатом завдання змінити світ, марксизм вважає неможливим досягнення цієї мети поза наукою. Усвідомлення глибокого зв'язку і разом з тим своєрідності політики як знання, спрямованого на перетворення світу, і науки, зокрема філософії, як знання, що пояснює світ, і було запорукою того, що творчість ідеологів пролетаріату

разом з цим відкривала нову епоху в історії науки, зокрема філософії.

Та як сфера, в межах якої відбувається обґрунтування політики класу, що виступає на арену класової боротьби, може виступати і галузь неполітичного знання. Справа в тому, що можливість функціонування політичного знання, яке протистоїть інтересам панівного класу суспільства, в період загострення класової боротьби вкрай обмежена. Вона можлива лише за умови досить великої організованості, згуртованості й свідомості класу, до якого адресується дане політичне знання. По суті, з усіх гноблених класів трудящих, які відомі в історії людства, найбільш органічно задовольняє цим умовам робітничий клас.

Дефіцит філософської інформації в прикладній щодо політики сфері в таких ситуаціях ліквідується за рахунок не лише нефілософського, а й неполітичного знання. Таким, так би мовити, «подвійним заміником» може виступати та форма суспільної свідомості, яка серед неспецифічних, але органічно їй властивих елементів включає філософське знання, до того ж ті його елементи, які безпосередньо змикаються із сферою політичного знання.

В своєрідних умовах середини ХІХ ст., що склались в Росії, на Україні і в деяких інших країнах, цю функцію відіграє художня література. Вона насамперед була єдиною трибуною, з допомогою якої можна було нести політичні ідеї масам трудящих. Далі, до складу неспецифічного для літератури, але необхідного їй ідейного базису входить певна сукупність філософських ідей. І, зрештою, до філософського в літературі залучається не лише естетична проблематика як складова частина методології мистецтва, а й гуманістичний аспект філософського знання, оскільки він безпосередньо стикається з основним змістом мистецтва, що являє «художнє засвоєння реальної взаємодії людини як індивіду з навколишньою дійсністю» [97, 143].

ПОЛІТИЧНЕ У ФІЛОСОФІІ  
І ФІЛОСОФСЬКЕ В ПОЛІТИЦІ

Досі розглядався вплив соціального середовища на формування умов, в яких протікає розвиток філософського мислення. Цілком природно в зв'язку з цим на перший план висувалась роль соціальної психіки як сфери, що опосередковує вплив соціального середовища на філософське пізнання. Але взаємовідносини суспільного життя і філософії не обмежуються лише зовнішніми контактами, що гальмують чи стимулюють розвиток філософії в цілому або окремих її складових частин. Сліди цієї взаємодії можна виявити і всередині філософського та політичного знання. Кордони, що відокремлюють кожний з цих видів знання, не являють собою абсолютну твердиню, біля мурів якої безсило зупиняється все, що чуже сутності даного знання. Серед тих ідей, які прийняті як рівні у філософії, можна зустріти вихідців із сфери політичного знання, що поважно виступають в одязі філософських категорій. Та й у політичному знанні поряд з іншими елементами, не типовими для політики, виявляються сліди перебування представників царства філософії.

Спробуємо ж слідом за цими чужинцями пройти всередину філософського та політичного знання, щоб з'ясувати, яких метаморфоз зазнають ці чужі елементи, потрапляючи в межі неспецифічних для них галузей людського знання. При цьому, оскільки йдеться про взаємодію *знань*, тим таємним ходом, що зв'язує ці дві сфери і де чужинці відповідно змінюють своє вбрання, щоб не бути впізнаними і з скандалом вигнаними геть, є ідеологія як класова частина світоглядного знання, як галузь знання в світогляді класу.

Коло питань, що розглядатимуться в цьому розділі, на наш погляд, дає можливість з'ясувати принаймні кілька проблем, що мають методологічне значення для історико-філософської науки. Насамперед з'ясування

співвідношення ідеології і філософії дозволяє визначити підстави для кваліфікації певного філософського вчення як буржуазного, феодального тощо. Визначення меж, в яких така кваліфікація правомірна, істотно, зокрема, для критики сучасної буржуазної філософії. Адже лєнінські принципи історико-філософської критики передбачають не лише голе відкидання вчення, яке підлягає критиці, а й творчий аналіз його, виявлення елементів істинного знання, які містить дане вчення. Без цього історія філософії являла б собою лише зібрання помилок, заблуджень і не становила б взагалі інтересу для об'єктивного наукового дослідження.

Зрештою, оскільки філософія не лише пасивно відбиває вплив середовища, а й впливає на останнє, до історико-філософського аналізу входить також і з'ясування соціального значення конкретної філософської системи, що знов-таки неможливе без відповіді на питання про «філософське в політиці».

## 1. Політичне у філософському знанні

В основі впливу ідеологічного знання на філософське, результатом чого є наявність політичного у філософії, лежить істина, що вже ввійшла в енциклопедії з марксистської філософії. «Через те, що зовнішня річ взагалі дана людині лише остільки, оскільки вона залучається до процесу її діяльності і виступає у формах цієї діяльності, то в підсумковому продукті — в уявленні — образ зовнішньої речі завжди зливається з образом тієї діяльності, всередині якої функціонує зовнішня річ» [74, 226]. Тим-то й поняття про річ, яке утворюється на основі образу її, певною мірою «є схема (метод) виробництва і відтворення предмету» [53, 100]. Воно включає в себе насамперед розуміння *мети* діяльності, результатом якої є прообраз даного поняття. При визначенні поняття «стіл» ми спираємось на усвідомлення тих цілей, які переслідуються при створенні стола. З певної точки зору однаково, чи буде він мати три або чотири ніжки, чи буде пофарбований в чорний або коричневий колір, але обов'язково, щоб він мав досить міцну поверхню достатніх розмірів для того, щоб нею можна було користуватись під час, скажімо, писання.

Але такий зміст поняття «стіл» задовольнятиме лише тоді, коли реальний стіл використано для цілком певного виду діяльності. В даному випадку він необхідний лише як засіб, з допомогою якого можна здійснити писання. Та, мабуть, цей зміст значно зміниться, якщо прообраз даного поняття включатиметься в інші види діяльності. Поняття «стіл» для гостей дещо інше, ніж поняття «стіл» для господині дому. Зміст поняття «стіл» для майстра, що виготовляє іграшки, відрізняється від того, який в нього вкладатиме художник-декоратор в театрі. Але при цьому необхідно також врахувати, що одна і та сама людина в різних ситуаціях може користуватись столом і як гість, і як господар, а між званими вечереями і щоденними обідами вона може вдатись по допомогу стола й для того, щоб написати статтю або книгу. Коротше кажучи, стіл для однієї й тієї самої людини може виступати в різних образах, відповідно до цілей тієї діяльності, в межах якої ця річ функціонує.

Однак, несучи в собі відбиток тієї діяльності, до сфери якої залучається прообраз поняття, зміст його не вичерпується лише цим. Він несе в собі також відбиток самого об'єкта як частини навколишньої дійсності. І саме тому, що ці різні види діяльності і різні образи стосуються загалом однієї й тієї самої речі, тут закладено ґрунт для підміни образу, який виробляється в межах одного виду діяльності, образом цієї ж речі, запозиченим з іншої сфери діяльності. Звичайно, в наведеному прикладі запобігти підміні досить легко, але іноді виявити цю містифікацію дуже складно, а то й взагалі неможливо. Це, зокрема, стосується такої складної сфери об'єктивної дійсності, як людина й людське суспільство.

*Людина і людське суспільство в ідеології та філософії антагоністичного суспільства.* Образ людини й людського суспільства, кінець кінцем, визначається тією формою діяльності, до якої залучається прообраз даного поняття. Взаємовідношення людини як представника певного соціального класу з суспільством становить зміст її політичної діяльності. Тим-то й ідеологія, специфіка якої зумовлена характером сфери практичної діяльності, яку вона обслуговує, неминуче містить в собі образ людини та її суспільства.

Але завдання відтворення в найбільш загальних ризах взаємовідносин особи з суспільством, розуміння сутності особи є функцією й філософії. Образ людини, її суспільства, наявний в філософії, становить, по суті, гуманістичний аспект її. Звичайно, цей образ не повинен збігатися з ідеологічним, оскільки в процесі філософського пізнання світу людина включається в нього не обмеженою вузькими рамками певного класу в певному суспільстві, а піднесена до рангу загальності. Адже філософія, оскільки вона наука, поділяє прагнення до істини, яка вже сама в собі несе ідею загальності й необхідності. Тим-то й висловлювання науки про якусь групу явищ передбачають застосовуваність його до кожного члена цієї групи без винятку. Філософ же, мислитель, ставлячи завдання створити образ людини та її суспільства взагалі, завжди має перед собою як об'єкт для дослідження цілком конкретну людину і конкретне суспільство. До того ж образ цього конкретного суспільства і людини закріплюється ідеологією панівного класу. Залежно від своїх класових позицій мислитель панівні суспільні відносини сприймає або як вияв сутності людини й суспільства взагалі, або як такі, що суперечать людській сутності. Та в тому чи іншому випадку образ людини та її суспільства у філософії завжди несе на собі сліди ідеологічних штампів. Розуміння філософом сутності людини в її взаємовідносинах із суспільством, по суті, є більш-менш явним відбитком реально існуючої особи як представника певного класу в її відносинах з реально існуючою суспільною системою.

В цьому розумінні при оцінці генезису тієї чи іншої філософської системи, мабуть, доцільне використання терміна буржуазна, соціалістична тощо. Однак необхідно враховувати, що прямий зв'язок з ідеологією гуманістичного аспекту філософії не виключає того, що в процесі філософського дослідження закономірностей взаємодії людини з поза нею існуючою об'єктивною дійсністю результати цього дослідження залежать далеко не від однієї ідеології.

Міра впливу ідеології на розв'язання тієї чи іншої філософської проблеми визначається залежністю даної проблеми від розуміння сутності людини як частини суспільства. Тому з цього питання й почнемо розгляд конкретного впливу ідеології на філософію.

Людина — егоїст і хижак, що підвладний своїм нестриманим пристрастям. Смісл взаємовідносин між людьми зводиться до користі. Суспільство людини існує за правилом: «владарювання... є дещо почесне», а «рабський стан, зумовлений нуждою або страхом, — дещо ганебне» [63, 121]. Такою виступає людина та її суспільство у філософії Гоббса. Ця картина, по суті, являє собою відбиток реальної людини суспільства, до якого належав Гоббс. Говорячи про принцип корисності як найважливіший регулятор в усіх людських взаємовідносинах (таким він постає у філософії Гоббса, а пізніше Локка), К. Маркс і Ф. Енгельс підкреслювали, що «ця нібито метафізична абстракція випливає з того, що в сучасному буржуазному суспільстві всі відносини практично підпорядковані тільки одним абстрактним грошево-торгашеським відносинам» [2, 390]. Ненажерливість, страх, честолюбство як найважливіші стимули людської діяльності, в розумінні Гоббса, цілком пояснюють розуміння принципу «*bellum omnia contra omnes*», який характеризує уявлення цього мислителя про природний стан людства.

Картина природної сутності людини та її взаємовідносин з суспільством, змальована Гоббсом, по суті, є одним з перших етюдів того розуміння «громадянського суспільства», яке пізніше зустрічається у французьких матеріалістів і у Гегеля. Характеризуючи реальну основу цього образу, К. Маркс і Ф. Енгельс писали: «...Все громадянське суспільство є така війна відокремлених один від одного вже тільки своєю *індивідуальністю* індивідуумів один проти одного і загальний нестримний рух звільнених від оков привілеїв стихійних життєвих сил» [1, 123].

К. Маркс і Ф. Енгельс зовсім не заперечують істинності тієї картини людського суспільства, яка змальована в працях буржуазних мислителів. Відмінність їх підходу полягає в тому, що для основоположників марксизму ця картина виступає як відображення стану людського суспільства на певному етапі його розвитку, для буржуазних же мислителів така картина є виразом людської сутності взагалі. Звичайно, спільність класових позицій в цілому у певної групи суспільства не означає цілковитої ідентичності ідеологічних позицій у членів цієї групи. Адже клас не є абсолютно одноманітна маса.

Як уже відзначалось, наявність різних груп і підгруп в складі класу породжує далеко не однозначне ставлення з боку цих груп не лише до політики, яку провадить панівна група, а й до класу в цілому.

Конкретні позиції групи в класі втілюються в ідеологічному образі людини, її сутності, її місця в суспільстві і через ідеологію переносяться у філософію. В суб'єктивній сфері фактором, що дає можливість віднести до даного панівного класу групи з досить різними уявленнями про людину й суспільство, є переконання у незмінності того суспільства, в якому живе людина. Чи не найяскравішим прикладом щодо цього є деякі верстви сучасної буржуазної інтелігенції, які не перебувають біля керма влади і навіть опозиційно настроєні щодо свого класу в цілому (це не виключає того, що клас і його суспільство сприймаються як *свої* і в цьому розумінні є загальнозначимими). Досить наочно їх світосприйняття відбито у філософії екзистенціалізму.

Як філософська школа екзистенціалізм виникає в Німеччині в 20-і роки нашого століття. (Сам термін «екзистенціалізм» ввів в 1929 р. Ф. Хайнеман, який відтоді став, так би мовити, історіографом цієї школи). Цей час характеризується досить бурхливими і суперечливими подіями в історії Німеччини. Після поразки в першій світовій війні Німеччина являла арену жорстокої боротьби демократії та реакції. Листопадова революція 1918 р. поступається місцем розгулу контрреволюції в грудні 1918 р.

Збройна боротьба гамбурзьких робітників в 1923 р. передує «пивному путчу» Гітлера. В середині 20-х років вже з'являються досить реальні ознаки економічної кризи, що вибухнула в 1929 р. Зростання демократичних сил, авторитету компартії Німеччини, революціонізуючий вплив прикладу першої в світі соціалістичної держави — на одному полюсі і розгул шовінізму, оскаженілого наклепу на все прогресивне, ідеї реваншу, які несли з собою мутна хвиля фашизму, — на другому — все це розхитувало ті, здавалося б, вічні підвалини, на яких ґрунтувалось життя значної маси населення і передусім дрібної буржуазії, ліберальної інтелігенції.

По-старому жити було неможливо, про це досить відчутно нагадувала зростаюча могутність пролетаріату, поширення його впливу на маси. Старий «добрий»



буржуазний світ вже виявляв свою неспроможність протистояти могутній силі пролетаріату. Заплющувати на це очі означало свідомо зректи себе на загибель. Але нова сила, яка в особі фашизму вважалась єдиною реальною на шляху до порятунку, теж аж ніяк не викликала загального захоплення, передусім серед інтелігенції, що виховувалась на традиціях класичного німецького просвітництва. В цьому середовищі насамперед і ширяться настрої песимізму, пригніченості, доведеного до краю індивідуалізму, які й являють той соціально-психологічний фон, що закріплюється у філософії екзистенціалізму.

Та, звичайно, екзистенціалізм не є чисто німецьким явищем, що характерне лише для певного періоду історії Німеччини. Джерела його — в процесах, що породжені самою сутністю капіталізму. Вони вже в зародку мають місце ще в період домонополістичного капіталізму. Цим, зокрема, й пояснюється той факт, що багато з основоположних ідей екзистенціалізму знайшли свій вияв ще у філософії С. К'еркегора. Цей провінціальний філософ провінціальної Данії (таким, принаймні, сприймали К'еркегора його сучасники) не випадково стає одним з найпопулярніших мислителів на Заході в ХХ ст. (В книзі: «Сьорен К'еркегор — міжнародна бібліографія», що видана в 1962 р., міститься перелік 6995 публікацій, які присвячені його життю і творчості. Твори К'еркегора, жодний з яких при житті філософа не було перекладено з датської, сьогодні видаються багатьма мовами світу).

Роздвоєння людської особистості, що породжується типовим для капіталізму відчуженням, в умовах панування великих монополій веде до втручання держави в усі сфери життя суспільства. Але оскільки держава відбиває інтереси далеко не всіх членів суспільства, в тому числі і не всіх груп, що належать до класу капіталістів, то ця уявна колективність досягається шляхом стандартизації всього життя, нівелювання інтересів членів суспільства, підкорення їх державному інтересу. Суспільство, яке представляє держава, відчужується від людини. Її роздвоєність тим яскравіше усвідомлюється, чим гострішою є суперечність між особистими інтересами члена суспільства і суспільством, яке уособлює держава. Життя людини в суспільстві все більше усві-

домлюється нею як чуже її істинній сутності. Звідси або прагнення знищити те суспільство, що породжує відчуження особистості, або, якщо це суспільство сприймається як одвічна і єдино можлива реальність, неминучий песимізм, намагання замкнутися в собі, відокремитись від жахливого світу, в якому функціонують лише людські маски.

Саме цей останній шлях і типовий для певних груп класу буржуазії і насамперед для значних кіл інтелігенції. З одного боку, їх приналежність до класу виявляється у погляді на наявне суспільство як єдино можливу реальність взагалі. З іншого боку, належність до груп класу, які не самі здійснюють владу, а відчувають на собі її результати, породжує протест проти існуючого стану речей. Але протест в сполученні з переконанням у непохитності того, проти чого він спрямований, неминуче є пасивним, песимістичним, глибоко індивідуалістичним. Відображенням такої світоглядної картини і є філософія екзистенціалізму. «Всі різновиди екзистенціалізму (досить, втім, різноманітні протягом всього періоду, що відділяє К'єркегора від Сартра), — пише А. Шафф, — об'єднує не лише те, що центральною їх проблемою є доля й переживання індивіду, але також і те (а можливо, швидше передусім те), що вони розглядають індивід ізольованим, самотнім, трагічним в безглуздій боротьбі з ірраціональними силами навколишнього світу» [131, 22—23].

Вихідним пунктом екзистенціалізму є уявлення про людину, існування якої розділене на дійсне і недійсне. Дійсним є існування, що ґрунтується на саморефлексії, самосвідомості власного «Я». Життя ж у суспільстві — це недійсне, уявне існування («Моп» — Хайдеггер). Людина «закинута» в чужий для неї світ, вона веде в ньому своє уявне існування. Для досягнення дійсного існування (екзистенції) треба відвернутись від «зовнішнього світу» й поринути поглядом всередину себе самого. В такому положенні людина особливо яскраво відчуває свою відірваність, нікчемність життя й неминучість смерті. Це відчуття викликає страх як стан, що охоплює людину в цілому, вражаючи її до кінця. Людина стає байдужою до всього, самотньою і безутішною. Цей стан породжує розпач, який і змушує робити вибір між недійсним і дійсним існуванням. Проблема вибору ви-

никає завжди, коли людина потрапляє в «пограничну ситуацію». К. Ясперс до таких станів відносить смерть, страждання, боротьбу й війну.

Існування людини завжди проходить в якійсь ситуації. «Пограничною» вона стає тоді, коли її неможливо ані розгадати, ані оволодіти нею. Вона, наче непорушна стіна, відкидає людину до себе самої, до екзистенції. Лише зіткнувшись з нею, людина може збагнути саму себе. Цей екзистенціалістський образ людини загалом-то не викликав би критики, якби він не зазіхав на осягнення «людини взагалі», а розглядався б як вияв світоглядної картини певних соціальних верств в переломні моменти їх життя. Екзистенціалістська людина є чудовою моделлю самосвідомості особистості в «пограничній ситуації», коли особа, по суті, ще лише на шляху до включення в певну спільність, попереднє й сьогоднішнє «Ми» вже не сприймаються, як такі, але ще не усвідомилось і нове «Ми». В цьому й приховані психологічні передумови настроїв індивідуалізму, самотності, закінутості в світі, гострого відчуття самотності «Я». Власне, такий період і переживає сьогодні певна частина буржуазної інтелігенції сучасного світу, серед якої ширяться настрої, що закріплені у філософії екзистенціалізму.

Загалом, образ людини у філософії екзистенціалізму далеко не такий самий, як у філософських системах буржуазних мислителів XVII, XVIII, XIX ст. і навіть багатьох її сучасників. Більше того, багато рис екзистенціалістського образу протилежні тим образам людини, які створюють представники інших філософських течій в антагоністичному суспільстві. Для Спінози, наприклад, образ людини якого теж був ідеологічним відбитком громадянина буржуазного суспільства, страх, розпач та інші негативні емоції є виявом слабості духу, пасивним станом, що викликаний невиразним сприйняттям. Для нього страх є виявом духовного рабства, неволі людини. Лише керуючись розумом, людська особа позбавляється страху і стає вільною, тобто здатною до самовизначення. Якщо для Спінози «людина вільна ні про що так мало не думає, як про смерть, і її мудрість полягає в роздумах не про смерть, а про життя» [109, 576], то для екзистенціалізму безсилля духу є дійсно людським існуванням. Джерелом свободи, згідно з їх поглядами, є страх,

а розум принципіально несумісний із свободою. Нарешті, лише осягнувши смисл смерті, людина здобуває дійсну свободу.

Але що ж тоді об'єднує Спінозу, Гоббса, Гегеля, екзистенціалістів і ще безліч значних і дрібних мислителів в тій частині їх філософії, де вони звертаються до проблеми сутності людини й людського суспільства? Це, насамперед, уявлення про суспільство як мозаїку окремих індивідуумів, уявлення про людину як про атомізований, ізольований суб'єкт, що довільно діє в цьому суспільстві. Така картина, що бере свій початок ще в поглядах Маккіавелі, є не що інше, як відображення реально існуючого буржуазного ладу, тих рис його, що визначають сутність цього суспільства в цілому на різних етапах його розвитку. Це й дає нам право тлумачити образ людини та її суспільства у філософії мислителів, які щойно згадувались, як певною мірою ідеологічне відображення буржуазного суспільства і з цієї точки зору кваліфікувати його як буржуазний.

Звичайно, використання тут термінів «відбиток», «відображення» зовсім не значить, що процес перенесення ідеологічних штампів в сферу філософії є однобічно спрямованим процесом, в якому філософія абсолютно пасивний елемент системи. В дійсності ідеологія і філософія перебувають у відношенні *взаємодії*, яка передбачає відносну самостійність розвитку кожного з взаємодіючих компонентів.

*Образ людини і взаємодія ідеології та філософії.* Процес вироблення ідеологічного й філософського образу людини відбувається в кожній з цих сфер самостійно. Але кожна з названих галузей, взаємодіючи одна з одною, регулює міру точності й зміст, який дістає образ в іншій галузі, з якою він взаємодіє.

Щодо філософії ідеологічний образ людини та її суспільства виступає штампом, який визначає кордони на шляху філософського осягнення сутності людини. В результаті, доки мислитель поділяє певні ідеологічні позиції, образ людини й людського суспільства в його філософії не переходить тієї межі, яка визначається відповідною ідеологією.

З цієї точки зору досить показова доля філософії Канта. Починаючи з постановки традиційного для філософії буржуазного просвітительства питання: «як

можливе істинне знання», він приходять до геніального відкриття, що сам по собі теоретичний розум, власне, ніяких «повноважень» і не має, він здобуває їх з абсолютно відмінної, практичної, предметної, чуттєвої сфери. Розум виявляється лише результатом продукуючої діяльності уявлення, до того ж діяльності аж ніяк не теоретичної, а практичної. Звідси логічно випливав висновок про необхідність спуститись з захмарної височини, в яку поринала філософія просвітництва, на грішну землю, де у суто практичних і загалом досить далеких від заінтересованості в чистій істині діяннях і треба було шукати підстави теоретичного розуму. Зачіпаючи це питання, Ю. Бородай в досить глибокому і цікавому дослідженні, присвяченому з'ясуванню цієї сторони філософії Канта, пише: «Чи міг німецький бюргер і піднесений споглядальний філософ Кант піти на це? Чи міг він висунути тезу: *«Філософи тільки по-різному пояснювали світ, але справа полягає в тому, щоб змінити його»?* Та й що міг би значити в устах «просвітителя» й теоретика Канта заклик до реальної зміни світу? Адже на його власних очах відбулись всі «страхіння» Великої французької революції. Інакше кажучи, чи міг німецький бюргер, що жив у XVIII столітті, стати марксистом-революціонером?

Звичайно, ні! Кант був всього лише значний буржуазний філософ-просвітитель. І він наштовхнувся на величезної ваги відкриття. Але він змушений був своїми власними руками закопати його. Оскільки час ще не настав» [53, 89].

Так, ідеологічний образ людини, яка протистоїть суспільству як чужій силі, проникаючи в сферу теорії пізнання, виконує функцію обмежувача на шляху розробки гносеологічних проблем. Звичайно, поверхня зіткнення гносеології з гуманістичним аспектом не безмежна. Вона охоплює певною мірою сферу суб'єкта й сприяє усвідомленню характеру його взаємодії з об'єктом пізнання. Один лише гуманістичний аспект ще не дає змоги набутти знання про об'єкт як необхідний елемент, без якого неможливе дослідження закономірностей людського пізнання. Саме тому, що гуманістичний аспект філософії є середовищем, через яке відбувається проникнення політичного у філософське знання, а з іншого боку, він присутній, але не покриває цілком коло про-

блем, що досліджуються в гносеології, правомірно говорити про певний вплив політичного знання на теоретико-пізнавальну проблематику. Але вплив цей досить обмежений і подекуди опосередковується такою кількістю проміжних ланок, що результати його при розв'язанні багатьох гносеологічних проблем практично не мають значення.

Більш відчутний цей вплив у сфері естетики, етики, аксіології і загальної соціальної теорії. Адже тут проблематика, яку охоплює гуманістичний аспект, значно ширша, а останні три сфери вона, по суті, поглинає цілком.

Інакше кажучи, розмір впливу політичного знання на розв'язання філософських проблем прямо пропорціонально залежить від того місця, яке в цих проблемах посідає гуманістичний аспект. При цьому протягом історії філософії ця сфера не лишалась постійною, змінюючись відповідно до ступеня розуміння специфічності людини щодо навколишньої дійсності.

Власне, вже праця передбачає виділення людини з природи і певною мірою протиставлення їй. Та процес усвідомлення цього протиставлення «людина-природа» аж ніяк не збігається в часі з актом цього дійсного протиставлення. Об'єктивно виникнення філософії було свідченням протиставлення людини мислячої об'єктивній, поза нею існуючій, дійсності. Проте в межах філософії ще тривалий час побутує донауковий, міфологічний спосіб бачення світу, який антропоморфізує природу і натуралізує людину. Принаймні таке бачення світу лишається панівним на перших етапах розвитку філософії античного світу, що веде до гуманізації всієї філософії, відкриваючи тим самим безмежні можливості для впливу політики на розв'язання всіх без винятку проблем. Не маючи можливості тут детально обґрунтовувати цю думку, що вимагало б глибокого аналізу конкретних фактів з історії античної філософії, обмежимося посиланням на одного з авторитетних спеціалістів в цій галузі В. Ф. Асмуса. Відзначаючи, що розвиток філософії в стародавній Греції відображав, кінець кінцем, діалектику історичного розвитку суспільного життя античного світу, він продовжує: «Зумовленість розвитку старогрецької філософії цією діалектикою найвідчутніше виступає в таких частинах філософії, як етика, вчення про

суспільство і державу, вчення про виховання, естетика. Не виключена можливість, що навіть у таких ранніх мислителів, як наприклад Геракліт, принаймні деякі характеристики діалектичного процесу, розвинуті ним, являють перенесення на природу рис зміни й руху, а також протилежностей, спочатку відкритих в явищах не природного, а суспільного життя (боротьба як «батько» всіх речей, відносність людських оцінок, роздвоєння єдиного на протилежності тощо). В деяких течіях старогрецької філософії (софісти) походження загальних філософських понять із спроб осмислити явища суспільно-політичного життя виступає цілком прозоро (антиномія природи й культури в світогляді Антіфонта, протилежність існуючого «по природі» й «по встановленню» тощо)» [50, 7].

Але й на цій стадії процес звільнення від елементів міфологічного мислення не припиняється. Він, по суті, становить зміст багатовікового розвитку філософії аж до нового часу. Одним з перших мислителів, що поставив, правда, багато в чому у вигляді здогадки, питання про відмінність людини як істоти мислячої і активної від природи, був Кант. Він найбільш чітко поставив питання про відмінність ідеальної сутності речі, яка дана нам в пізнанні як результат взаємодії з природою активної істоти, від реального існування речей поза нашим пізнанням, «речей самих по собі». Докір, кинутий К. Марксом в першій тезі про Фейєрбаха, у споглядальному характері попереднього матеріалізму, який не вмів виділити з природи людину як активну, діяльну істоту, стосується принаймні більшості представників докантивського ідеалізму. Лише з часів Канта в історії філософії предмет, дійсність, чуттєвість береться не лише як об'єкт, а й суб'єктивно, як людська чуттєва практика. Та постановка цього питання Кантом ще не значила здатності розв'язання його, «бо ідеалізм, звичайно, не знає дійсної, чуттєвої діяльності як такої» [5, 1].

Остаточне розв'язання цієї проблеми стало можливим лише в марксизмі.

Отже, безсумнівним є щільний зв'язок між образом людини та її суспільства, який виробляється в межах ідеології, і філософським розумінням сутності людини. В зв'язку з цим виникає питання, якою мірою наявність цього зв'язку відбивається на істинності філософських

положень, що спираються на певні гуманістичні засади? Чи можливе взагалі істинне, ідеологічно зумовлене знання?

*Політична зумовленість та істинність філософії.* В сучасній філософській літературі це питання розглядається в найбільш гострій формі — як проблема співвідношення соціології і ідеології. Про актуальність цієї проблеми свідчить хоч би той факт, що вона була предметом спеціального обговорення на 6 Міжнародному конгресі з соціології, що проходив у Франції у вересні 1966 р. Загалом, сьогодні більшість філософів, що торкаються цієї проблеми, не заперечують наявності соціальної зумовленості наукових висновків і положень у сфері знань про суспільство. Цілком певно з цього приводу висловлюється сучасний економіст і соціолог Мюрдаль Гюннар: «Нема іншого способу вивчення соціальної реальності, крім вивчення з точки зору людських ідеалів. Ніколи не було «незаінтересованої соціальної науки» і логічно бути не може. Ціннісний аспект наших основних понять являє собою наш інтерес в даному питанні, дає спрямування нашим думкам і смисл нашим висновкам. Він висуває питання, без яких немає відповідей» [127, 1]. Аналогічних висловлювань, навіть з посиланнями на Маркса, в сучасних працях буржуазних вчених можна знайти немало.

Важливе питання, по якому проходить досить чітка межа між марксистською філософією і багатьма сучасними немарксистськими теоріями, формулюється буквально в дусі Канта: як можлива соціально зумовлена і разом з тим загальна й необхідна, тобто істинна, соціологічна теорія?

Для багатьох немарксистських авторів характерна негативна відповідь на це питання — ідеологічність ідеї для них вже автоматично означає неістинність її. Соціально зумовленість і істинність — для них речі несумісні. Виходячи з цього, подекуди адресують нарікання Марксу в його «непослідовності». Професор Колумбійського університету Бернард Барбер, викладаючи погляди Маркса в зв'язку з проблемами соціології науки, зокрема, пише: «Сутність його широкого, теоретичного погляду полягає у вченні про те, що суспільні виробничі відносини є реальним ґрунтом надбудови чи системи ідей в суспільстві... Природничій науці або ідеям про



фізичний світ він дав, здається, дещо більше незалежності від суспільних виробничих відносин, ніж «ідеології», або ідеям про соціальний світ. Мабуть, Маркс, принаймні, заперечував можливість соціальної науки, за винятком — і це непослідовно — самого марксизму» [108, 237].

На основі такого погляду створюються всілякі проекти звільнення соціології від ідеології і на цьому шляху перетворення першої в науку. Лозунг «звільнення соціолога від цінностей», в тому числі й від «ідеологічних» цінностей, який висунув свого часу Макс Вебер, був підхоплений багатьма. Починаються пошуки «вільної від односторонності ідеологічних поглядів» загальної соціології знання, носієм якої повинна виступити «вільна від класової прихильності» соціальна група. Такою, згідно з Максом Шеллером, є «надкласова еліта», у Карла Мангейма, досить популярного і сьогодні, — це «інтелігенція». Деякі сучасні соціологи, не сподіваючись звільнити соціологію від ідеології, поки остання існує, вбачають вихід у знищенні самої ідеології як такої. Сучасний американський соціолог Даніел Белл у своїй праці з багатозначною назвою «Кінець ідеології» твердить, що ми є свідками «кінця ідеологічної ери» і народження в зв'язку з цим абсолютно вільної від ідеології соціології «холодного й безстороннього вивчення суспільства» [122]. Незважаючи на явну багатоманітність таких теорій і певні розходження між авторами, їх об'єднує переконання в неможливості істинного класовозумовленого знання.

Між іншим, сам по собі цей погляд — теж ідеологічний, в тому розумінні, що він специфічне взаємовідношення соціології з певною ідеологією зводить в ранг загальності. Рецепти ж, які виробляють буржуазні соціологи на шляху уявного звільнення соціології від ідеології, принципово утопічні, оскільки жити в суспільстві й бути вільним від нього — практично неможливо.

З нашої точки зору, неправомірною є вихідна антиномія «ідеологічне або істинне знання». Ідеологічне знання завжди є відображенням потреб певного класу. Тому образ людини в ідеології (якщо вона правильно відображає класові потреби) завжди є адекватним відображенням класово-конкретного індивіду та його суспільства. З цього погляду ідеологічне знання здатне дати

істинне знання про даний клас. Але чи може класове знання бути адекватним образом не лише даного класу, а й людського суспільства в цілому на даному етапі його розвитку? Залежно від характеру відповіді на це питання власне й розв'язується проблема можливості істинного знання в тій частині філософії, яка перебуває під переважаючим впливом ідеології, зокрема, в галузі загальної соціальної теорії. Негативна відповідь, мабуть, ґрунтується на протиставленні категорій «класове» й «загальнолюдське», але таке протиставлення саме по собі досить відносне.

Результат філософського пізнання людини, її сутності завжди несе в собі елемент знання про загальнолюдське. Але глибина осягнення об'єктивної істини в даному питанні в різних співіснуючих філософських теоріях не однакова. Крім всіх інших факторів, що зумовлюють це явище, значна роль належить мірі прогресивності ідеології, що встановлює межу для даної філософії в осягненні нею (цією філософією) сутності людини та її суспільства. Чим прогресивніше клас, тобто чим ширше простір для поступу суспільства відкривається із задоволенням його потреб, тим повніше образ людини, створений в сфері ідеології цього класу, відображає об'єктивну сутність людини взагалі. «Питання про істинність або неістинність ідеології, — справедливо підкреслює югославський філософ Живкович, — не є питанням — задалегідь — а ргіогі розв'язаним і визначеним самим поняттям ідеології як класового відображення дійсності, а, навпаки, воно розв'язується а posterіогі аналізом конкретного стану даного класу в дійсності та його відношенням до суспільного розвитку та об'єктивної істини. Тому відношення між ідеологією та істиною не є конституітивний елемент поняття ідеологія, а лише особливий випадок відношення між суспільним буттям і суспільною свідомістю» [134, 37].

Міра істинності образу людини у філософії залежить від істинності реального існування людини, за зразком і подобою якої створюється цей образ. Обмеженість образу людини в поглядах домарксистських мислителів, абстрактний характер їх гуманізму зумовлюється значною мірою вузькістю сфери загальнолюдського, яку втілював своєю реальною діяльністю той клас, ідеологію якого поділяли філософи минулого. Навіть на тих ета-

пах історії, коли клас очолював діяльність по прогресивному перетворенню суспільства, він був обмежений у своїх ідеологічних поглядах, оскільки його класовий світ і його класова людина розглядались як неминуща істина людського існування.

Саме в цьому питанні, зокрема, й полягає принципова відмінність образу людини й людського суспільства, який складався в марксистській ідеології. Сказане передусім пояснюється специфічним характером класових потреб пролетаріату, на відміну від усіх попередніх класів. Пролетаріат є єдиний клас суспільства, який ставить собі за мету знищення експлуатації людини людиною, побудову безкласового суспільства, отже, зрештою *самознищення* себе як класу, в ім'я людського розквіту себе й всього суспільства, і в цьому й закладена можливість створення світогляду, класове походження якого не суперечить об'єктивності. Пролетаріат ставить перед собою завдання знищення ідеології взагалі (в суспільстві, де немає класів, не може бути політики й ідеології у власному розумінні цього слова). Тому цей клас заінтересований в істині, без будь-яких обмежень.

Отже, говорячи про класовий характер філософії, ми, насамперед, маємо на увазі образ того суспільства, який накладався на філософські узагальнення мислителя. Цей образ відповідає об'єктивній дійсності доти, доки суспільство, що є його прообразом, відповідає завданням прогресивного розвитку людства.

## 2. Філософське в політичному знанні

Поряд із з'ясуванням механізму проникнення елементів політичного у філософське знання не менш важливим є питання, яке місце належить філософському у політичному знанні. Філософія не лише відображає дійсність як дещо зовнішнє, вона сама можлива лише як частина суспільно-людської дійсності. Як невід'ємна частина цієї дійсності філософія взаємодіє з іншими нефілософськими сторонами її, певною мірою впливаючи і на сферу політичного життя суспільства.

При цьому філософські, як і інші наукові ідеї не самі по собі, на зразок радію, «випромінюють» певний вплив на дійсність. Цей вплив не є фізичною властиві-

стю філософії як такої, він виникає в результаті взаємодії філософії з дійсністю. Відзначена взаємодія є об'єктивно-суб'єктивною структурою. Сферою ж, в якій об'єктивне філософське знання перетворюється в об'єктивно-суб'єктивну ідею, виступає ідеологія. В ідеології філософське наукове положення перетворюється в суспільно-політичну ідею. Поняття ідеї в даному випадку «враховує реальну суспільну функцію, маючи на увазі таку думку, яку потрібно здійснити на практиці, захистити в класовій боротьбі і яка є керівним началом, провідною ниткою волі й дії» [118, 46].

Для політичної, як і для кожної іншої практичної діяльності, необхідне не взагалі знання, а лише таке, що сприяє відтворенню образу тієї частини об'єктивної дійсності, на перетворення якої повинна бути спрямована дана практична діяльність. Разом з тим, оскільки практика завжди конкретна, не менш важливою вимогою її до знання є гранична конкретність того образу, який воно поставляє практиці.

Але цілісний конкретний образ дійсності, взятий у відношенні, що становить інтерес для політики, не може бути одержаний в межах якоїсь однієї науки. По суті, весь клас суспільних наук і філософія дають окремі елементи, що необхідні для створення потрібного образу. Закономірності, що формулюються філософією і стосуються до різних сфер дійсності, на яку спрямована перетворювальна діяльність людини, повинні враховуватись в практичній діяльності, в тому числі і в політичній. Проте в силу своєї загальності вони самі по собі не спроможні дати конкретної картини дійсності і тому недостатні для обґрунтування будь-якої, в тому числі і політичної, діяльності.

Отже, насамперед необхідно з'ясувати, яку частину філософського знання і в якій функції використовує для свого обґрунтування політика.

Не менш важливо також простежити, які зміни знає це філософське знання на шляху дальшої своєї конкретизації, вступаючи у взаємодію з іншим знанням під час творення картини дійсності, на яку спрямована політична практика.

*Коло філософських проблем та ідеологія.* Функцію відбору та перетворення знання для здійснення його в конкретній, політичній діяльності виконує ідеологія.

Оскільки ж ідеологія є теоретичною самосвідомістю класу, остільки і ідеї, що входять до її складу, добираються за принципом їх соціальної придатності. Це значить, що критерієм такої оцінки є усвідомлення потреб даного класу як певної соціальної групи.

Усвідомлена потреба — інтерес, сама по собі ще не достатня для мотивації конкретної політичної діяльності. Для цього необхідне також знання шляхів і засобів для реалізації існуючої потреби. В ідеології, власне, й відбувається процес обґрунтування шляхів для задоволення усвідомлених класових потреб. Цим і пояснюється необхідність включення до складу ідеології результатів наукового пізнання. Але той факт, що ідеологія повинна ґрунтуватись, як говорив В. І. Ленін, «на всьому матеріалі людського знання» аж ніяк не означає, що всі без винятку наукові положення безпосередньо включаються до складу ідеології. Весь матеріал знання людства присутній в ідеології опосередковано, через окремі конкретні проблеми, які безпосередньо служать меті обґрунтування політики і на цій підставі залучаються до ідеології. Причому із складу наявного наукового знання ідеологія відбирає найбільш конкретне. Адже кінцева мета її — обґрунтування конкретної політичної практики, яка, по суті, завершує сходження від абстрактного до конкретного, що становить зміст людського пізнання. Цей процес відбувається в кожній науці, але конкретизація визначень у сфері даної науки суворо обмежується особливістю предмета її дослідження. Дальша конкретизація наукового знання, що виходить за межі його компетенції, здійснюється в світогляді, зокрема в ідеології, шляхом співвіднесення, насамперед, з даними інших наук.

Отже, з філософії ідеологія насамперед відбирає не найбільш абстрактні проблеми, такі, наприклад, як основне питання філософії, а найконкретніше в цій науці. Як вихідні положення ідеологія безпосередньо включає найбільш конкретні філософські ідеї. Та лише гранична конкретність філософського знання ще не є свідченням корисності його для ідеології. Із сукупності конкретних знань ідеологія відбирає насамперед ті, які необхідні для обґрунтування політичної практики.

Цілком природно, що до ідеології передусім включаються ті знання, які характеризують взаємодію людини

і людського суспільства взагалі. Адже без них неможливо орієнтуватись і в даному конкретному суспільстві.

Оскільки реалізація політичних потреб вимагає певних взаємин з іншими класами суспільства, то до ідеології залучаються знання, що характеризують відношення людини й суспільства в різних аспектах — соціологічному, моральному, естетичному тощо. Ці питання включаються до певного кола філософських проблем.

Аналогічні проблеми, але на іншій основі, розглядає й релігія, що зумовлює включення до складу ідеології й релігійних ідей, якщо група класу — носій ідеології — взагалі сприймає релігію як реальний засіб духовного освоєння світу. Якщо філософські й релігійні ідеї дають найбільш загальне уявлення про людину в її взаємодії з суспільством, то значно деталізується знання про це співвідношення такими науками, як політекономія, історія, етнографія, право і пов'язані з ним політичні вчення.

Деякі інші ідеї з цих галузей знань (а політичні погляди цілком) також входять до складу ідеології. Сполучення цих ідей дає можливість виробити ідеологічне знання, яке зводиться до обґрунтування тих чи інших шляхів задоволення класових потреб. В цьому розумінні можна говорити про ідеологію як сукупність філософських, політичних, моральних, релігійних ідей тощо.

Але тут необхідно врахувати принаймні два моменти. Насамперед, до складу ідеології входять не всі знання, а лише частина їх, такі, що виробляються у відповідних сферах суспільної свідомості (майже цілком, як уже відзначалося, до складу ідеології входять хіба що політичні знання). І, що не менш істотно, факт наявності в ідеології філософських та інших наукових знань не свідчить про те, що філософія як наука входить до складу ідеології. Адже тесляр, що виготовляє човен і враховує при цьому, хай навіть свідомо, закон Архімеда, ще не є фізиком, а мандрівник, який орієнтується по зірках, — ще не астроном. Від вченого їх відрізняє те, що їх не цікавить *обґрунтування* наукових знань. Вони не відкривають, а використовують наукові ідеї в своїх цілях.

Аналогічне відношення ідеології до філософії та інших сфер наукового знання, положення яких включаються до її складу.

Обґрунтування знання — функція філософії як науки. Функція ж ідеології — використання цих знань для обґрунтування політичної діяльності. (Обґрунтування тут розуміється не як виправдання наявної практики, а як теоретична критика її в ім'я майбутньої, більш досконалої, з точки зору групи класу — носія ідеології, практики).

Отже, відмінність ідеології від філософії полягає головним чином не в складі ідей, а в різниці цілей, що досягаються в їх сфері діяльності. Філософія, як наукове пізнання взагалі, прагне до істини, ідеологія — до корисності з точки зору певного класу.

*Ідеологія і критерії істинності філософських знань.* Процес відбору групи філософських (та інших) знань для ідеології не обмежується певним колом проблем. Адже на кожному етапі розвитку науки в її розпорядженні є набір далеко не однозначних, а з часом прямо протилежних розв'язань однієї й тієї самої проблеми. Якому ж з них повинна віддати перевагу ідеологія?

Абстрактно міркуючи, відповідь на це питання уявляється простою. Звичайно, ідеологія віддасть перевагу тому розв'язанню проблеми, яке найповніше відбиває об'єктивну істину. Для того, щоб керувати суспільством, стимулювати або гальмувати розвиток певних суспільних процесів, насамперед необхідне знання дійсних закономірностей, які діють в даному суспільстві. Незнання цих закономірностей може призвести до хибних висновків.

Виходячи із сказаного, можна уявити (лише уявити!) таку модель класового антагоністичного суспільства, в якому всі соціальні групи при обґрунтуванні політичної діяльності виходять з одного й того самого філософського знання, що на даному етапі суспільного розвитку найповніше відображає об'єктивну істину. Мабуть, гострота боротьби в такому суспільстві не лише не знялась би єдністю наукового ґрунту ідеології протиборствующих сил, а досягла б найвищого напруження. Адже кожний клас вступив би на поле борні, маючи в своєму розпорядженні найбільш досконалу теоретичну зброю, яку він спрямовував би проти свого ворога. Проте в реальному класовому суспільстві така модель лишається утопією, оскільки те знання, на яке спираються не вигадані, а реальні класи, далеко не однакове.

Як же пояснити той факт, що серед наявних розв'язань як істинне оцінюється далеко не завжди те, що дійсно найбільш відповідає об'єктивній істині? Звичайно ж, не лише свідомим перекрученням істини. Справа, мабуть, в критеріях, якими користується ідеологія для оцінки істинності наукових ідей і уявлень. Як відомо, критерієм істини є практика, в процесі якої знання співвідноситься з наявною об'єктивною дійсністю. Але при цьому необхідно враховувати насамперед відносність характеру самої практики — вона постійно удосконалюється, і ті знання, що закріплювались як істинні практикою вчорашнього дня, з точки зору наступної практики можуть втратити це значення. Відносний характер практики, власне, й забезпечує постійний прогрес знання. В. І. Ленін, говорячи про критерій практики, підкреслював, що «цей критерій теж настільки «невизначений», щоб не дозволяти знанням людини перетворитися в «абсолют», і в той же час настільки визначений, щоб вести нещадну боротьбу з усіма різновидностями ідеалізму й агностицизму» [34, 124]. Та справа не лише в цьому.

Наука, спираючись на минуле й сучасне, має можливість створювати теоретичні конструкції, які певною мірою багатші за дійсність, виходять за межі сьогоденного дня. Момент гіпотетичності наукових абстракцій неминучий в ході розвитку науки. Відоме висловлення Енгельса «формою розвитку природознавства, оскільки воно мислить, є *гіпотеза*» [15, 515] стосується науки в цілому, в тому числі й філософії. Причому з точки зору інтересу ідеології найважливіші не ті знання, що реалізуються практикою сьогоденного дня, а саме ті, які виходять за межі її, тобто істинність яких може бути встановлена гіпотетично. В даному випадку знання співвідноситься з тим уявленням про об'єктивну дійсність, яке має клас.

Оскільки ідеологія є функцією соціального становища класу, остільки серед можливих схем об'єктивної дійсності істинною буде визнана та, що більш відповідає не самій дійсності, а тому уявленню про неї, яке зумовлюється потребами даного класу. Свое суспільство клас сприймає як відповідне об'єктивній дійсності. Але ця відповідність можлива лише тоді, коли потреби даного класу відповідають потребам людського розвитку. Клас



реакційний, що відживає свій вік, природно, еталоном об'єктивної дійсності вважає ті умови, що не відповідають практиці сьогоденного життя. Прообразом істинного для нього виступає знання, закріплене практикою вчорашнього дня. Абсолютизація цього ступеня пізнання веде до уявлення, згідно з яким закріплений нею спосіб розуміння й викладу фактів єдино істинний. Цей спосіб зводиться в ранг «здорового глузду». При цьому забувається тривіальна істина: те, що на певному ступені пізнання виступало як «здоровий глузд», на іншому ступені виступає як історично обмежене. В цьому й криються передумови використання неістинних знань для обґрунтування політики.

В політичній історії Росії кінця XIX ст. значне місце посідає боротьба, яку вели марксистичні чолі з В. І. Леніним проти ідеології ліберального народництва. Дрібнобуржуазна ідеологія народників в цей же час піддавалась критиці і з боку так званих «легальних марксистів», які представляли «ідейно-політичну течію передової російської буржуазії, що не сформувалась ще в самостійну політичну організацію» [75, 207].

Щодо цього являє інтерес зіставити ті філософські передумови, з яких виходили ідеологи пролетаріату і ідеологи буржуазії в своїй боротьбі проти народників. Оскільки в центрі боротьби були такі провідні ідеологічні проблеми, як питання про роль особи та мас в історії, оцінки капіталізму як суспільно-економічної форми та його долі в Росії тощо, то цілком природно, в процесі критики народництва необхідно було спиратись на філософське розуміння закономірностей історичного розвитку суспільства взагалі. Вершиною досягнення наукової думки в цій галузі було відкрите Марксом матеріалістичне розуміння історії, згідно з яким неможливо досягти об'єктивної істини в розумінні розвитку класового суспільства без врахування класової боротьби і її конкретного аналізу. Лише з позицій матеріалістичного розуміння історії й можливо було остаточно викрити ідеологію народництва. Логічно припустити, що всі критики народництва, оскільки вони щиро прагнули до кінця перебороти його ідеологію, повинні були звернутись саме до марксизму. Та цього не сталося. «Легальні марксистичні» виходили з позицій об'єкти-

візму в підході до розуміння історії, який не давав їм можливості осягнути сутність явищ, що аналізувались.

В. І. Ленін гранично ясно з'ясував ту протилежність, що відрізняє об'єктивістський та діалектико-матеріалістичний підходи до вивчення явищ: «Об'єктивіст, — писав він, — говорить про необхідність даного історичного процесу; матеріаліст констатує з точністю дану суспільно-економічну формацію і породжувані нею антагоністичні відносини. Об'єктивіст, доводячи необхідність даного ряду фактів, завжди ризикує збитися на точку зору апологета цих фактів; матеріаліст розкриває класові суперечності і тим самим визначає свою точку зору. Об'єктивіст говорить про «непереборні історичні тенденції»; матеріаліст говорить про той клас, який «завідує» даним економічним порядком, створюючи такі-то форми протидії інших класів. Таким чином, матеріаліст, з одного боку, послідовніший від об'єктивіста і глибше, повніше проводить свій об'єктивізм. Він не обмежується вказанням на необхідність процесу, а виявляє, яка саме суспільно-економічна формація дає зміст цьому процесові, який *саме клас* визначає цю необхідність» [22, 364].

Що ж заважало «легальним марксистам» стати на істинно наукову позицію? Власне, відповідь на це питання міститься в продовженні думки В. І. Леніна: «В даному разі, напр., матеріаліст не задовольнився б констатуванням «непереборних історичних тенденцій», а вказав би на існування певних класів, що визначають зміст даних порядків і виключають можливість виходу поза виступом самих виробників» [22, 364]. Це й було неприйнятним для ідеологів російської прогресивної буржуазії кінця ХІХ ст., оскільки такий висновок суперечив би тій ідеологічній картині суспільства, яка сприймалась ними як образ об'єктивної дійсності. Вона (ця картина) виходила з визнання «непереборних історичних тенденцій», що зумовлювали неминучість приходу на зміну феодалізму капіталістичних виробничих відносин, але вона не могла в силу своєї буржуазної сутності визнати неможливість «виходу поза виступом самих виробників», бо це останнє впливає з визнання минушого характеру самого капіталістичного суспільства і вказує на ту силу (клас виробників), яка покликана очолити прогресивний розвиток суспільства в цілому.

До речі, об'єктивізм — ще не найгірший метод підходу до аналізу історичних явищ. Сьогодні буржуазні ідеологи все частіше відмовляються й від нього, спиняючись на найбільш віддалених від істини суб'єктивістських концепціях [83, 132—139]. Адже сьогодні навіть проста констатація фактів і врахування прогресивних «непереборних історичних тенденцій» суперечать ідеологічній картині суспільних відносин буржуазії. Визнання їх обов'язково тягне за собою констатацію неминучості загибелі капіталізму, що несумісне із змістом буржуазної ідеології, оскільки вона буржуазна.

Звичайно, сказане не значить, що реакційна ідеологія взагалі не ґрунтується на істинних знаннях. Те знання, істинність якого підтверджується практикою і з визнання якого не впливає неминуче заперечення даного класу як такого, приймаються на озброєння ідеологами всіх класів суспільства, хоч висновки з них робляться подекуди діаметрально протилежні. Так, наприклад, деякі положення марксистської теорії криз, що блискуче підтвердилися історією розвитку капіталізму, сьогодні використовуються й ідеологами буржуазії. Це дає їм можливість більш гнучко лавірувати в своїй економічній політиці.

Але функція ідеології не вичерпується лише відбором із загальної сукупності наукового знання певної групи положень. Як вже відзначалось, це лише підготовчий етап, за яким настає головний, власне, ідеологічний процес переробки наявних знань згідно з класовими потребами.

*Філософське знання в ідеології.* Ідеологія не є механічним сполученням знань, вона піддає їх дальшій обробці. Причому результати цієї переробки однаковою мірою залежать як від вихідного ідейного матеріалу, так і від характеру об'єктивних потреб класу. Різні філософські (та інші) положення можуть використовуватися для обґрунтування аналогічних політичних потреб і, навпаки, одні й ті самі філософські посилки досить часто в історії служать обґрунтуванню різних загальноідеологічних ідей.

Це пояснюється насамперед тим, що сукупний результат ідеологічного процесу залежить і від характеру об'єктивних потреб, що усвідомлюються та визначають мету, яка формулюється у загальноідеологічних ідеях.

Шляхи ж для досягнення мети обґрунтовуються в результаті переробки всього вихідного ідейного матеріалу, в тому числі й тих філософських знань, що увійшли до складу ідеології.

Як вже відзначалось, серед елементів філософського знання, на які спирається ідеологія, значне місце посідає проблема сутності людини. Однією з найпоширеніших відповідей на неї в XVII—XVIII ст. було уявлення про людину-егоїста й звіра, природним станом якої є війна всіх проти всіх. Раніше вже наводились думки Гоббса, які свідчать про те, що він поділяв такий погляд. Аналогічно трактує природний стан людини і І. Кант. У своєму трактаті «До вічного миру» він підкреслює: «...Стан миру між людьми, які живуть поблизу, не є природний стан (*status naturalis*); останній, навпаки, є стан війни, тобто якщо і не безперервні ворожі дії, то постійна їх загроза» [77, 156]. «Для самої ж війни, — веде він далі, — не треба особливих підстав для спонування: вона прищеплена, мабуть, людській природі і вважається навіть чимсь благородним, до чого людину спонукає честолюбство, а не жадова користі...» [77, 168].

Але ж ці слова належать автору трактату, що закликав «до вічного миру»! Переконалим ворогом війни, палким пропагандистом миру був і Гоббс. Чи впливає з цього, що розуміння війни як природного стану людини зумовлює заклик до вічного миру? Аж ніяк! Цей же заклик містить «Судження про вічний мир» Ж.-Ж. Руссо, що прямо протилежно розумів природний стан людини.

З іншого боку, гоббсівська формула «*bellum omnia contra omnes*» дуже близька, як показує Енгельс, мальтузіанській теорії народонаселення і соціал-дарвіністським розумуванням про боротьбу за існування, що може бути основою апологетики війни [15, 573—574 та ін.].

Сучасний американський соціолог Богардус підкреслює схожість системи Гоббса «із сучасним вченням про те, що основною причиною війн є збільшення населення і брак засобів до існування» [133, 7].

Справа в тому, що заклик до війни чи миру як мета, яка формулюється в ідеології, зумовлюється передусім не теоретичними, в тому числі й філософськими, передумовами, а потребами класу чи групи його, ідеологію

якого поділяє мислитель. Томас Гоббс, який втілює в ідеології те, що на практиці здійснював Олівер Кромвель, у своєму прагненні до миру виступав проти феодалної реакції в особі духовенства і крайніх роялістів, які намагалися розв'язати громадянську війну проти завоювань англійської буржуазії. З іншого боку, ці заклики спрямовувались проти революційно-демократичних устремлінь мас дрібної буржуазії та плебса.

Цілком природним було прагнення миру і в ідеології дрібної буржуазії Німеччини наприкінці XVIII — на початку XIX ст., інтереси якої поділяв І. Кант. Його трактат «До вічного миру» створюється незабаром після укладення Базельського миру між Францією і Пруссією. Цей мир, що закріпив територіальні загарбання Францією пруських володінь, а з іншого боку, компенсував пруському королю деякі території, не зняв взаємної ворожнечі між цими державами. Загроза війни лишалась реальною. Кант, як і багато його співвітчизників, негативно ставився до цього договору. Висловлюючи прагнення прогресивної частини сучасного йому суспільства, він намагався знайти шляхи до створення таких відносин між народами, які взагалі виключали б можливість воєнних сутичок.

Сказане аж ніяк не означає, що філософські знання взагалі не відіграють ролі в ідеології. Якщо їх вплив мало позначається при формулюванні конкретних цілей політичної діяльності, то він зростає при визначенні шляхів до досягнення мети. Філософське знання і конкретні політичні цілі являють собою граничні точки, між якими й протікає власне ідеологічний процес співвіднесення мети й теоретичних передумов для розробки програми політичної діяльності й обґрунтування мети. З цієї точки зору доцільно знов звернутись до щойно цитованого трактату Канта «До вічного миру». Констатуючи, що природним станом людства є війна, він співвідносить з цією передумовою мету: «...Але розум з височини морально законодавчої влади, безумовно, осуджує війну як засіб досягти свого права і, навпаки, ставить за безпосередній обов'язок мирний стан...» [77, 161]. Звідси формулюється і завдання ідеологічного процесу: виходячи з розуміння механізму, що визначає сутність природного стану людства, з'ясувати, «як можливо було б скористатись ним стосовно людей, щоб так

спрямувати в народі зіткнення немирних спонук, що вони самі змусять один одного підкоритись примусовим законам і таким чином необхідно здійснять стан миру, в якому закони мають силу» [77; 170].

Аналізуючи засоби до досягнення поставленої мети, Кант приходять до висновку про необхідність підпорядкувати народи праву, що обмежує природний стан людини, а це в свою чергу дасть можливість укласти союз між народами, який і буде гарантом їх мирного співіснування. Цей союз, за Кантом, є федерацією вільних, незалежних держав-республік. Отже, в даному випадку підсумок ідеологічного процесу є результатом зіставлення філософських передумов з ідеологічною метою й дальшого запліднення його політичними, правовими та іншими знаннями. При цьому результат процесу є сукупним продуктом всіх компонентів, що брали в ньому участь. Так, наприклад, деякі сучасні американські інтерпретатори Канта прагнуть довести, що він був ворогом суверенної держави, закликав до створення наднаціонального всесвітнього уряду. Такого типу судження можна зустріти в книзі М. Адлера «Думки про війну і мир», Карла Фрідріха «Неминучий мир» тощо. І. С. Андреева, визначаючи причину такої фальсифікації, підкреслює, що «американські інтерпретатори Канта модернізують вживане Кантом поняття «федералізм». Німецький мислитель надавав цьому поняттю того самого значення, що і його попередники: «федералізм вільних держав» означав лише об'єднання їх зусиль для досягнення загального й вічного миру і ні в якому разі не зачіпав суверенності кожної держави. Сучасне ж поняття федералізму, звичне для розуміння недосвідченого американського читача, значить об'єднання окремих держав в єдине державне ціле» [48, 31]. Так, зміна тлумачення політичної, правової категорії «федералізм» без порушення всіх інших компонентів, що беруть участь в ідеологічному процесі, докорінно змінює результат його, набуваючи в даному випадку характеру реакційного виправдання ідеологічної і політичної експансії.

Роль філософії в процесі розробки ідеологічних ідей не обмежується лише тим, що вона, переважно через гуманістичний аспект, певною мірою визначає зміст ідеологічних положень. Характер ідеологічного процесу

та його висновків насамперед залежить від позицій, які він займає в галузі філософського методу.

Загальновідомо, як В. І. Ленін підкреслював необхідність всебічного, діалектичного врахування факторів, що впливають на кожне явище, яке підлягає ідеологічному аналізу. Критикуючи позиції меншовиків в період революції 1905 р., він підкреслював: «...Якщо при оцінці революційних періодів ми обмежимося визначенням лінії дії різних класів, не аналізуючи *форм* їх боротьби, то наше міркування з наукового боку буде неповне, недіалектичне, а з практично-політичного боку воно вродиться в *мертве резонерство...*» [35, 40].

Під час дискусії в партії про профспілки, критикуючи невміння Бухаріна зрозуміти співвідношення політики і економіки, прагнення ізолювати їх одне від одного, В. І. Ленін пише: «Теоретична суть тієї помилки, яку тут робить т. Бухарін, полягає в тому, що він діалектичне співвідношення між політикою і економікою (якого вчить нас марксизм) підмінює еклектицизмом. «І те, і друге», «з одного боку, з другого боку» — ось теоретична позиція Бухаріна. Це і є еклектицизм. Діалектика вимагає всебічного врахування співвідношень в їх конкретному розвитку, а не висмикування кусочка одного, кусочка іншого» [42, 67—68].

Не менш істотним для революційної ідеології є і діалектичний принцип розвитку, який служить методологічною основою для доведення неминучості зміни існуючого суспільного ладу. Адже не випадково ідея розвитку, визнання активності суб'єкта завжди калася в основу тих філософських вчень, що приймалися на озброєння ідеологами революційних класів. Діалектика ж викликала найчастіше ненависть з боку ідеологів реакційних верств суспільства. «В своєму раціональному вигляді діалектика, — писав К. Маркс, — 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, кожную здійснену форму вона розглядає в русі, а значить також і з її минушого боку, вона ні перед чим не схиляється і самою суттю своєю критична і революційна» [11, 23].

Не менш важливою функцією, яку виконує філософія щодо політики, є аналіз нею взаємовідносин політики

з суспільною дійсністю, дослідження міри адекватності політики суспільним потребам, інакше кажучи, встановлення істинності політики. Розв'язання усіх цих питань в ідеології вимагає чітких позицій в галузі гносеології. Особливо важливого значення набуває так звана соціальна гносеологія, яка досліджує процес пізнання в зв'язку з соціальними потребами.

Наукові ідеї, проникаючи в сферу ідеології, сприяють виробці загальноідеологічних позицій, що визначають ставлення класу до інших соціальних груп суспільства, накреслюють кінцеву мету й шляхи досягнення її. Та цього явно не досить для обґрунтування конкретно-політичних дій. Тому ідеологічний процес не може обмежитись формулюванням загальноідеологічних ідей, він неминуче повинен перейти до більш глибокої конкретизації абстракцій, при якій вихідними теоретичними передумовами виступають загальноідеологічні ідеї, але розуміння мети і шляхів її досягнення конкретизується щодо конкретно-історичної ситуації з боку класу, що здійснює політичну діяльність. На цьому рівні загальноідеологічна ідея опосередковується знанням ситуації, в якій перебуває даний загін класу в даний час в даній країні. Без цього неможливе обґрунтування конкретно-політичної діяльності.

Отже, кінець кінцем, перетворення в ідеології певного філософського знання залежить не лише від характеру тих наукових положень, що опосередковують його, а й від знання конкретних умов, в яких доводиться діяти даному класу.

Різний ступінь знання конкретної ситуації, що склалась в Росії під час революції 1905 р., як нам здається, і зумовив розходження між В. І. Леніним та Г. В. Плехановим у сфері ідеологічного обґрунтування конкретно-політичних дій російського пролетаріату в буржуазно-демократичній революції. Як відомо, саме з настанням нового періоду історичного розвитку в Росії, який був пов'язаний з революційними виступами робітничого класу, Плеханов відходить на позиції меншовизму. Це пояснюється тим, що «він лишався тільки теоретиком і пропагандистом в той час, коли робітничий рух вимагав від своїх лідерів, щоб вони були не лише теоретиками, а й вождями, організаторами мас, політичними полководцями» [76, 289].



Сказане, звичайно, не означає, що він взагалі не вступає у сферу ідеології, лишаючись на позиціях чистої філософії як науки. Плеханов активно брав участь у розробці ідеологічних основ РСДРП, але, обмежуючись рівнем загальноідеологічних ідей, він автоматично переносив їх у галузь обґрунтування конкретно-політичних дій без врахування тих опосередкувань, що необхідні на цьому рівні.

Якщо на першій стадії ідеологічного процесу (результатом тут є формулювання загальноідеологічних ідей) в даному випадку філософське розуміння співвідношення «людина й суспільство» конкретизувалось до рівня «пролетаріат і капіталістичне суспільство», то на наступній стадії це співвідношення повинно було конкретизуватись до рівня «російський пролетаріат в умовах, що склались в країні на початку ХХ ст., і його місце в суспільній боротьбі, яка розгорнулася в Росії того часу».

Перехід до цього останнього в межах ідеології рівня конкретизації вимагає залучення до ідеологічного процесу певних знань, що характеризували б ситуацію, яка склалася в Росії зазначеного періоду. Недостатне ж врахування Г. В. Плехановим конкретних знань при обґрунтуванні конкретно-політичних дій, власне, й зумовлювало розходження його з В. І. Леніним вже в період другого з'їзду РСДРП.

Оцінюючи проект програми партії, написаний Г. В. Плехановим напередодні другого з'їзду, В. І. Ленін підкреслював, що цей проект більш нагадує «програму економічного підручника, присвяченого капіталістичній взагалі... Особливо непридатна програма, — відзначав він далі, — для партії російського пролетаріату, тому що еволюція російського капіталізму, породжувані російським капіталізмом суперечності і суспільні лиха майже зовсім обійдено і затемнено через ту саму систему характеризувати капіталізм взагалі» [28, 39].

Ці недоліки й були основою розходження Г. В. Плеханова з більшовиками в розумінні таких корінних питань ідеології, як союз робітничого класу і селянства, місце робітничого класу в буржуазно-демократичній революції в епоху імперіалізму, питання диктатури пролетаріату тощо. Класичні судження марксизму з цих питань потребували дальшого розвитку, урахування

специфіки умов, в яких перебував російський пролетаріат доби імперіалізму. Плеханов же не зумів повно врахувати ці особливості, тому його висновки практично не відповідали реальним потребам російського пролетаріату початку ХХ ст. Тому він і не зміг зрозуміти особливостей буржуазно-демократичної революції 1905—1907 рр., що створювала передумови для переростання в соціалістичну революцію при забезпеченні в ній гегемонії пролетаріату.

Досить характерна, з точки зору, що нас цікавить, одна примітка, зроблена Плехановим в 1910 р. до німецького видання його праці «Основні питання марксизму». Наводячи цитату з праці К. Маркса «До критики політичної економії», він додає при цьому: «Відомо, що у нас восени 1905 року деякі марксисти міркували не так. Вони вважали за можливу в Росії *соціалістичну* революцію, наче продуктивні сили цієї країни були вже достатньо розвинуті для такої революції» [99, 164]. Так, ігнорування тих знань, що опосередковують перехід від загальноідеологічних ідей до конкретної політики, може призвести до значних помилок при визначенні практичної лінії поведінки класу.

Філософія безпосередньо не пов'язана з конкретною політичною дією. Лишаючись на тих самих філософських позиціях, можна робити різні конкретно-політичні висновки, оскільки останні залежать від усієї сукупності знань, що включаються до ідеологічного процесу.

Спираючись, по суті, на одну й ту саму філософію, К. Маркс робив висновок про перемогу соціалістичної революції в усіх країнах одночасно, а В. І. Ленін — про можливість перемоги лише в одній країні або групі країн. В. І. Ленін вважав, що війни при імперіалізмі неминучі, прийнята ж на ХХІІ з'їзді КПРС нова Програма партії підкреслює, що ще до повної перемоги соціалізму в усьому світі виникне реальна можливість виключити світову війну з життя суспільства.

Кількість такого типу прикладів можна було б збільшити, та не в них справа. Весь хід аналізу співвідношення філософії і політики, як нам здається, свідчить про відсутність взаємооднозначного зв'язку між ними.

*Діалектичний матеріалізм та ідеологія пролетаріату.* Спинимось ще на одному питанні, яке логічно впливає з щойно зробленого висновку. Якщо філософія не має

взаємооднозначного зв'язку з політичними діями, то, можливо, має рацію досить поширена ревізійоністська концепція, згідно з якою марксистська теорія соціалізму може бути пов'язана не лише з діалектичним матеріалізмом, а й з багатьма іншими філософськими вченнями? Відповідаючи негативно на це питання, ми не виходимо з переконання про те, що філософія діалектичного матеріалізму або економічне вчення Маркса з фатальною неминучістю зумовлюють і всі без винятку найконкретніші висновки теорії наукового соціалізму — ідеології пролетаріату. В історії філософії відомі імена багатьох талановитих пропагандистів економічного вчення Маркса (Зібер, Подолинський і багато інших), яких аж ніяк не можна назвати марксистами, оскільки вони не поділяли корінних положень ідеології пролетаріату.

Велика група сучасних фізиків в буржуазних країнах стоїть на позиціях діалектики та матеріалізму, але це ще не дає нам підстав іменувати їх марксистами. В. І. Ленін ще в праці «Що таке «друзі народу» і як вони воюють проти соціал-демократів», критикуючи спроби іменувати марксистом кожного, хто хизується марксистською термінологією, поділяє окремі положення економічного вчення Маркса або його філософії, писав: «Адже отак тільки й можна дійти до таких курйозів, можливих лише в Росії, коли до марксистів залічують людей, що поняття не мають про боротьбу класів, про неминучий антагонізм, властивий капіталістичному суспільству, і про розвиток цього антагонізму, людей, що не мають уявлення про революційну роль пролетаріату; навіть людей, що виступають прямо з буржуазними проектами, аби тільки у них траплялись словечка «грошове господарство», його «необхідність» і т. п. вирази, для визнання яких спеціально марксистськими потрібна вся глибина дотепності п. Михайловського» [23, 296].

Отже, для В. І. Леніна головним при визнанні приналежності до марксизму є питання наукового соціалізму, який, виникаючи на ґрунті переробки передусім філософії і політичної економії згідно з інтересами пролетаріату, і є марксистською ідеологією — ідеологією пролетаріату.

На основі кожної філософської системи, в тому числі й діалектико-матеріалістичної, можливі неоднозначні

політичні висновки. Але звідси не випливає, що неоднозначність політичних висновків дає можливість однаково успішно використовувати будь-яку філософію як ґрунт для створення ідеології пролетаріату. Пролетаріат — єдиний клас суспільства, цілі якого повністю збігаються з об'єктивним процесом розвитку людського суспільства.

Пізнання закономірностей об'єктивного розвитку суспільства і на цій основі розкриття тенденцій такого розвитку становить завдання науки. Але ці тенденції збігаються з тими завданнями, що формулює в своїй ідеології пролетаріат. Тим-то ідеологія пролетаріату може виконувати свою функцію, лише спираючись на результати наукових систем, які в даних умовах дають найбільш адекватне зображення дійсності. Серед усіх філософських систем, що існують в нашу епоху, такою є філософія діалектичного матеріалізму. Відступи від її позицій, спроби скористатись будь-якою іншою з числа наявних філософських систем як теоретичним ґрунтом ідеології пролетаріату неминуче збіднюють наукову картину суспільства, яка є вихідною для ідеологічних побудов. А це загрожує можливістю таких політичних висновків, що суперечать завданням пролетаріату, не сприяють здійсненню його корінної мети — знищенню класового суспільства взагалі.

Тому-то єдиною можливою філософією, що придатна як теоретичний базис для ідеології пролетаріату, в нашу епоху є філософія діалектичного та історичного матеріалізму.

КОЛЕКТИВИ В ФІЛОСОФІЇ  
ТА ЇХ ВЗАЄМОДІЯ

Попередній аналіз виходив із розгляду філософії і соціального середовища в антагоністичному суспільстві як цілісних компонентів взаємодії. Такий підхід виправданий для розкриття специфіки сфер, що опосередковують досліджуваний процес. Та своєрідність результатів відзначеної взаємодії значною мірою пояснюється неоднорідністю спільності філософів. Численні групи, з яких складається колектив філософів, по-різному сполучаючись в кожному окремому випадку, визначають неповторність індивідуальної реакції мислителя на вплив соціального середовища, зумовлюють специфічність результатів його творчості. Тому дальша конкретизація проблем, що розглядалися раніше, передбачає, зокрема, з'ясування характеру філософських груп і їх взаємодії. Постановку цих питань і містить даний розділ книги.

## 1. Філософські колективи

«...Сутність людини не є абстракт, властивий окремому індивідові. У своїй дійсності вона є сукупність усіх суспільних відносин» [5, 2—3]. Це відоме марксистське положення є вихідним при розгляді результатів діяльності індивіду як функції певної соціальної групи. Багатоманітність відносин, в які вступає людина з іншими людьми, і зумовлює численність суспільних груп, до яких вона реально залучається. Отже, групу можна визначити як сукупність людей, що об'єднані певним відношенням, яке виникає на основі реалізації конкретних цілей в процесі суспільної практики. Відносини між людьми, які утворюються під час реалізації потреб філософського пізнання, і є підставою для створення спільності філософів. Конкретизація цих відносин дає можливість розглядати спільність усіх філософів як сукупність груп, з яких вона складається. Основою для виз-

начення цих груп може бути насамперед багатоманітність філософських проблем та їх розв'язань, з якою стикається дослідник історії філософії.

«Базовими» колективами, тобто визначальними в даній сукупності, в марксистсько-ленінській історії філософії вважаються *табори*, що утворюються згідно з розв'язанням основного питання філософії. В зв'язку з цим визначаються принаймні такі групи — стихійні, наївні матеріалісти; метафізичні матеріалісти, діалектичні матеріалісти; стихійні, наївні ідеалісти; метафізичні ідеалісти, діалектичні ідеалісти, об'єктивні ідеалісти, суб'єктивні ідеалісти, дуалісти тощо. В межах кожної групи є ще низка структурних утворень (англійські матеріалісти XVII ст., французькі матеріалісти XVIII ст., вульгарні матеріалісти тощо — в межах групи метафізичних матеріалістів).

Оскільки в кожному колі філософських проблем розв'язуються специфічні завдання, далі доцільно говорити про групи, що утворюються в результаті відносин, які складаються під час розв'язання того чи іншого кола проблем. Такими *групами за колом проблем* можуть бути колективи естетиків, етиків, соціологів, гносеологів, філософів релігії тощо.

Важливо зважити і на те, що кордони груп за колом проблем не збігаються з розподілом на табори. Це є підставою для визначення в межах груп за колом проблем окремих *напрямків*, які відрізняються неоднаковою належністю до філософських таборів.

Зрештою, різне розв'язання проблем, специфічних для даного кола, дає можливість говорити й про *течії в певному колі проблем* (емпірики, раціоналісти, агностики тощо — в межах групи гносеологів і т. п.). Ці течії теж не збігаються з напрямками, залучаючи до своїх лав як представників матеріалізму, так і ідеалізму.

В межах кожної з названих груп її первинним елементом виступає конкретний індивід — мислитель, що є носієм певних поглядів, які випливають із своєрідності його філософської системи.

Багатоманітність варіантів сполучення філософських груп і рухомість кордонів між ними зумовлює умовність персоніфікації відзначених колективів. Адже в реальній історії філософії важко відшукати «чистих» представників не лише певної течії чи групи за колом проблем, а й

напрямку. Мислитель залучається по-різному до окремих груп при розв'язанні чи не кожної філософської проблеми зокрема. До того ж, чим більш широка, менш спеціалізована група, тим багатоманітніший склад її. А це зумовлює наявність елемента критицизму у взаємовідносинах всередині спільності. Це сприяє виходу за її межі в розв'язанні якогось конкретного питання, об'єднанню представників різних спільностей на основі їх критичного ставлення до окремого елемента однієї з груп. Тому в історії філософії, мабуть, легше відшукати мислителя, що, скажімо, в гносеології послідовно захищає позиції сенсуалізму чи раціоналізму, аніж послідовного до кінця матеріаліста чи ідеаліста. В історії не поодинокі випадки єднання ідеаліста з матеріалістами в ім'я обґрунтування положення, яке він висуває всупереч своїм однодумцям по табору. Щоправда, таке єднання відбувається на основі тотожності, так би мовити, тактичних, а не стратегічних завдань. Матеріаліст критикує певне ідеалістичне положення заради перемоги матеріалізму, ідеаліст — в ім'я обґрунтування нового підходу в межах ідеалізму. Не раз траплялось, що така критика ідеалістом ідеаліста об'єктивно переростає в критику ідеалізму взагалі. Так, наприклад, розцінював В. І. Ленін критику світу ідей Платона з боку Арістотеля.

Ось ще один типовий приклад щодо цього. В «Критиці чистого розуму» Кант обґрунтовує неспроможність так званого онтологічного доведення існування бога, до якого вдавався Декарт. Звичайно, це робиться в ім'я не заперечення бога, а обмеження можливостей знання. Та глибина наукової аргументації Канта, по суті, перетворює цю критику в критику ідеалізму взагалі. Обґрунтовуючи неправомірність доведення існування бога на основі розуміння його як абсолютної досконалості, що включає в себе і атрибут існування, Кант висуває матеріалістичну по суті ідею про залежність можливості понять від можливості речей. «Поняття, — пише він, — завжди можливе, якщо воно не суперечить самому собі. В цьому полягає логічна ознака можливості і завдяки цьому предмет поняття відрізняється від nihil negativum. Але таке поняття може бути пустим, якщо об'єктивна реальність синтезу, завдяки якому воно утворюється, не доведена спеціально; та це дове-

дення, як показано вище, завжди ґрунтується на принципах можливого досвіду, а не на основоположенні аналізу (не на законі суперечності). Це пересторога, щоб від можливості понять (логічної) ми не висновували відразу ж до можливості речей (реальної)» [78, 520]. Поняття 100 талерів, роз'яснює Кант, ще не дорівнює їх реальному існуванню, яке зафіксоване в досвіді.

Ця критика згодом була відкинута Гегелем, який, ідеалістично розв'язуючи проблему тотожності буття і мислення, не міг погодитись з нею. Разом з тим її підхоплює матеріаліст Фейєрбах. «Гегель висміяв приклад різниці між сотнею талерів в уявленні і сотнею реальних талерів, — писав він, — обраний Кантом при критиці онтологічного доведення, щоб позначити відмінність мислення від буття; між тим встановлена Кантом відмінність, по суті, цілком правильна. Адже перші талери є лише *в моїй голові*, другі ж знаходяться *в руці*; перші безпосередньо дані лише *мені самому*, а другі також і *для інших*; їх можна сприймати на дотик, їх можна бачити» [111, 17].

Спілкування між окремими мислителями, що посідають в філософії іноді протилежні позиції, можливе й на основі певних нефілософських відносин. Це є підставою для утворення досить поширених в історії філософії так званих «змішаних» колективів, нефілософсько-філософських груп (національно-філософських, конкретно науково-філософських, релігійно-філософських, містецько-філософських тощо).

З погляду специфічних особливостей філософських систем, що виникають в межах таких колективів, доцільно вказати принаймні такі.

Оскільки для цих колективів характерне ставлення до філософії з точки зору потреб тієї позафілософської спільності, на основі якої утворився колектив, то коло філософських інтересів цих груп обмежується лише розробкою проблем, актуальних для даної нефілософської спільності.

Не менш істотно відрізняються «змішані» колективи й мовою викладу філософських ідей. Адже кожний колектив взагалі характеризується певною специфічною мовною структурою. Це виявляється в особливому використанні термінів, у певному обмеженому колі знаків, що функціонують в межах мови, і, зрештою, у



специфічному співвідношенні між знаком та значенням його, яке утворюється в кожній структурі.

Переважає ж у «змішаному» колективі нефілософського відношення зумовлює виклад філософських думок мовою нефілософського колективу, на основі якого утворилась група. Згідно з широко вживаною оцінкою ролі знаків, вони допомагають: а) інформувати; б) оцінювати; в) викликати певні відповідні реакції і г) систематизувати та організовувати (цьому відповідає розподіл їх на 4 класи — десигнатори, апрейзори, прескриптори, форматори) [82, 64].

Відповідно переважанню того чи іншого класу знаків і виду його використання розрізняються різні стилі мови. Так, науковий стиль мови визначається як переважно десигнативно-інформаційний, тобто такий, в якому переважають десигнатори, що використовуються насамперед з інформаційною метою. Відповідно, поетичний стиль має переважно апрейзивно-оціночний характер; релігійний — прескриптивно-закликаючий; політичний — прескриптивно-інформаційний тощо. Отже, виклад філософських ідей в межах політично-, мистецько-, релігійно-філософської спільностей ведеться мовою, що стилістично відрізняється від філософської. Цієї деформації не зазнає філософія, хіба що в конкретно науково-філософській спільності тією мірою, якою вона сама є наукою. Але й тут виклад ведеться неадекватною філософською мовою, яка відрізняється набором знаків та їх значенням.

Дослідник «змішаного» колективу завжди стоїть перед потребою досить копіткої роботи по перекладу мови колективу, що вивчається, на філософську. Це стосується стилю її, який не дає можливості, наприклад, певний поетичний вираз, переважно оціночний, механічно переносити в інформативний контекст філософії.

Не менш важливо зважити й на відмінності словника мови, який може не містити терміни, адекватні певним філософським, а, крім того, користуватися знаками, аналогічними філософським, в специфічному значенні. Це останнє досить типове для аналізу, зокрема, діяльності конкретно науково-філософського колективу. Тут не поодинокими є випадки екстраполяції конкретно-наукового терміну у філософію, що істотно змінює значення його. Це типово в ситуаціях, коли нова

філософська категорія утворюється на основі узагальнення в межах конкретної науки явищ, які позначаються аналогічним знаком.

Аналіз «змішаного» колективу важливий також і з точки зору з'ясування суті взаємодії філософії з соціальним середовищем. Саме тут досить яскраво виявляється складний механізм цієї взаємодії. Переважання в «змішаних» колективах нефілософських відносин допускає щільне співробітництво в їх межах представників різних філософських напрямків і течій. Адже ставлення до філософії тут зумовлене необхідністю обґрунтування нефілософської діяльності. Оскільки ж одна і та сама дія може бути наслідком різних причин, то логічно несуперечливо одностайні в нефілософській діяльності можуть спиратись на різне філософське обґрунтування. Звичайно, ця свобода спілкування представників різних філософських груп не безмежна. Чим щільніше зв'язок між певним колом філософських проблем і нефілософським знанням, на основі якого єднається колектив, тим специфічніші вимоги з боку членів колективу до характеру філософських знань. Це, кінець кінцем, забезпечує в багатьох нефілософських колективах збіг і філософських переконань. Не лише політичними, а й філософськими одностайними були, наприклад, українські революційні демократи другої половини ХІХ ст. Це дає можливість говорити і про специфічну форму філософії, властиву цій політико-філософській спільності.

З іншого боку, коли йдеться про наявність різних філософських позицій в одностайців у нефілософії, що єднаються на основі «змішаного» колективу, це не значить, що відбувається примирення філософських розходжень. Просто в даному випадку спільність індиферентна до цих розходжень, оскільки вони не зачіпають основи, на якій зростає колектив.

В межах кожного «змішаного» колективу утворюється декілька груп, що відрізняються ставленням до філософії, усвідомленням її значення взагалі. Визначення таких груп є досить істотним, оскільки вони не лише формують у членів групи певне розуміння значення філософії, а й визначають характер впливу філософії на соціальне середовище.

Зважаючи на становище філософії в антагоністич-

ному суспільстві, можна назвати принаймні такі варіанти усвідомлення значення філософії:

1. *Професійно-прикладне.* Колектив звертається до філософії, щоб розв'язати певні практичні завдання, які стоять перед ним. Таке ставлення, власне, і є основою для виникнення «змішаного» колективу. З погляду конкретного співвідношення філософії з тією чи іншою групою професійно-прикладних завдань колективу доцільно говорити про звернення до філософії для розв'язання: а) нових нефілософських проблем; б) пошуку нових нефілософських проблем, що потребують свого розв'язання; в) для усвідомлення значення вже розв'язаних проблем і д) для популяризації своїх ідей.

2. *Професійно-неприкладне.* Нефілософська група не вбачає у філософії безпосереднього прикладного значення для розв'язання своїх професійних завдань. Але, віддаючи належне філософії в загальному культурному середовищі, в якому функціонує група, вона усвідомлює опосередковане значення філософії для успішної професійної діяльності колективу.

3. *Непрофесійно-прикладне.* Для даного типу характерний вульгарний підхід до розуміння філософії. Її спеціально-науковий характер заперечується. Філософія сприймається як керівництво до повсякденної діяльності, як світогляд. Від філософії вимагається розгляд досить обмеженого кола проблем, які «можна прикласти до себе», і жвавість, доступність викладу. Розуміння практики як критерію істинності філософських тверджень звучується до власного, індивідуального досвіду. Подекуди такий підхід прикривається демагогічними вимогами перетворення філософії в справу мільйонів. При цьому йдеться не про втілення в життя філософських ідей, а про їх творення.

В межах цієї групи можна виділити колективи, що при оцінці певних філософських витворів керуються соціально-престижними критеріями. У філософії апріорно істинним визнається лише те, що створено певним авторитетом, представником певного класу, нації, держави, раси тощо, а інше ігнорується.

4. *Непрофесійно-неприкладне.* Цей погляд, по суті, виключає можливості для виникнення «змішаного» колективу. Адже він виходить з погляду на філософію як на марне, непотрібне знання. Слово «філософствувати»

для носіїв такого погляду сприймається як синонім пустаго, позбавленого будь-якого смислу і малозрозумілого розумування. Чим більш поширений цей погляд, тим менше можливостей для реалізації соціального значення філософії.

Зрештою, треба назвати ще два можливих, хоча в чистому вигляді мало поширених, погляди, які являють абсолютизацію першого і останнього підходу до філософії, — (5) філософія розглядається як галузь знань, що своїми засобами, не вдаючись до будь-якої нефілософської сфери, здатна розв'язувати проблеми, що не є спеціально філософськими. Тут філософія уподібнюється казковій золотій рибці, що без зусиль може виконати будь-яке прохання. Близький до нього за наслідками щодо філософії і прямо протилежний підхід, який (6) розглядає її як шкідливе знання. Обидва відзначених погляди, по суті, ведуть до знищення філософії, або розчиняючи її в нефілософському знанні, або прагнучи усунути філософію взагалі із сфери знання, на якому ґрунтується діяльність.

Звичайно, переважання того чи іншого ставлення до філософії значною мірою залежить від характеру соціального середовища, зокрема від змісту його політичного життя. Але воно зумовлюється і розвитком самої науки. Чим більш розвинуте філософське знання, чим конкретнішим воно стає, тим вагоміші його результати для долі позафілософської практики. А це не може лишати байдужим до висновків, що впливають з філософії, як нефілософа (він усвідомлює практичне значення для себе цих висновків), так і філософа (він є не лише філософ, і чим більш вагомими стають його філософські висновки для долі суспільства, в якому він живе, тим значніше відчуття відповідальності за дальшу нефілософську долю його філософських ідей). Сказане набуває особливого значення в наш час, коли величезні досягнення в галузі науки взагалі, в тому числі і філософії, перетворюють її в могутню силу, яка може принести розквіт або викликати загибель людства. «Вчений тепер, — говорив з цього приводу В. С. Ємельянов, — не може бути «чистим» математиком, біофізиком чи соціологом, не може лишатись байдужим до плодів своєї праці, до того, чи будуть вони корисними чи небезпечними для людства. Байдуже ставлення до того, чи стане людя

гірше або краще внаслідок наукового відкриття, є цинізм, якщо не злочин» [цит. за 93, 34].

Отже, «змішаний» колектив, відбиваючи факт інтеграції різних сфер суспільного життя, стає однією з поширених форм, в якій відбувається розвиток філософського мислення.

Колективи, які називалися досі, відрізняються один від одного колом філософських проблем та характером їх розв'язання. Та крім цих, так би мовити, об'єктивних моментів, основою для розрізнення окремих філософських колективів є й різноманітні міжособові стосунки, які складаються під час кооперування вчених для виробництва філософських знань. Підставою для такої кооперації є загальність характеру виробництва наукових знань взагалі. Різноманітні відносини, що спостерігаються тут, зумовлюються неоднаковими функціями, які виконують окремі вчені під час виробництва наукового знання. Якщо під «виробництвом знань» розуміти не лише відкриття, тобто створення об'єктивно нових знань, невідомих досі людству, а й поширення цих знань, тобто виробництво суб'єктивно нових знань (з погляду певної групи чи груп), то відповідно можна виділити принаймні такі функціональні групи:

1) *Першовідкривачі* — мислитель, що належить до цієї групи, або дав нову щодо попередньої філософської традиції відповідь на стару проблему, або поставив вперше нову проблему у філософії.

2) *Незалежні першовідкривачі* — мислитель, що належить до цієї групи, або розв'язав стару, або поставив нову для даної групи проблему, але загалом не нову у філософії. Суб'єктивне значення результатів творчості представників обох груп, по суті, однакове. Виділення такої групи виправдане не поодинокими випадками, в тому числі і в історії філософії, коли мислителі незалежно один від одного досягають однакових результатів. З розвитком систем комунікацій між філософами підстави для виділення такої групи, мабуть, будуть зменшуватись. Але сьогодні вони ще достатні. Особливо, якщо зважити на гігантське зростання кількості знань в кожній галузі наук.

3) *Філософи-обгрунтовувачі* — група, в якій вчений по-новому обгрунтовує вже відоме розв'язання філософської проблеми.

4) *Філософи-інформатори* — група, в якій вчений виробляє суб'єктивно нові знання у філософії, поширює вже відомі одній групі філософів знання за межами цієї групи, але в межах спільності філософів в цілому.

5) *Філософи-організатори* — вчений цієї групи сам не продукує нового філософського знання і не поширює старого. Його функції в межах групи філософів — соціально-конструктивні: організувати колектив на виробництво філософських знань. В зв'язку з тим, що філософська творчість набуває дедалі більш інституціональної форми, роль такої групи досить істотна. До речі, для члена цієї групи більш важливі його організаторські здібності. Тому в крайніх випадках в межах таких груп можлива діяльність і нефілософів. Більш того, певною мірою вона може вважатись бажаною, оскільки тоді організатор не є прихильником певного вузького напрямку, течії і допускає більшу широту в організації, керованій ним.

6) *Наукові популяризатори філософії* — група, в якій філософ, не створюючи в межах філософії нового знання, сприяє поширенню філософського знання серед науковців-нефілософів.

7) *Ненаукові популяризатори філософії* — група, в якій філософ виконує функції, аналогічні попереднім (6 група), але в сфері ненаукових спільностей.

Звичайно, наведений поділ не передбачає жорсткої персоніфікації. Адже мислитель навіть в один і той самий час сполучає діяльність, властиву, принаймні, кільком з названих типів. До речі, й функції, що характеризують окремих типів філософа, дещо змінюються залежно від структури колективу і місця, яке він в ньому посідає.

Відповідно до характеру відносин, що складаються в межах філософського колективу, доцільно говорити про колективні співробітників (рівноправне об'єднання однодумців), дискусійний колектив (рівноправне об'єднання інакомислячих) та філософську школу (колектив, що будується на нерівноправних, вертикальних відносинах типу «фундатор — наступники», «вчитель — учні» тощо).

Підставою для розподілу таких колективів може бути врахування характеру інформації, що передається всередині їх. З цього погляду визначимо два типи

інформації: «інформація-матеріал», що містить повідомлення про певні результати філософської творчості, та «інформація-заборона», що повідомляє про обмеження, такі яких в межах даного колективу не можна просувати у процесі філософського пізнання. Наявність в колективі, крім «інформації-матеріалу», джерела, що надає «інформацію-заборону», і є підставою для визначення школи на відміну від перших двох колективів, які будуються на горизонтальних відносинах і обмінюються «інформацією-матеріалом».

Безумовно, цей поділ приблизний — наявність в межах школи «інформації-матеріалу» зумовлює виникнення тут або відносин співробітництва, або дискусійних. З іншого боку, обмін «інформацією-матеріалом» в колективах, що будуються на горизонтальних відносинах, передбачає запозичення знань, які вона містить. А це перетворює її в «інформацію-заборону». Адже сприйняте знання певною мірою й обмежує, визначаючи ставлення до різних розв'язань цієї ж проблеми. Тому колектив співробітників чи дискусійний можна визначити як школу, в якій відношення «учитель—учні» досить рухомі. Кожен член колективу, чи більшість їх, вступає в тій або іншій ролі.

Тому для розкриття всіх названих відносин, що складаються в межах різних колективів, досить спинитися на аналізі одного з них. В даному випадку ним буде школа. В найширшому розумінні — це колектив, який виробляє якісно відмінне філософське знання і в межах якого існує певний розвиток, що передбачає спілкування і обмін між членами школи обома типами інформації.

В певному наближенні навіть філософська еволюція одного мислителя може розглядатись як зразок філософської школи. Якщо філософ виробляє якісно відмінне знання і його погляди протягом життя певним чином розвиваються, то аналіз його творчості дає можливість розглядати такого мислителя як «філософську школу», членами якої є він сам, взятий на певних етапах його еволюції. Прикладом цього може бути молодий Маркс та Маркс зрілого періоду або Шевченко до 1847 р. і більш пізнього часу тощо.

В структурі філософської школи можна визначити два яруси — «верхній» і «нижній», між членами яких

існує відношення субординації. До верхнього ярусу належать вчені, що виробляють не лише «інформацію-матеріал», а й «інформацію-заборону». Нижній поверх надсилає в межах колективу лише інформацію першого типу.

На вищому ярусі розрізняються принаймні такі групи мислителів:

*А. Фундатор школи* — мислитель, ідеї якого виступають у функції «базових», навколо яких зростає школа. До складу «базової» системи школи залучається не вся система поглядів фундатора, в усіх її деталях. Остання включає лише певну частину ідей фундатора, які, власне, й визначають якісну відмінність школи від інших. Ці ідеї, окреслюючи кордони школи, виступають у вигляді «інформації-заборони» щодо всіх членів колективу.

До складу цієї інформації може входити певне коло проблем, вивчення яких становить специфіку школи. Так, кантіанство з цього погляду характеризується переважачим інтересом до гносеологічної проблематики. Це специфічне обмеження не становить обов'язкової ознаки школи. Воно визначається і мірою спеціалізації філософських інтересів фундатора. Якщо у філософії Канта проблеми теорії пізнання посідають провідне місце, то, наприклад, в межах марксистської філософської школи переважний розгляд того чи іншого кола проблем не є підставою для визначення контурів школи. Більш відчутні особливості школи при розгляді характеру розв'язання проблем. Однодумці, що об'єднуються навколо фундатора, як правило, поділяють його позиції не лише щодо напрямку і течії, а й виходять з певної суми ідей, які визначають оригінальне місце мислителя в межах напрямку й течії. Та й тут не йдеться про абсолютний збіг. Адже погляди фундатора в певних моментах можуть бути внутрішньо суперечливими. Це досить поширене явище. Повторення цих суперечностей вихідної системи — не обов'язкове для наступників. Школа може розвиватись по шляху звільнення від суперечностей «базової» системи. До речі, таке звільнення не завжди означатиме крок вперед на шляху до досягнення істини. Адже «вирівнювання» поглядів фундатора може іти за рахунок відмовлення від найбільш раціональних моментів його системи, тим більше, якщо ці елементи суперечать сутності його поглядів в



цілому. Саме такої долі зазнали ідеї Канта в інтерпретації його наступників — неокантіанців. Відмовлення від матеріалістичних елементів, наявних в поглядах фундатора, сприяло створенню більш моністичної системи суб'єктивного Ідеалізму, але, на жаль, не більш істинної.

Звідси випливає кілька істотних для історика філософії висновків. Насамперед, можливі неоднакові історико-філософські оцінки фундатора та його школи. Аналіз поглядів фундатора ще недостатній для характеристики його школи, як і школа ще не дає повної картини поглядів фундатора. Зрештою, не всі мислителі, що спираються на певні ідеї філософа, залучаються до його школи. Школа ґрунтується на комплексі ідей фундатора, що становить оригінальне розв'язання певного кола проблем в історії філософії.

Кантівську ідею примату практичного розуму через багато опосередкувань можна зв'язати аж з марксистською концепцією суспільно-історичної практики. Та ця ідея в творчості Маркса і Енгельса введена в принципово відмінний контекст, що не дає можливості залучити Маркса до складу школи, яка утворилась навколо філософської системи Канта.

З іншого боку, погляди Ріккерта, згідно з якими будь-якому акту пізнання повинна передувати воля, а поняття істини повинно ґрунтуватися на волі, яка вище розуму і є фундаментом пізнання, теж виходять з кантівської ідеї примату практичного розуму над теоретичним. Але на відміну від Маркса, у Ріккерта ця ідея функціонує в контексті, що теж загалом аналогічний суті поглядів Канта. Розуміння сутності людини, яке становить основу контексту цієї ідеї, у Ріккерта виходить з поняття гносеологічного суб'єкта, тотожного кантівській трансцендентальній апперцепції. Маркс же ідею примату практики над теорією виводить з діалектико-матеріалістичного розуміння сутності людини як сукупності суспільних відносин. Для Маркса ідея Канта — лише одне з теоретичних джерел його принципово відмінних поглядів; для Ріккерта ж Кант — фундатор школи, до якої належить і він сам. Сказане, зокрема, підкреслює важливість для дослідника враховувати відмінність між теоретичними джерелами поглядів та «базовою» системою, на основі якої зростає школа, що

включає і досліджувані погляди. В першому випадку йдеться про запозичення окремих ідей, підходів, постановок проблем, що дістають розв'язання на принципово відмінній основі. В другому ж — істотною є спільність основи, на якій можуть зростати й певні своєрідні ідеї.

Серед мислителів, погляди яких входили до складу теоретичних джерел, якими користувався Кант, історики філософії називають Левкіпа, Демокріта, Лукреція, Ньютона, Юма, Локка, Берклі, Мопертюї, Колльєра, Бейля, Д'Аламбера, Платона, Арістотеля, Руссо і багатьох інших. Але ці погляди були лише каталізатором і будівельним матеріалом для створення власної філософської системи, принципово відмінної від усіх щойно названих.

Ідеї фундатора школи не обов'язково висловлюються ним систематично. Часто він не викладає, а *виходить* із системи своїх поглядів, що зумовлює нерівний виклад окремих частин її. У зв'язку з цим можна нагадати хоча б історію марксизму. Фундатори його Маркс і Енгельс в силу відомих причин переважну увагу зосереджували на обґрунтуванні матеріалістичного принципу розуміння історії, значно менше місця приділяючи аналізу активності надбудови щодо економічного базису. Це спричинилось до перекручення суті їх поглядів в цілому в працях деяких послідовників. «Маркс і я, — писав в 1890 р. Ф. Енгельс, — винні почасти в тому, що молодь іноді надає більше значення економічній стороні, ніж це слід робити. Нам доводилось, заперечуючи нашим противникам, підкреслювати головний принцип, який вони відкидали, і не завжди знаходилося досить часу, місця й приводів віддавати належне й іншим моментам, що беруть участь у взаємодії» [20, 413].

Зважаючи на це, на верхньому поверсі філософської школи виділяється ще одна група — вчитель.

**Б. Вчитель** — це філософ, що систематизує погляди фундатора, поширюючи їх серед інших філософів. З точки зору школи функції вчителя дуже важливі, адже від нього багато в чому залежить доля існування школи взагалі. Але ця група надає вкрай обмежені можливості (якщо не виключає їх взагалі) для творчої розробки філософії. Тому вчитель представлений переважно типом філософа-інформатора. Звичайно, діяльність вчителя не обмежується безсторонньою інформацією.

Він не лише сповіщає про думки фундатора, а й *навчає* думати так, як вимагає «базова» система школи. Поширення ідей він сполучає з пропагандою їх. Оскільки ж стиль пропагандистсько-агітаційної мови не чисто інформативний, а інформативно-закличний, то виклад ідей фундатора вчителем передбачає певну їх деформацію згідно з відмінностями стилю мови. Ця деформація йде по лінії надто чіткого визначення ідей системи, жорсткого протиставлення їх іншим аж до абсолютного заперечення думок, що суперечать «базовій» системі. Виклад філософських поглядів фундатора набуває догматичного характеру, вони вимальовуються не лише як ґрунт, а й як результат майбутньої творчості. Погляди фундатора виступають як межа, за якою розвиток філософії виключається.

Звичайно, наявність цієї групи не означає розриву з попередньою. Досить часто функції фундатора і вчителя органічно сполучаються в особі одного і того самого мислителя. Такий характер мала хоча б творчість Канта, який не лише систематично викладає власну концепцію, а й пише спеціальне керівництво «для майбутніх вчителів» — відомі «Пролегомени».

Таке сполучення функцій можна вважати оптимальним, оскільки воно гарантує найбільш аутентичний виклад суті «базової» системи. Поняття «школи» охоплює не лише «невидимі» колективи, що ґрунтуються на безособових контактах, а й особисті зв'язки між їх членами. В цьому випадку поряд з функцією розробки фундаментальної концепції і поширення її набуває певної ваги й соціально-конструктивна діяльність. Це зумовлює визначення ще однієї групи на верхньому ярусі філософської школи.

В. *Керівники*. Керівник філософської школи повинен виконувати функції і адміністратора, керуючого, який «дає *лише темп роботи*, він повинен переконати всіх у важливості і необхідності справи й запалити складний апарат натхненням і енергією... Його завдання *соціально-конструктивне*» [110, 13]. Роль керівника зумовлює певні особливості у взаємовідносинах, що складаються в межах філософських колективів. Звичайно ж, і ці функції, поряд з обома попередніми, можуть реалізуватись в діяльності однієї й тієї самої особи.

Ще більш різноманітний склад груп, що розташовані

на нижчому поверсі філософської школи. Численні групи, які виникають тут, передусім доцільно поділити на два типи: а) наступники, що якісно змінюють склад фундаментальної концепції школи, та б) члени школи, які лише сприяють збільшенню кількості знань в школі та про школу.

Перша група наступників (група А), яку представляють 1-й, 2-й та 3-й типи філософів, результатом своєї діяльності має розвиток концепції, на якій ґрунтується школа. Філософи, що входять до складу цієї групи, або висувають нові проблеми, або по-новому розв'язують старі, або, зрештою, дають нове обґрунтування вже розв'язаним проблемам. Обов'язковою умовою діяльності цієї групи є відповідність висновків її з фундаментальними ідеями «базової» системи школи. Фундаментальна система школи для даної групи виступає основою дальшого філософського пошуку. Членів цієї групи насамперед інтересує метод мислення фундатора школи, а не конкретні результати його застосування. «Всі ми, що філософствуємо в 19-му столітті, — учні Канта, — стверджує В. Віндельбандт. — Але наше теперішнє «повернення» до нього не може бути простим відновленням тієї, зумовленої історичними умовами, форми, в якій він виклав ідею критичної філософії. Чим глибше осягаєш антагонізм між різними мотивами його мислення, тим більше знаходиш в них засобів для обробки тих проблем, які Кант створив своїми відповідями. Зрозуміти Канта — значить вийти за його межі» [57, VI]. Таке ставлення до авторитету, на якому ґрунтується школа, що не лише проголошене, а й втілене в конкретних результатах філософської творчості, дає підстави віднести В. Віндельбандта до групи творчих наступників Канта.

Творчий наступник дає початок певному, якісно відмінному спрямуванню в межах школи, яке має свою специфіку у виборі проблем, їх розв'язанні в межах концепції, яку формує школа в цілому.

Досить типова щодо цього історична доля філософських поглядів Канта. Будучи сформульована наприкінці XVIII ст., філософія Канта стає ґрунтом для утворення школи кантіанців, до якої залучається багато філософів різних країн. Та згодом, наприкінці XIX ст., відбувається, так би мовити, друге відродження Канта,

яке, однак, не було простим повторенням ідей Канта та кантіанців. Неокантіанство, не виходячи в цілому за межі філософської системи трансцендентального ідеалізму, в деяких моментах істотно відрізнялось від нього, піддаючи. (переважно неокантіанські школи) критиці, зокрема, матеріалістичні відступи Канта. Це дає підставу розглядати неокантіанство як утворення 2-го порядку в межах школи, що виникла на основі критичної філософії Канта. Та й неокантіанство виявляється неоднорідним, даючи досить велику гаму шкіл 3-го порядку, на чолі кожної з яких стоїть група творчих наступників Канта. Це і є підставою для визначення фізіологічного (Гельмгольц, Ланге), психологічного (Нельсон, Корнеліус), реалістичного (Ріль, Кюльпе, певною мірою Челпанов) напрямків, марбузької (Коген, Наторп, Кассіерер, Форлендер) та баденської (Віндельбандт, Ріккерт) шкіл в межах неокантіанства.

Звичайно, критичне ставлення до певних елементів основоположного вчення в межах групи творчих наступників не може бути безмежним. Воно допустиме лише тою мірою, якою дана школа другого чи третього порядку відрізняється від інших. Якщо ж перегляд ідей фундатора торкається й тих, що становлять специфіку школи та основоположної системи, тоді *розвиток* філософських поглядів перетворюється в *ревізію* їх. А це може бути підставою для виходу за межі школи взагалі.

До групи А залучаються й мислителі, що по-новому обгрунтовують фундаментальні положення «базової» філософської системи школи. З іншими членами групи їх еднає значна доля критицизму в ставленні до поглядів фундатора. Щоправда, тут критицизм спрямовується не на висновки основоположника, а на їх аргументацію. З іншого боку, результатом діяльності цієї групи є більше вдосконалення, а тим самим і розвиток філософської системи, на яку спирається школа. Це знов-таки характерна риса діяльності саме творчих наступників. Типовою щодо цього є діяльність таких відомих російських неокантіанців, як О. І. Введенський, І. І. Лапшин та ін. Введенський, наприклад, свідомо пов'язуючи свою філософію з поглядами Канта, разом з тим підкреслював, що він не просто повторює Канта, а намагається представити його вчення таким, яким воно повинно стати через 100 років після свого виникнення.

Ця відстань, з погляду Введенського, вимагає, зокрема, необхідності нового доведення результатів, яких досяг Кант. Це нове обґрунтування (тут, звичайно, не йдеться про істинність його) й становить зміст хоч би таких праць О. І. Введенського, як «Новое и легкое доказательство философского критицизма» (СПб., 1909) та «Логичизм А. И. Введенского или русское доказательство невозможности метафизики в виде знания» (в книзі «Логика, как часть теории познания», СПб., 1917). І. І. Лапшин цій же меті присвячує досить велику монографію «Законы мышления и формы познания» (СПб., 1906).

На відміну від цієї групи, група Б не розвиває фундаментальної системи. Вона лише сприяє її розвитку або поширює ідеї школи за межами її. Оскільки діяльність членів цієї групи не зачіпає змісту вчення, на якому ґрунтується школа, а лише, в кращому випадку, виходить з нього, остільки критицизм в ставленні до авторитету тут виявляється непотрібним, а подекуди навіть несприятливим моментом з погляду інтересів даного типу діяльності. Відповідно до цього можна говорити про *філософів-інформаторів* та *популяризаторів філософського вчення*.

Група філософів-інформаторів, як відносно самостійне утворення, є породженням об'єктивного процесу зростання кількості знань в межах науки в цілому. Значною мірою продуктивність діяльності філософської школи залежить від міри інформованості її щодо знань, які прямо чи опосередковано пов'язані з проблемами, що розробляються школою. Складність одержання вичерпної інформації, крім інших факторів, залежить і від все зростаючої антиномії між обмеженими можливостями в зборі інформації вченим і все зростаючою кількістю знань. Ця проблема загострюється набагато раніше, ніж кількість інформації починає перевищувати фізіологічні здатності вченого. Адже збирання інформації потребує часу, який обмежує, а згодом і виключає час, необхідний для творчої діяльності.

Ця проблема постала вже принаймні років триста тому. «Одна з хвороб нашого століття — засилля книжок. Їх стільки розплодилось в світі, що й не устежиш за всією тією нісенітницею, яка виводиться щодня і йде гуляти по світу» [93, 327]. Ці слова, які наводить Дж.

Прайс, пролунали в 1613 р. і належать вони схоласту Барнабі Річу...

Спочатку спроби розв'язати цю суперечність знаходять вихід у виникненні наукової статті, що має тенденцією весь час зменшувати свій обсяг. Стаття стає головною валютою інформації. Але цей захід змінює (принаймні для ХХ ст.) свій смисл. Насамперед, небачено зростає кількість статей з кожної галузі знань. Далі, стаття, будучи не лише засобом передачі нової інформації, а й заявкою на пріоритет, несе в собі не лише повідомлення про нове знання, а й вимушено містить повторення старих знань. Стаття є й важливим соціально-престижним фактором науки, що стимулює створення статей, які взагалі не містять нових знань. Зрештою, зростання кількості статей не припинило збільшення кількості книжок. Це зумовлено й обсягом статті, що подекуди не дає можливості в її межах докладно розглянути й аргументувати певні проблеми. Багато важать тут і міркування соціально-престижного характеру.

Не меншою перешкодою на шляху до одержання необхідної інформації є і все зростаюча спеціалізація наукових знань, що утруднює розуміння змісту публікацій вченим, який не є спеціалістом в даній вузькій галузі знань.

Усе це викликає появу нових засобів інформації — наукового реферату, огляду в певній галузі знань, в певній країні тощо. Але реферат є результатом принципово відмінної діяльності порівняно з діяльністю, що матеріалізується в статті чи монографії. Якщо автором останніх є безпосередньо творець нового знання, то реферат створюється групою вчених, функція яких полягає лише в концентрації нового знання і перекладі його на мову даної філософської школи. Ця група вчених-інформаторів, за думкою сучасного американського спеціаліста в галузі наукової інформації А. М. Вайнберга, являє собою «нову касту наукових перекладачів». Вони, вважає Вайнберг, повинні бути «вченими і інженерами, що зберігають тісний контакт із спеціальною професією і, будучи обізнаними зі станом робіт в своїй галузі, здатні синтезувати з інформації нове, що неможливо чекати від тих, хто не знає всієї підноготної справи» [93, 100].

Щодо філософії цю функцію подекуди виконує істо-

рія філософії (звичайно, цим не вичерпується зміст науки історії філософії). Характерно, що з появою і дедальшим зростанням ваги групи філософів-інформаторів змінюється функція наукової статті і монографії. Із засобу інформації вони перетворюються у вихідний елемент її, у документ, що потрібний лише вузькому колу спеціалістів. Обробка ж їх стає функцією філософа-інформатора.

З цією групою щільно пов'язана діяльність популяризатора. Він здійснює аналогічну функцію, але у зворотному напрямку. Це — перекладач знань, вироблених в даній філософській школі, на мову інших, зовнішніх щодо неї, спільностей, як філософських, так і позафілософських. Діяльність популяризатора сприяє поширенню ідей філософської школи, від нього певною мірою залежить реальне функціонування філософського знання в соціальному середовищі.

Успішність діяльності інформатора і популяризатора як філософських перекладачів залежить насамперед від міри усвідомлення ними неадекватності мов спільностей, в межах яких здійснюється переклад, і глибини володіння цими мовами. Недостатність такого усвідомлення перетворює популяризатора у вульгаризатора або фальсифікатора вчення.

Відзначений розподіл груп в межах філософської школи істотний не лише при історико-філософському аналізі колективу філософів, а й при вивченні еволюції поглядів одного мислителя, який, як вже зазначалось раніше, здатний водночас сполучати діяльність, типову для кількох названих груп. Разом з цим протягом свого філософського життя філософ може переходити від позицій однієї групи в межах школи до другої, уособлюючи своєрідну модель філософської школи в цілому. Характерною щодо цього є хоч би еволюція поглядів в межах гегельянства Л. Фейербаха, яку він сам досить виразно зображує в статті «Ставлення до Гегеля», написаній ним в 1840 р.

«Я принаймні не належу до тих людей, — починає Фейербах, — для яких Кант і Фіхте, Гердер і Лессінг, Гете і Гегель марно жили й творили» [114, 373]. Серед цих великих діячів Фейербах відзначає, передусім, Гегеля. З його ім'ям він пов'язує пробудження свого інтересу до філософії. Всі курси лекцій Гегеля, які молодий



Фейербах прослухав під час навчання в Берлінському університеті, перетворюють його в натхненного послідовника гегелівської філософії. «Отже, моїм вчителем був Гегель, — підсумовує огляд цього періоду своєї діяльності Фейербах, — я був його учнем» [114, 373]. Відданість в цілому ідеям філософської школи Гегеля, вступ до якої констатується під час навчання Фейербаха в Берлінському університеті, триває і в наступний період. У процесі викладацької діяльності Фейербах сприяє поширенню ідей Гегеля, виконуючи спочатку функції популяризатора його вчення. «Я навчав філософії Гегеля, — пише він, — як історик, спочатку такій, що ототожнює себе з предметом свого дослідження чи, вірніше, складає з ним щось єдине, оскільки він не знає нічого іншого, кращого» [114, 375].

Такий підхід, позбавлений елемента критицизму щодо поглядів фундатора школи, як відзначалось, досить типовий для групи популяризаторів. Щоправда, відходячи від тексту викладу Фейербаха, відзначимо, що елемент сумніву в абсолютній правильності поглядів Гегеля вже відчутний в період його навчання в університеті. Тоді Фейербаха не задовольняло принаймні розв'язання Гегелем проблеми співвідношення філософії і релігії [112, 243—244]. Та це сумнів, мабуть, ще не поширюється на філософську систему Гегеля. Він ще неусвідомлений з цієї точки зору. Але незабаром ставлення до поглядів вчителя змінюється. Згодом, як відзначає Фейербах, виклад ним філософії Гегеля ведеться вже не на основі ототожнення себе з поглядами вчителя, а з позицій вченого, «який відрізняє себе від свого предмета і від нього відмежовується, віддає йому те, чого вимагає історична справедливість, але тим більше прагне його зрозуміти» [114, 375]. Ставлення до поглядів Гегеля з боку Фейербаха на той час типове принаймні для групи творчих учнів (група А): «На цей час мені вже стала зрозумілою відмінність *форми* від *сутності* філософії Гегеля, — пише він, — я відкинув форму, зберігши сутність. Я був гегельянцем по суті, по ідеї, а не формально, не в буквальному розумінні. Для мене Гегель не був «дійсністю абсолютної ідеї». і його філософія не була «дійсністю» самої «ідеї філософії» взагалі; для мене його філософія не була винятком з встановленого самим Гегелем закону всього кінцевого; і у

нього я відрізняв смисл вчення від букви, відрізняв логіку, як він її написав, від ідеї логіки, відрізняв сказане ним від того, що він хотів сказати чи що в майбутньому могло бути сказане як дещо можливе, ще не виявлене в сфері ідеальної закономірності. Мої судження визначались Гегелем у загальному, а не в особливому; я залежав від нього, але не як від філософського Єгови чи Алаха, а як від Зевса сучасної філософії...» [114, 375].

Аналізуючи цей період своєї діяльності, Фейербах згадує дві свої роботи: «Письменник і людина. Зібрання юмористичних філософських афоризмів» та «Критика «Анти-Гегеля». Дійсно, обидві праці досить характерні для змалювання ставлення до Гегеля в цей час.

Перша книга виходить з ідеї «тотожності суб'єкта та об'єкта». Отже, вона цілком відповідає духу поглядів Гегеля. Але ця ідея вже сприймається не як суто гегелівська. «Думка ця, — підкреслює Фейербах, — не спеціально гегелівська і пов'язана з тенденціями і поглядами, виразом, а не джерелом яких є сам Гегель» [114, 376]. Отже, Гегель сприймається Фейербахом вже не як вершина філософського мислення, а як одноступінь. Таке ставлення, що є наслідком поширення елемента критицизму на фундаментальну систему школи, вже, по суті, провіщує близький вихід за межі її взагалі. Усвідомлення двоярусного, вертикального відношення, типового у взаєминах наступника і фундатора в межах будь-якої школи, зникає. Тим самим наступник позбавляється відчуття належності до школи взагалі. Та це лише початок виходу за межі школи. Критицизм щодо поглядів Гегеля ще не досяг центральних питань, на яких ґрунтується школа гегельянців взагалі. Сказане досить яскраво демонструє інша праця, на яку посиляється Фейербах, — «Критика «Анти-Гегеля». Цікаво, що, починаючи критичний огляд книги Бахмана «Анти-Гегель», Фейербах розглядає різні типи критики. Ставлення до окремих з них дає можливість уточнити позиції Фейербаха і щодо Гегеля.

Критика, на думку Фейербаха, буває двох типів: та, що ґрунтується на правильному розумінні критикованої філософської системи, і та, що виходить з перекрученого розуміння її. В першому випадку критика може полягати: 1) «в тому, що *те* поняття, яке становить

принцип даної системи і існує в ній як абсолютне, виняткове, єдино істинне, розкривається лише як певне поняття і тим самим виявляється реальність протилежного йому поняття» [113, 25]; 2) «в тому, що в принципі, який претендує на повноту, доводиться відсутність якогось істотного моменту» [113, 25]; 3) смисл критики може полягати у вказівці на те, що значення, яке надається основному поняттю в системі, визнається таким, що суперечить його істинному значенню [113, 25]; 4) критика може продемонструвати відставання результатів застосування принципу від його вимог [113, 25—26]; 5) зрештою, критика відзначає те, що межа, яку визнає об'єктивною дана філософська система, в дійсності є межа лише цієї системи [113, 26].

Важливо, що всі ці види «істинної критики», як її називає Фейербах, у принципі допустимі в діяльності творчого наступника. Так і розуміє її Фейербах: «Така критика, — відзначає він, — власне лише висловлює те, що філософ, який піддається критиці, сам хотів сказати або мав в думках, але для чого він або зовсім не знайшов, чи знайшов лише дуже невдалі образи і вислови... Критика такого роду звільняє тому від якоїсь дійсної межі людський розум, є новим внеском до філософії» [113, 26—27].

Книга Бахмана залучається Фейербахом до другого типу критики, який, з його погляду, принципово чужий філософії взагалі. Тому, оцінюючи свою статтю «Ставлення до Гегеля», Фейербах вбачає суть її не стільки в захисті Гегеля, скільки філософії взагалі. «Щоправда, — зауважує він при цьому, — «Анти-Гегель» сидів вже в мені самому, але саме тому, що він сформувався ще лише наполовину, я змушував його мовчати» [114, 376].

Зрештою, елемент критицизму щодо Гегеля захоплює найістотніші сторони його вчення. Фейербаха вже не задовольняють не лише висновки з системи, а й сам метод, яким користується Гегель. «Гегелівський метод, — пише він, — в цілому страждає тим недоліком, що він розглядає історію лише як потік, не досліджуючи *дна*, над яким даний потік протікає» [114, 382]. В пошуках цього «дна» Фейербах пориває з поглядами Гегеля, виходить за межі його школи.

Звичайно, такий самоаналіз власної ідейної еволюції

можливий лише, так би мовити, вчорашнім числом (та й то не завжди). Мислитель іноді не уявляє не тільки майбутніх результатів своєї діяльності, а й суть сьогоднішнього свого філософського буття. Це, до речі, є однією з підстав для визначення в межах групи наступників двох структурних утворень — *свідомі та несвідомі* учні.

Усвідомлення свого ставлення до школи, до якої належить перша група учнів, породжує прагнення ототожнити свої погляди з основоположним вченням школи. Це досягається принаймні двома шляхами — або відмовленням від власного «я» і намаганням обмежитись механічним повторенням поглядів вчителя, чи навпаки, прагненням інтерпретувати попереднє, основоположне вчення в дусі власної філософії. Це осучаснення філософської традиції особливо яскраво виявляється в історико-філософських працях, які в цьому випадку перетворюються у звернуту в минуле власну систему поглядів дослідника. Попередня установка заважає автору виявити специфічні відмінності у поглядах своїх попередників щодо власних поглядів. З традиції, до якої залучає себе дослідник, довільно виривається лише те, що єднає попередників з власними переконаннями. Все інше або ігнорується, або тлумачиться в дусі власної концепції. Така доля спіткала, наприклад, кантівську «річ в собі». Так, з погляду Когена, «річ в собі» є лише ідея, регулятивний принцип для об'єднання даних досвіду. Це — знак запитання, безмежне завдання, зрештою, пограничне поняття, але ж ніяк не об'єктивна реальність. Отже, заперечення об'єктивності «речей в собі» Когеном ретроспективно поширюється і на погляди фундатора школи, до якої зараховує себе автор.

Але довільна інтерпретація, як породження упередженого ставлення до філософської традиції, не обмежується кордонами лише філософської школи. Власне, всю історію філософії можна поділити на два потоки, які відповідають або суперечать концепції, на якій ґрунтується школа. Кожний з цих потоків знов-таки обробляється на зразок основоположних поглядів школи, до якої залучається дослідник, дістаючи відповідно позитивної чи негативної оцінки. Як відомо, саме за таке «підтягування» Геракліта на зразок Гегеля критикує Ленін Лассалю у своїх «Філософських зошитах» [45, 335].

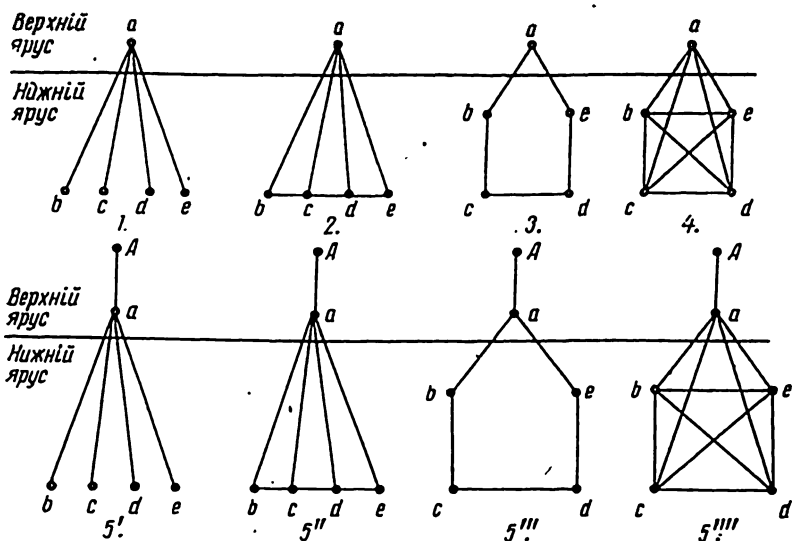
Характерно, що аналогічне «вирівнювання» поглядів можна спостерігати і в історико-філософських дослідженнях, автори яких стоять на позиціях, протилежних щодо досліджуваної філософської системи. Звичайно, тут ця процедура здійснюється з метою протиставити себе певній філософській традиції, вона породжується прагненням будь-що створити образ філософських поглядів, прямо протилежний власним переконанням. Зразки такої інтерпретації можна знайти хоч би в деяких дослідженнях спадщини Канта, виконаних радянськими авторами. А. А. Карапетян, наприклад, у своїй монографії, присвяченій аналізу філософії Канта, по суті, повторює в інтерпретації розуміння Кантом «речі в собі» неокантіанську спробу «вирівняти» Канта (звичайно, це робиться з прямо протилежною метою): «Кант під речами в собі розумів бога, душу і свободу» [81, 11]. «...Річ в собі, за Кантом, — підкреслює він в іншому місці, — чисто духовного характеру» [81, 55].

Безумовно, наведені приклади не свідчать, що такі прагнення властиві всім свідомим учням. Вони характеризують порушення оптимального відношення внаслідок абсолютизації моментів ототожнення або протиставлення наявних у системі факторів, що визначають ставлення вченого до спадщини інших мислителів.

Складність філософських колективів зумовлюється не лише багатоманітністю груп, які утворюються в їх межах. Не менш численні варіанти зв'язків, що формуються в межах колективу між окремими членами його. Це дає можливість створити деякі ідеалізовані моделі різних структур, властивих філософським колективам. Ми називаємо їх ідеалізованими, оскільки жодна з них не вичерпує багатоманітності зв'язків в межах реальних колективів. Але врахування цих моделей в історико-філософському дослідженні корисне принаймні з кількох точок зору. Вони дають можливість точно визначити «вагу» в межах колективу того чи іншого члена його, встановити інформаційні можливості, які він має.

Порівняння різних структур колективів дає можливість виявити оптимальні варіанти їх, а це має неабияке значення для планування організаційних форм, в яких здійснюватиметься філософська діяльність в майбутньому. До речі, врахування особливостей структури того чи іншого філософського колективу важливе

з точки зору інтересів соціального середовища, даючи можливість йому ефективно впливати на розвиток філософського мислення. Тут ми лише обмежимося вказівкою на окремі структури філософських колективів та підрахуємо «вагу» і інформаційні можливості кожного з їх членів. Назвемо деякі з можливих структур (див. рис.):



1) Колектив, де відсутні безпосередні стосунки між наступниками ( $b, c, d, e$ ). Інформацію про діяльність наступників вони можуть здобути лише через фундатора ( $a$ ).

2) Колектив, де, крім відзначених відносин, існують обмежені стосунки між наступниками. Всі члени колективу, що перебувають на нижньому ярусі, крім двох крайніх ( $b, e$ ), безпосередньо пов'язані з фундатором ( $a$ ) і двома його наступниками.

3) Колектив, що характеризується відносинами типу «коло». Фундатор ( $a$ ) безпосередньо зв'язаний з двома наступниками ( $b, e$ ), які, в свою чергу, ще зв'язані безпосередньо з іншими членами колективу ( $c, d$ ), останні здійснюють також прямий контакт один з одним.

4) Колектив, де відносини всіх з усіма безпосередні: 5', 5'', 5''', 5''''.

всіх попередніх, але відносини на верхньому ярусі — складні, являючи собою ланцюг послідовних зв'язків ( $A - a$  — наприклад, фундатор ( $A$ ) — вчитель ( $a$ )).

В усіх названих структурах ми виходимо з наявності двостороннього зв'язку і обмеженої кількості членів колективу (1—4—5 членів,  $5'$  —  $5''''$  — 6 членів).

Звичайно, спрямування ліній зв'язку (двостороннє чи одностороннє), структура та кількість членів в межах колективу можуть бути різноманітні. Ми обмежуємось лише названими, оскільки вони цілком достатні для того, щоб продемонструвати методіку підрахування «ваги» кожного члена колективу й сформулювати деякі загальні висновки щодо оптимальної структури. В даному випадку оптимальним вважатиметься колектив з максимальною інформаційною місткістю. Оптимальною позицією в колективі буде та, в якій можливості для одержання «чистої» інформації, що функціонує в межах колективу, найбільші.

Отже, для визначення оптимального варіанта колективу треба підрахувати найменшу кількість дистанцій, яку повинна пройти інформація від одного члена колективу до іншого.

- Для колективу типу 1 кількість дистанцій інформації від  $a$  до  $b=1$ , від  $a$  до  $c=1$ , від  $a$  до  $d=1$ , від  $a$  до  $e=1$ . Отже, від  $a$  до всіх = 4. Відповідно, від  $b$  до  $a=1$ , від  $b$  до  $c=2$ , від  $b$  до  $d=2$ , від  $b$  до  $e=2$ . Отже, від  $b$  до всіх = 7. Аналогічні результати одержимо й щодо  $c, d, e$ . Таким чином, загальна сума всіх дистанцій інформації для колективу з структурою типу 1 —  $I=4+7+7+7+7=32$ .

Для інших типів колективів аналогічний підрахунок дає такі результати:  $I_2=26$ ;  $I_3=30$ ;  $I_4=20$ ;  $I_{5'}=50$ ;  $I_{5''}=44$ ;  $I_{5'''}=54$ ;  $I_{5''''}=38$ . Щодо перших 4-х типів колективів, які мають однакову кількість членів, оптимальним, отже, буде такий, що передбачає безпосередні стосунки всіх з усіма (4). Всі інші відповідно до їх близькості до оптимуму розташуються в такій послідовності — 2, 3, 1. Аналогічне розташування спостерігається й для колективів типу  $5' - 5''''$ .

Щоб визначити «вагу» ( $m$ ) кожного члена колективу, досить загальну суму мінімальних дистанцій інформації в межах колективу ( $I$ ) поділити на суму всіх дистанцій інформації для даного члена колективу ( $i_{a, b, c, d, e}$ ):

$$m_{a, b, c, d, e} = \frac{I}{i_{a, b, c, d, e}}$$

В результаті одержимо:

- для колективу типу 1:  $m_a=8; m_b=4,6; m_c=4,6; m_d=4,6; m_e=4,6;$
- для колективу типу 2:  $m_a=6,5; m_b=4,3; m_c=5,2; m_d=5,2; m_e=4,3;$
- для колективу типу 3:  $m_a=5; m_b=5; m_c=5; m_d=5; m_e=5;$
- для колективу типу 4:  $m_a=5; m_b=5; m_c=5; m_d=5; m_e=5;$
- для колективу типу 5':  $m_A=5,5; m_a=10; m_b=5,5; m_c=5,5; m_d=5,5; m_e=5,5;$
- для колективу типу 5'':  $m_A=4,9; m_a=9; m_b=5,5; m_c=6,3; m_d=6,3; m_e=5,5;$
- для колективу типу 5''':  $m_A=5; m_a=6; m_b=6,8; m_c=6; m_d=6; m_e=6,8;$
- для колективу типу 5''':  $m_A=4,2; m_a=7,6; m_b=6,3; m_c=6,3; m_d=6,3; m_e=6,3.$

Наведені розрахунки дають можливість зробити деякі висновки: для перших чотирьох колективів вага фундатора школи максимальна. Отже, філософська система фундатора може вбирати в себе найбільше «чистої» (тобто безпосередньої) інформації, яка функціонує в колективі. Завдяки цьому він може найповніше враховувати результати, здобуті в межах школи в цілому. Тому, коли йдеться про реальний філософський колектив, з членами якого фундатор може мати дійсні контакти, безпосередні чи опосередковані, аналіз його поглядів при характеристиці концепції, яку відтворює школа в цілому, може бути ймовірно достатнім. Якщо ж такий реальний контакт виключається, якщо фундатор не може враховувати результати діяльності членів школи його, створюється реальна можливість появи максимальної кількості інтерпретацій основоположного вчення. Цей факт також повинен враховуватися в конкретному історико-філософському дослідженні.

Поява «ланцюга» зв'язків на верхньому поверсі



філософської школи (колективи типу 5' — 5''''') викликає певні зміни в становищі фундатора в межах колективу. Його «вага» стає найменшою. Обличчя такого колективу визначається не стільки фундатором, скільки його наступниками, що реально очолюють колектив.

Якщо дослідження школи не може виходити з вивчення творчості всіх членів її, то репрезентативність результатів вибіркового аналізу, зокрема, залежатиме від «ваги» членів школи, на основі висвітлення поглядів яких робиться висновок щодо характеру школи в цілому. При цьому треба зважати на співвідношення загальної інформаційної місткості колективу з сумою «ваги» тих членів його, спадщина яких вивчається.

Хоча «вага» членів колективу типу 3 і 4, наприклад, однакова, міра репрезентативності вибіркового вивчення кожного з них, яке ґрунтується на врахуванні поглядів однієї й тієї самої кількості членів колективу, що посідають аналогічні позиції в ньому, буде різна. Тому міру репрезентативності дослідження ( $R$ ) доцільно підрахувати за формулою  $R = \frac{m_n}{I}$ , де  $m_n$  є сума «ваги»

$n$ -членів колективу, спадщина яких досліджується, а  $I$  — загальна інформаційна місткість колективу. Якщо, наприклад, в дослідженні колективів типу 3 і 4 з однаковою кількістю членів (5) враховується спадщина 3-х членів їх, то за інших рівних умов міра репрезентативності цих досліджень буде відповідно:

$$R_3 = \frac{15}{30} = 0,5; R_4 = \frac{15}{20} = 0,75^1.$$

## 2. Взаємодія філософських колективів. Пригоди «речі в собі»

Своєрідність реакції філософської спільності на соціальне середовище зумовлена не лише чисельністю груп, з яких вона складається, а й специфікою взаємодії між ними. Характер останньої і спробуємо дослідити

---

<sup>1</sup> Звичайно, такий підхід має лише ймовірносний характер. Адже не виключається, принаймні, можливість ситуації, при якій здобута, навіть безпосередньо, інформація не враховується філософом. Тому цей метод, будучи допоміжним, не заступає конкретного історико-філософського дослідження.

ти в цьому підрозділі. Вихідним в аналізі буде положення про інтерсередовище як «той загальний комплекс відомостей, які необхідно брати до уваги при розгляді даної теорії» [90, 45].

У сукупності знань, що становлять інтерсередовище певної філософської проблеми, можна визначити принаймні три комплекси: а) знання, що здобуваються в межах філософських груп, які розв'язують інші кола проблем; б) знання, здобуті у групах, до яких філософ не належить, але які займаються тим самим колом проблем; в) знання, що виробляються в нефілософських колективах.

У взаємодію з іншими колективами вчений вступає завдяки тому, що якісь аспекти питання, яке становить інтерес для даного вченого, розв'язуються вказаними групами. Результат цієї взаємодії виявляється, зокрема, у визначенні певних кордонів, які допускають вільну дослідницьку діяльність. Специфіка кожного колективу, що реєструється в лише йому властивій мові, зумовлює такі обмеження: вона не дозволяє включати до свого складу певні проблеми, що суперечать її основоположним принципам. В зв'язку з цим у мові колективу прийнято систему заборон щодо вживання певних термінів. Використання окремих понять не допускається взагалі, інші ж можна вживати лише в певному значенні.

Ці обмеження зумовлюють неоднакові можливості для розробки конкретної філософської проблеми окремими колективами. Для деяких з них вона виступає взагалі як псевдопроблема і виключається з позитивного розгляду. Інші ж надають різну частку свободи в просуванні до розв'язання цієї проблеми, зумовлюючи тим самим різноманітні спроби розв'язати її.

Тому історико-філософське з'ясування причин конкретного розв'язання проблеми, мабуть, не може обмежитись посиланнями на міру глибокодумності, таланту філософа тощо. Доцільніше при цьому передусім з'ясувати той реальний шлях свободи, який міг пройти у розв'язанні проблеми мислитель як член певних філософських колективів. Сказане спробуємо проілюструвати описом деяких підходів до розуміння хоч би такої конкретно-філософської проблеми, як питання про «річ в собі».

Ця гносеологічна категорія виникає в зв'язку з розглядом центральної проблеми, яка хвилює групу

гносеологія, про співвідношення суб'єкта та об'єкта пізнання. Виникнення її пов'язане із спробами більш детального розгляду градацій суб'єктивного і об'єктивного. Постановка в самому загальному вигляді питання про відмінність речей, якими вони існують «самі по собі», від тих, що являються «для нас», джерелами своєї уходить в староіндійську філософію. Вона передбачала врахування принаймні двох градацій — залежне від свідомості («річ для нас») і незалежне від свідомості («річ в собі»).

Дальше уточнення проблеми ґрунтується на конкретизації цієї градації. Досить наближено тут можна назвати такі варіанти: а) залежний від моєї свідомості; б) залежний від моєї свідомості, але незалежний від свідомості інших; в) залежний від свідомості групи, але незалежний від свідомості інших; г) залежний від людської свідомості; д) незалежний від моєї свідомості, але залежний від свідомості інших; е) незалежний від свідомості групи, але залежний від свідомості інших; є) незалежний від людської свідомості, але залежний від нелюдської свідомості; ж) незалежний від свідомості взагалі і, зрештою, вульгаризація і абсолютизація цього погляду дає наступний варіант; з) який взагалі заперечує існування якісної відмінності свідомості і тим самим знімає питання про її специфічність.

В дійсній історії кожний мислитель значно обмежував вибір наявних варіантів градації об'єктивного. І справа тут, звичайно, зводилась не до сили логічного мислення того чи іншого філософа, якщо можна так сказати. Характер колективів, до яких він належить, накладає обмеження на вільний розвиток мислення, своєрідно позначаючись на тлумаченні поняття «річ в собі».

Серед колективів-обмежувачів при розв'язанні питання про природу «речі в собі» насамперед варто відзначити ті, що утворюються згідно з вирішенням основного питання філософії. Не важко помітити, що перелік щойно відзначених градацій об'єктивного не може повністю бути застосованим в колективах, які утворились відповідно до розв'язання основного питання філософії. Соліпсизм, заперечуючи будь-що, незалежне від моєї свідомості, допускає лише один з названих варіантів [а]. Тому для нього проблема «річ в собі» взагалі принципово неприйнятна, як така, що суперечить самій сутності, на

якій зростає колектив. Питання про «річ в собі» сприймається як псевдопроблема й для вульгарного матеріалізму, який, розглядаючи свідомість лише як просте виділення матерії, допускає також тільки один з перелічених варіантів [з].

Більш широкі можливості щодо вибору відзначених варіантів, а тим самим і більшу свободу творчості в розв'язанні проблеми, дає колектив суб'єктивних ідеалістів, якому не властиві крайнощі соліпсизму (*a, б, в, г, д, е*). Але й тут тлумачення природи «речі в собі» обмежене. «Річ в собі» використовується лише для визначення кордонів, що відзначають неабсолютний характер знань окремої людини, окремої групи чи комплексу їх або окремого виду знань людства (наприклад, тих, що ґрунтуються на чуттєвому досвіді).

Об'єктивний ідеалізм, вводячи поняття нелюдської свідомості, вже дає можливість говорити про «річ в собі» й щодо свідомості людства в цілому (варіант *є*).

Зрештою, матеріалізм, що вводить поняття матерії як несвідомого, створює найширші можливості для вільного розвитку творчої думки на шляху градації об'єктивного.

Та цих колективів, звичайно, недостатньо, щоб пояснити специфіку розв'язання в історії філософії проблеми «речі в собі». Зважаючи, що вона торкається не лише питання існування й характеру «речей в собі», а й їх пізнаваності, не менше значення має належність мислителя до колективу метафізиків чи діалектиків, емпіриків чи раціоналістів, які визначають, хоча далеко не вичерпують, складу інтерсередовища.

Як відзначалось, постановка питання про «річ в собі» сягає своїми коренями в сиву давнину. Принаймні, в античній філософії спостерігаються досить яскраві відмінності в розв'язанні цієї проблеми, які в дальшому, в XVII—XVIII ст., привели до суперечностей, що висунулися на перший план філософського життя.

У старогрецькій філософії, мабуть, одними з перших висувають проблему «речі в собі» представники елейської школи. Підкресливши відмінність між достовірним знанням та недостовірними «думками» («мненнями», *doxai*), тобто невідповідними щодо об'єктивної дійсності, вони стверджують можливість існування того, що не залежить від свідомості людини. Але характер розв'язан-

ня проблеми значною мірою зумовлювався складом інтерсередовища її, як в даному випадку включало метафізичний погляд на світ (елейці — завзяті опоненти Геракліта). Проблема «речі в собі» в контексті мови метафізичної спільності викликала безсумнівне протиставлення достовірних знань, що здобуваються розумом і несуть в собі абсолютно істинне знання, та недостовірних даних чуттєвого досвіду. Існування «речі в собі» визнається лише для чуттєвого сприйняття. Що ж до розумового освоєння світу, то воно принципово заперечується. Тут можливі варіанти градацій об'єктивного сприйняття на межі матеріалізму та ідеалізму. «Річ в собі» як дещо незалежне від свідомості взагалі заперечується. Тому-то Зенон, наприклад, прагнучи спростувати думки про наявність пустоти, множини, руху, навіть не ставить питання про їх чуттєву достовірність. Для нього достатнім є доведення неможливості мислити ці поняття, щоб робити висновок про уявність тверджень їх об'єктивного існування (на це влучно звертає увагу В. І. Ленін [45, 252]). Об'єктивне буття, незалежне від свідомості, а тому немислиме, — неможливе.

Чітке протиставлення двох типів знань і обмеження визнання «речі в собі» лише щодо одного з них зумовлене також входженням елейців до складу спільності раціоналістів.

Аналогічне розв'язання проблеми, зумовлене взаємодією знань, вироблених в межах ідеалістичної, метафізичної та раціоналістичної спільностей, містить і філософія Платона. Кордони, які визначають деякі з цих спільностей, найбільш яскраво виявляються в ситуаціях, коли мислитель прагне, поглиблюючись в пізнанні предмета, вийти за межі, що встановлені колективом, до якого належить він сам. Зовні це поглиблення веде до внутрішньої суперечливості системи. Але ця суперечливість свідчить про геніальність мислителя, що спромігся піднятися вище тієї межі, яка об'єктивно визначала край творчого пошуку.

Вводячи нові терміни чи поняття, загалом нетипові для колективів, до яких належить мислитель, він ціною суперечливості власної системи торує шлях у майбутнє. Ці нетипові поняття спалахують наче сигнальні вогнишки, що визначають фарватер ріки. Звичайно, не всі суда зможуть пройти цим фарватером. З часом, треба або

розширити його, розчистивши річку, або обмежити розміри кораблів, які пропливають нею. Подекуди небажання чи неспроможність докласти зусиль, щоб розширити фарватер, прикривається міркуваннями, буцімто і кораблів, більших за ті, що від віку плавають річкою, нема, а якщо й є, то вони нікому не потрібні. Але так чи інакше, перш ніж виявити свою сутність, обравши певний шлях, треба добре знати наявні можливості, проміряти фарватер і засвітити вздовж нього вогні. Цю благородну й важку справу в історії філософії і виконують внутрішньо суперечливі системи.

З цієї точки зору типова спроба Демокріта поглибити вчення про пізнаваність «речей в собі», розширити можливості, які об'єктивно надає метафізична спільність. Поділяючи в цілому думку про відмінність між чуттєвими «думками» і розумним знанням, він прагне подолати недооцінку чуттів, заперечуючи їх протилежність другому типу знань. Мабуть, одним із стимулюючих факторів, що спонукав Демокріта зайнятися поглибленням цього питання, була його належність до групи матеріалістів, яка, між іншим, саме в чуттях вбачала той місток, що єднає свідомість з поза нею існуючою об'єктивною дійсністю.

Відчуття, за Демокрітом, теж здатні давати істинні знання. Але не все в природі доступне їм. Тому знання, здобуті через відчуття, належать до «темного» знання, яке хоч відмінне від істинного, але не протилежне йому. Розум продовжує справу, яку почали почуття. Він поглиблюється в пізнанні тієї самої сутності речей, до якої *повністю* не досягають чуття. «Коли темний рід пізнання, — пише він, — вже більш неспроможний бачити надто мале, ані чути, ані нюхати, ані сприймати на смак, ані відчувати на дотик, то дослідження повинне проникнути до більш тонкого (недоступного вже чуттєвому сприйняттю), тоді на сцену виступає істинний рід пізнання, оскільки він в мисленні має більш тонкий пізнавальний орган» [47, 103].

Але на цьому шляху виникають труднощі, неминучі для споглядального, метафізичного матеріалізму. Адже він неспроможний вказати критерій, який дає можливість відділити істинне від неістинного в чуттєвих сприйняттях. Елеати, з цього погляду, були більш послідовні — раз у чуттєвому досвіді є неістинне знання,

значить він нездатний взагалі давати знання істинне і чітко протиставляється іншому знанню речей «в дійсності». Тут, власне, й виявляється внутрішня суперечливість поглядів Демокріта, результатом якої є висловлювання, що, здавалось би, свідчать про збіг його поглядів з позиціями елеатів і тим самим суперечать його власним думкам. «Багато разів я показував, — відзначає, наприклад, він, — що ми не сприймаємо, яка в дійсності кожна річ є і які властивості в дійсності їй не притаманні» [47, 103]. В. Ф. Асмус, наводячи аналогічні висловлювання Демокріта, цілком слушно зауважував: «...Положення Демокріта, що здаються скептичними, виявляють лише нездатність споглядального, недіалектичного матеріалізму пояснити, що в свідоцтвах чуттів суб'єктивне, а що є, хай перше, хай недостатнє, але все ж наближення до досягнення більш глибокої природи явищ» [50, 112].

Дещо відмінний підхід до даної проблеми формується на основі взаємодії спільностей емпіриків та суб'єктивних ідеалістів. Прикладом цього можуть бути хоч би погляди киренської школи та античних скептиків. Учень Сократа Арістіпп та заснована ним киренська школа передусім належать в межах гносеологів до групи емпіриків, визнаючи єдиним джерелом наших знань відчуття. Але, спираючись, зокрема, на результати, яких досягли раціоналісти, Арістіпп поділяє переконання в неспроможності відчуттів давати істинне знання. Звідси логічно випливало заперечення можливості пізнання сутності «речей в собі».

Дальшого розвитку ця позиція досягає в поглядах античних скептиків. Піррон, посилаючись, зокрема, на Арістіппа, відмовляється вже щось певне сказати не лише про якості, а й взагалі про буття чи небуття речей поза свідомістю людини. Проблема «речі в собі», таким чином, знімається, перетворюючись в псевдопроблему. Тим самим створювались передумови для заперечення пізнаваності світу, що було типовим для групи агностиків в межах теорії пізнання.

Труднощі, які виникали в процесі розв'язання проблеми про «річ в собі», зумовлювались не лише питанням про критерії істинності знань, про співвідношення абсолютного та відносного, зв'язок між якими був незбагнений для метафізиків. Не менш гострою пробле-

мою, на основі якої зростають своєрідні розв'язання питання про «річ в собі», є співвідношення безконечного та кінцевого. До речі, ця проблема входить до інтерсередовища питання про «річ в собі» не лише з гносеологічної, а багато в чому і з нефілософських галузей знань. Неспроможність метафізики збагнути сутність співвідношення кінцевого і безконечного зумовлює принципову нездатність розв'язати питання — як кінцевий людський розум здатний осягнути безкінечне буття?

Однією з спроб розв'язати цю антиномію для метафізично мислячих вчених було заперечення безкінечності всесвіту, буття. Гносеологічний оптимізм, взаємодіючи з метафізичними поглядами, впливав в цьому випадкові на уявлення про сутність буття, всесвіту. Оскільки безкінечне — непізнаване, а раціоналізм стверджує здатність розуму вичерпно пізнати «речі в собі», то світ не можна уявити інакше, аніж обмеженим в просторі. Бог, як непізнана «річ в собі», виносить за межі світу. Таким, приблизно, був хід думок у Арістотеля.

Протиставлення безкінечного бога кінчному світові набуває великого поширення в середні віки. Бог проголошується непізнаваною сутністю, яка з'являється «для нас» в кінчному світі. На цьому ґрунтується ірраціоналізм християнської філософії — своєрідного продукту взаємодії філософської та релігійної спільності, що мав вплив навіть на мислителів XVII ст. Принаймні він досить відчутний в поглядах Мальбранша та інших окказіоналістів, згідно з якими те, чого досягає пізнання людини, є лише окказіональним, більш-менш випадковим, що приховує волю безкінечного, всемогутнього бога, якому лише і дано спостерігати «речі в собі».

Ствердження погляду на безкінечність всесвіту для деяких мислителів XVII—XVIII ст., що поділяли переконання, типові для метафізиків-раціоналістів, стає ґрунтом для скептицизму з його специфічним розв'язанням питання про сутність «речей в собі».

Визнання безмежності всесвіту поряд з переконанням в кінчному характерові людського пізнання породжує, за влучним висловом Б. Рассела, «жах космічної самотності» [103, 8], в якій опинилась людина, що загубилась в безкраїх просторах всесвіту. Це досить типово



... філософського світосприйняття хоча б Блеза Паскаля. Спрямовані на скептичні аргументи Піррона, Монтеня, він розглядає світ, що досяжний людському розумові, як маленьку темницю, яка відведена для життя людини. Людина — на крихітному острівці, що замкнений між двома безоднями — буттям і небуттям.

Звичайно, такий гносеологічний песимізм не є фатальним для мислителя, який поділяє погляди про безконечність несвіту і разом з тим належить до спільноти метафізиків та раціоналістів.

Для Джордано Бруно, наприклад, ідея безмежності несвіту сприймається як оптимістичне свідоцтво звільнення людини від кайданів, що гальмували її пізнання. Отже, і тут певне конкретне знання, що входить до складу інтерсередовища проблеми, не може фатально зумовити однозначне розв'язання її. Хід дослідження залежить від усієї сукупності ідей, що складають інтерсередовище проблеми. Інтерсередовище визначає й ті труднощі, які зумовлюють внутрішню суперечливість концепцій. Принаймні для погляду, аналогічного тому, який розвивав Д. Бруно, антиномія безконечного і кінченного лишалась саме такою перепоною.

Спроба подолати її визначає пошуки багатьох мислителів і більш пізнього часу. Декарт, поділяючи гносеологічний оптимізм Бруно, ділить безконечність на потенціальну та актуальну. Потенціально безконечний (в розумінні — безмежний) світ — пізнаваний. Але бог, як актуальна безконечність, недосяжний людському розумові. Але це, загалом, суперечить вірі Декарта в безмежні здатності людського розуму, який може досягнути сутності «речей в собі». Переконання в обмежених можливостях чуттєвого досвіду, для якого «речі в собі» — непізнавані, типове не лише для метафізичних раціоналістів (Декарта, Спінози, Лейбніца), а й для емпіриків (Бекона, Гоббса, Гассенді, Локка). Отанні, лишаючись в полоні метафізичного погляду на співвідношення кінченного та безконечного, не можуть з'ясувати, яким чином із істин, що виправдані в межах обґрунтовуючого їх досвіду, можна одержати істини для всієї сфери досвіду, тобто безумовно загальні і необхідні.

Прагнення розв'язати цю трудність зумовлює своєрідність вирішення проблеми «речі в собі» і в філосо-

фії Канта. Останній цікавий для нас, зокрема, і з погляду на характер взаємодії не лише колективів, що розв'язують різні, але дотичні філософські проблеми, а й тих, які по-різному вирішують одну і ту ж проблему.

Як відомо, в докритичний період Кант дотримується поглядів, типових для раціоналістичної школи Лейбніца — Х. Вольфа. Згідно з Лейбніцем, все мислиме — необхідно існує в дійсності. Ідея тотожності буття й розуму є ґрунтом для його оптимізму щодо пізнаваності «речей в собі». Пізнання, по суті, уявлялось ним як процес аналітичний — суб'єкт судження є дещо аналогічне математичному добуткові, предикат якого можна вивести із суб'єкта на підставі закону суперечності як один із його співмножників. Це, по суті, знімало питання про позитивну функцію чуттєвого сприйняття дійсності як джерела її пізнання.

Саме проти цього і спрямовував свій агностицизм Юм. Поділяючи з раціоналізмом переконання в обмежених можливостях чуттєвого досвіду, Юм разом з тим піддає сумніву ідею всемогутності розуму. Обґрунтування Юмом неспроможності аналітично вивести ідею причинності справило велике враження на Канта. Юм, за висловом Канта, пробудив його від «догматичної дрімоти», давши нове спрямування його думкам.

Отже, утворилась ситуація, що типова під час взаємодії колективів, які по-різному розв'язують аналогічні питання. Зіткнення суперечливих поглядів на одну й ту ж проблему здатне породити різні варіанти поведінки філософа, який належить до школи — об'єкта критики. Назвемо деякі з них.

1) Дослідник лишається на позиціях критикованої школи, уточнюючи її положення, але не міняючи, по суті, їх.

2) Вчений переходить на точку зору іншої школи в межах тієї ж самої течії.

3) Формулюється новий підхід в межах тієї ж самої течії.

4) Дослідник переходить на позиції школи іншої течії, тієї самої, з позицій якої здійснювалась критика, що сприяла його «пробудженню».

5) Дослідник залучається до складу іншої школи, що відмінна від школи-критика, але представляє з останньою одну течію.

6) Дослідник формулює новий підхід в межах течії, від імені якої здійснювалась критика.

7) Дослідник переходить на позиції третьої течії, яка не збігається з течією — об'єктом і течією — суб'єктом критики.

8) Зрештою, філософ формулює новий підхід, що виходить за межі всіх існуючих шкіл і не відповідає поглядам, типовим для течій — об'єкта та суб'єкта критики.

Погляди Канта в тому вигляді, в якому вони формулюються під впливом юмівської критики раціоналізму, відповідають шостому варіанту.

Критичний період діяльності Канта характерний, передусім, його розривом не лише з раціоналізмом лейбніце-вольфівського гатунку, а з цією «догматичною» течією взагалі. Кант залучається до складу течії агностиків, від імені якої виступав Юм. Але його позиції тут цілком оригінальні, багато в чому відмінні від поглядів як Юма, так і інших представників агностицизму. Це, до речі, добре усвідомлював і сам мислитель. Юм, згідно оцінки Канта, лише «вбив іскру, від якої можна було б запалити вогонь, якби знайшовся придатний трут, тління якого дбайливо підтримувалось би й підсилювалось» [79, 71]. Юм для Канта — це лише каталізатор, що стимулював його власну оригінальну творчість, і не більше. «Я охоче визнаю, — з'ясовує згодом Кант, — вказівка Давида Юма була саме тим, що вперше — багато років тому — перервало мою догматичну дрімоту і дало моїм дослідям в галузі спекулятивної філософії зовсім інший напрямок. Але я аж ніяк не пішов за ним в його висновках, що з'явилися лише внаслідок того, що він не уявив собі свого завдання в цілому, а натрапив лише на одну його частину, яка, якщо не брати до уваги ціле, не може доставити ніяких даних для рішення» [79, 74].

Не менш чітко розуміє Кант і свою відмінність від інших шкіл в гносеології. «...Критика чистого розуму, — проголошує він, — є цілком нова наука, яка раніше ні в кого і в думці не була... навіть сама ідея її була невідомою...» [79, 76].

Наведені висловлювання досить яскраво передають усвідомлення своєї самості, неповторності обраного шляху, типові для мислителя в момент звільнення від впливу певної школи, течії, напрямку. Саме в такі мо-

менти, коли вихід за межі кордонів, в яких перебувала раніше думка вченого, завершився і разом з тим ще не здійснено перехід до нової спільності, створюються максимально сприятливі умови для вільного розвитку творчої думки.

На цих прикордонних висотах і виникають блиючі спалахи людського розуму, що значно випереджають час і ті можливості, що об'єктивно створюють спільності, до яких залучається мислитель. Але, звичайно, яким би могутнім не був спалах думки генія, він лишається сином свого часу, а це зумовлює внутрішню суперечливість його поглядів. Ту суперечливість, що ставить його систему значно вище найпослідовніших поглядів сучасників. Розв'язання цих суперечностей становить зміст дальшого розвитку філософії. А це є підставою для того, щоб філософська система, в межах якої вперше виявились зародки майбутнього знання, набагато пережила автора її, ставши багато в чому сучасною й для наступних поколінь.

Сказане стосується й того величного явища в історії філософії, що іменується філософією Канта.

Що ж принципово нового вніс в агностицизм Кант порівняно з його попередниками (це, до речі, зумовлює й своєрідність розв'язання ним проблеми «речей в собі»)?

Як вже відзначалось, на Канта велике враження справило доведення Юмом неможливості аналітично вивести поняття причинності. Але оскільки таке поняття все ж існує, то ця ідея імпліцитно вже містить думку про наявність також і неаналітичних суджень, що, передусім, й було відзначене Кантом: «Юм, мабуть, здогадувався, що в певного роду судженнях ми виходимо за межі нашого поняття про предмет, хоча ніколи повністю не розвинув цієї думки. Такі судження я назвав *синтетичними*» [78, 634]. Але ця ідея ще не виходила за межі юмівських поглядів і сама по собі могла б розглядатись як творчий розвиток в межах школи Юма, й не більше. Та Кант цим не обмежився. Всі судження, які Кант назвав синтетичними, з погляду Юма, як, до речі, і Лейбніца, носили лише апостеріорний характер. Тому Лейбніц і не зважає на них, як на засіб побудови наукового висновку, а Юм, виходячи саме з цього, обмежує функції науки лише описом фактів досвіду. Але цей юмівський скептицизм щодо можливостей науки

несприйнятний для вченого-природодослідника і раціоналіста в минулому Канта. Це й спонукає Канта шукати підстави наукового знання в апріорних синтетичних судженнях. Розподіл синтетичних суджень на апостеріорні та апріорні, дослідження останніх, без сумніву, було значним кроком вперед на шляху до досягнення дійсних закономірностей наукового пізнання. Хоча, будучи введений в контекст ідеалістичного напрямку і тим самим абсолютизований, кантівський апріоризм лише уявно звільнювався від скепсису Юма. Адже він не давав підстав для твердження про пізнаваність «речей в собі», досить чітко розрізняючи їх від «речей для нас». Але оскільки про «річ в собі», згідно з Кантом, ми нічого не можемо знати, то логічно неправомірно твердити і про її існування. Принаймні в філософії треба обмежитись дослідженням взаємодії людської свідомості з «речами для нас», предметом її стає сама свідомість і, передусім, ті апріорні принципи, про які Кант пише в своєму вченні про чистий розсудок та чистий розум. «...Розум має тут джерело свого пізнання не в предметах і їх спогляданні (звідси він не може вилучити більше знання), а в собі самому...» [79, 191]. Та, власне, всупереч логіці своєї ж філософії, Кант — переконаний в наявності «речей в собі» як основи явища. Виводячи «річ в собі» за межі можливостей теоретичного розуму, він обґрунтовує її в сфері практичного розуму. Тим самим практичний розум одержує пріоритет над теоретичним. Адже в його межах теоретичний розум одержує свою підставу. А це, як вже відзначалось, дає можливість простежити лінії зв'язків філософії Канта з марксизмом. Щоправда, сам Кант цю відстань, що відділяє його від марксизму, пройти не міг, тому його концепція лишилась внутрішньо суперечливою. А це й зумовило традицію критики Канта, як зазначав В. І. Ленін, зліва і справа.

Одні прагнули, спираючись саме на алогічні моменти, з погляду внутрішньої логіки філософської концепції Канта, вийти за межі його системи і тим здійснювали крок вперед на шляху філософського пізнання. Інші ж, «вирівнюючи» Канта, звільняючи його від «суперечностей», позбавляли філософську систему мислителя того чудодійного еліксиру, який робив її сучасною і для майбутніх поколінь.

Саме такої муміфікації зазнало вчення Канта в інтерпретації багатьох представників неокантіанства.

До речі, поява шкіл неокантіанства ілюструє ще один варіант переходу на нові позиції внаслідок розчарування в попередніх переконаннях. Вихід за межі школи на прикордонні висоти відкриває шлях не лише в незвідане. Перед вченим в усі кінці розбігаються й второвані шляхи, якими йдуть представники інших філософських шкіл. І, звичайно, в такій ситуації не кожний зважиться заходитись до прокладання нового шляху. Це потребує неабиякої звитяги і таланту. Ті ж, хто позбавлений повною мірою одного чи іншого, хто міцно зберігає психологію «учня», який не може існувати без «вчителя», віддають перевагу переборові наявних варіантів, які вже програла історія філософії.

Коментуючи досить модне в 70—80-і роки минулого століття гасло «Назад до Канта!», яке вперше пролунало в книзі Отто Лібмана «Кант і епігони» ще в 1865 році, Ф. Ланге (до речі, сам неокантіанець) писав: «Подібно до того, як розбита армія шукає навкруги міцного пункту, сподіваючись, що вона знову зуміє зібратися й прийти в лад, так усюди в філософських колах лунало гасло: «Назад до Канта!» [85, 1].

Звичайно, неокантіанство не було лише повторенням ідей Канта. Відштовхуючись від протидійної думки про предмет філософії, яка містилась у вченні Канта, вони прагнули «очистити» його від таких «недоречностей», як, наприклад, визнання об'єктивного існування «речей в собі». Досить чітко логіка міркування в цьому випадкові демонструється хоч би такими думками В. Віндельбандта. «Якщо річ в собі, — пише він, — є дещо невідоме, що перебуває за межами всякої нашої пізнавальної властивості, то що ж змушує нас взагалі визнавати подібну межу і дещо, що лежить за нею?.. Якщо лише триматися цього ґрунту й відмовитись від всіляких довільних упереджень, то скоро стане очевидним, що для пізнавальної діяльності не може бути ані потреби, ані сенсу визнавати *x*, що знаходиться за її межами, який вона неспроможна ні споглядати в інтуїції, ні пізнавати, і до якої не можна прикласти навіть категорії речовості (рос. «вещности». — В. Г.) і причинового впливу стосовно наших відчуттів» [58, 37].

Дійсно, для філософії, що обмежена кордонами

спільності суб'єктивного ідеалізму, питання про об'єктивне існування «речей в собі» поза людською свідомістю — нелогічне і взагалі знімається як псевдопроблема...

Звичайно, огляд історико-філософських підходів до проблеми «речей в собі» можна було б продовжити. Та й сказане, мабуть, достатньо ілюструє складність і неоднозначність взаємодії філософських колективів, на що треба зважати при аналізі конкретних результатів філософського пізнання.

\* \* \*

\*

Серед багатьох питань, які може поставити читач авторові цієї книги (більшість з них автор, на жаль, неспроможний передбачити, інакше він намагався б відповісти на них в книзі), мабуть, природне і таке:

Чи достатньо для конкретного історико-філософського дослідження обмежитись лише рівнем, який передбачався усім змістом попередньо викладеного матеріалу?

Чи можна уявляти результат конкретної філософської творчості лише продуктом взаємодії філософських і нефілософських колективів?

Мабуть, відповідь на такі питання повинна бути негативною.

Адже людина — філософ — неповторна не лише завдяки особливому сполученню в ній названих колективів. Історія філософії, звичайно ж, не тільки історія діяльності представників конкретних спільностей, а й людей — філософів, яких без залишку не можна звести до певної суми колективів. Та шлях дальшого поглиблення в пізнанні індивідуальної своєрідності творчості мислителя, принаймні, виходить за межі можливостей історії філософії як соціології філософії. Тут аналіз повинен був би доповнитись, мабуть, результатами таких галузей теорії історії філософії, які умовно можна назвати психологією філософії, фізіологією філософії тощо.

Багато в чому шлях конкретизації історико-філософського вивчення вийшов би взагалі за межі можливого на сучасному науковому рівневі. Він перетворився б в мистецьку діяльність, а історико-філософські трактати — в романи із серії «Життя видатних осіб», які теж сприяють відтворенню образу мислителя в усій

його повноті та багатобарвності, але образу не наукового, а мистецького, з усіма особливостями, специфічно притаманними виploдам цієї форми суспільної свідомості.

Неабсолютна вичерпність підходу до історії філософії, який обгрунтовувався нами, звичайно ж, не є підставою заперечення доцільності його. Адже цей підхід все ж являє необхідну ланку, без якої перехід від загального до особливого і індивідуального — неможливий. З цього, власне, й виходив автор в процесі своєї роботи.



К числу явлений, с которыми встречается историк философии, относится и взаимодействие философии с внешней по отношению к ней социальной средой. Ведь реальный результат конкретного философского познания является итогом взаимодействия внутренней логики философии с внешними по отношению к ней факторами социальной жизни.

В работе исследуется механизм отмеченного взаимодействия, типичный для истории философии периода господства антагонистических формаций.

В первой главе определяется сфера, обеспечивающая взаимодействие философии с социальной, политической жизнью антагонистического общества. К ней относится мировоззрение как область, опосредующая переход от знаний о мире к преобразованию его и, прежде всего, такие элементы, составляющие мировоззрение, как идеология (классово определенная часть мировоззренческого знания) и социальная, в частности классовая, психология.

Учитывая крайнюю многозначность употребления термина идеология в современной философской литературе, в книге дается специальный анализ того содержания, которое вкладывали в это понятие К. Маркс, Ф. Энгельс и В. И. Ленин.

Вторая глава посвящена исследованию механизма воздействия социальной среды на условия развития философии. В связи с этим рассматриваются предпосылки существования философии вообще. Здесь же анализируются пути влияния политики господствующего класса в антагонистическом обществе на общность философов. Господствующий класс, формируя содержание социальной жизни общества, регулирует степень интереса к разработке того или иного круга философских проблем. Во многом определяя состав актуального теоретического базиса, на котором возникает конкретное философское учение, теория, общество и господствующие в нем силы существенно влияют и на характер решения отдельных философских проблем.

Социальная среда воздействует и на форму изложения результатов философского познания, формируя круг потребителей, к которым адресуется мыслитель, создавая дефицит информации в отдельных сферах философского знания. В связи с этим анализируется актуальная, в частности для истории философии народов СССР, проблема так называемых «не-чистых» философов (представителей нефилософских сфер научного знания, искусства и т. п., которые внесли заметный вклад в историю философской мысли).

Третья глава посвящена рассмотрению результатов взаимодействия философии и политической жизни общества. Здесь выясняется та область философского знания, которая наиболее подвержена воздействию идеологических штампов. Ее составляет гуманистический аспект философского знания. Анализируется также обратное влияние философии на идеологию, выясняется место и роль философии среди тех элементов, из которых возникает идеологическое знание.

Завершающая, четвертая, глава посвящена анализу философских коллективов и их взаимодействия. Неожиданность конкретных результатов взаимодействия философии с социальной средой обусловлена не только многообразием форм нефилософской общественной жизни, но и сложностью структуры коллектива философов, тем местом, которое занимает в этой структуре мыслитель, наследие которого изучается.

Изложение материала в работе связывается с анализом отдельных явлений истории всемирной философии, философской мысли на Украине. Значительное место в работе уделено критическому рассмотрению некоторых сторон, характеризующих развитие философии в современном буржуазном мире.

# СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Маркс К., Енгельс Ф. Святе сімейство. — К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 2.
2. Маркс К., Енгельс Ф. Німецька ідеологія. — К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 3.
3. Маркс К. До критики гегелівської філософії права. — К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 1.
4. Маркс К. До критики гегелівської філософії права. Вступ. — К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 1.
5. Маркс К. Тези про Фейербаха. — К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 3.
6. Маркс К. Злиденність філософії. — К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 4.
7. Маркс К. Класова боротьба у Франції з 1848 по 1850 р. — К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 7.
8. Маркс К. Вісімнадцяте брюмера Луї Бонапарта. — К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 8.
9. Маркс К. До критики політичної економії. Передмова. — К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 13.
10. Маркс К. Заробітна плата, ціна і прибуток. — К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 16.
11. Маркс К. Капітал, т. I. — К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 23.
12. Маркс К. Теорія додаткової вартості. Частина I. — К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 26, ч. I.
13. Маркс К. Теорія додаткової вартості. Частина II. К., 1960.
14. Маркс К. Лист Ф. Енгельсу 30 квітня 1868 р. — К. Маркс, Ф. Енгельс. Вибрані листи. К., 1949.
15. Енгельс Ф. Діалектика природи. — К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 20.
16. Енгельс Ф. Анти-Дюрінг. — К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 20.
17. Енгельс Ф. Матеріали до «Анти-Дюрінга». — К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 20.
18. Енгельс Ф. Людвіг Фейербах і кінець класичної німецької філософії. — К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 21.
19. Енгельс Ф. До історії союзу комуністів. — К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 21.
20. Енгельс Ф. Лист Й. Блоху від 21—22. IX 1890 р. — К. Маркс, Ф. Енгельс. Вибрані листи. К., 1949.
21. Енгельс Ф. Лист Ф. Мерінгу від 14 липня 1893 р. — К. Маркс, Ф. Енгельс. Вибрані листи. К., 1949.
22. Ленін В. І. Економічний зміст народництва і критика його в книзі пана Струве. Твори, т. 1.
23. Ленін В. І. Що таке «друзі народу» і як вони воюють проти соціал-демократів? Твори, т. 1.
24. Ленін В. І. Від якої сядщини ми відмовляємось? Твори, т. 2.
25. Ленін В. І. Наша програма. Твори, т. 4.
26. Ленін В. І. Політична агітація і «класова точка зору». Твори, т. 5.

27. Ленін В. І. Лист «Північному союзові». Твори, т. 6.
28. Ленін В. І. Відзив про другий проект програми Плеханова. Твори, т. 6.
29. Ленін В. І. Завдання революційної молоді. Твори, т. 7.
30. Ленін В. І. Нові завдання і нові сили. Твори, т. 8.
31. Ленін В. І. Наші завдання і Рада робітничих депутатів. Твори, т. 10.
32. Ленін В. І. Аграрна програма соціал-демократії в першій російській революції 1905—1907 рр. Твори, т. 13.
33. Ленін В. І. Лист О. М. Горькому від 25 лютого 1908 р. Твори, т. 13.
34. Ленін В. І. Матеріалізм і емпіріокритицизм. Твори, т. 14.
35. Ленін В. І. До оцінки російської революції. Твори, т. 15.
36. Ленін В. І. Л. М.-Толстой і його епоха. Твори, т. 17.
37. Ленін В. І. Уроки революції. Твори, т. 25.
38. Ленін В. І. Чергові завдання радянської влади. Твори, т. 27.
39. Ленін В. І. Промова при відкритті пам'ятника К. Марксу і Ф. Енгельсу 7 листопада 1918 року. Твори, т. 28.
40. Ленін В. І. У лакейській. Твори, т. 29.
41. Ленін В. І. Тези про основні завдання II конгресу Комінтерну. Твори, т. 31.
42. Ленін В. І. Ще раз про профспілки. Твори, т. 32.
43. Ленін В. І. Краше менше, та краше. Твори, т. 33.
44. Ленін В. І. Про умови прийому нових членів до партії. Лист В. М. Молотову. Твори, т. 33.
45. Ленін В. І. Філософські зошити. Твори, т. 38.
46. Ленин В. И. Письмо Е. С. Варге от 1 сентября 1921 года. Полное собрание сочинений, т. 54.
47. Античные философы, свидетельства, фрагменты, тексты. К., 1955.
48. Андреева И. С. Вековая мечта человечества. Трактаты о вечном мире. М., 1963.
49. Андерсон Гюнтер. Нюрнберг и Вьетнам. — «Иностранная литература», 1966, № 8.
50. Асмус В. Ф. История античной философии. М., 1965.
51. Асмус В. Ф. Фашистская фальсификация классической немецкой философии, ОГИЗ Госполитиздата, 1942.
52. Бауман Зигмунд Ч. Райт Миллс: идеал социально активной социологии. — «Вопросы философии», 1966, № 6.
53. Бородай Ю. М. Воображение и теория познания. М., 1966.
54. Боннар Андре. Греческая цивилизация, том второй. М., 1959.
55. Бур Манфред Йоганн Готлиб Фихте. — «Вопросы философии», 1964, № 2.
56. Вишенський Іван. Твори, К., 1959.
57. Виндельбанд. Прелюдии, СПб., 1904.
58. Виндельбанд. История новой философии, СПб., 1905.
59. Гарин Эудженно. Хроника итальянской философии XX века. М., 1965.
60. Гейден Карл. История германского фашизма (предисловие И. Дворкина). Соцэкгиз, 1935.
61. Гинзбург Л. Бездна. — «Знамя», 1965, № 12.
62. Гнедин Е. Бюрократия XX века. — «Новый мир», 1966, № 3.

63. Гоббс Томас. Левнафан. Избранные произведения, том второй. М., 1965.
64. Греков Б. Д. Киевская Русь. М., 1949.
65. Губенко В. І. З історії ідеалістичної філософії на Україні. 36. «Боротьба між матеріалізмом та ідеалізмом на Україні в XIX ст.». К., 1964.
66. Голосенко И. А. В поисках новых путей. — «Вопросы философии», 1966, № 6.
67. Данем Б. Гигант в цепях. М., 1958.
68. Демчук П. Розклад сучасної буржуазної філософії. Х.—К., 1931.
69. Джунусов М. Рецензия на книгу В. Келле и М. Ковальзона «Формы общественного сознания». — «Вопросы философии», 1960, № 8.
70. Добролюбов Н. А. О русском историческом романе. Собр. соч. в девяти томах, том первый. М.—Л., 1961.
71. Добров Г. М. Наука о науке. К., 1966.
72. Древнерусские летописи. М.—Л., 1936.
73. Жизненный материал и художественное обобщение. — «Вопросы литературы», 1966, № 9.
74. Ильенков Э. Идеальное. Философская энциклопедия, том 2. М., 1962.
75. История Коммунистической партии Советского Союза. Том первый. М., 1964.
76. История философии, т. V. М., 1961.
77. Кант И. К вечному миру. Трактаты о вечном мире. М., 1963.
78. Кант И. Критика чистого разума. Сочинения в шести томах, т. 3. М., 1964.
79. Кант И. Пролегомены. Соч., т. 4(1). М., 1965.
80. Николай Коперник. М.—Л., 1947.
81. Карапетян А. Д. Критический анализ философии Канта. Ереван, 1958.
82. Клаус Г. Сила слова. М., 1967.
83. Куннина А. И. Методологические поиски в американской буржуазной историографии. — «Новая и новейшая история», 1964, № 2.
84. Ландберг Ф. 60 семейств Америки. М., 1948.
85. Ланге Ф. А. История материализма, т. 2. К.—Х., 1900.
86. Лей Г. Очерк истории средневекового материализма. М., 1962.
87. Леонтьев А. Н. Проблема развития психики. М., 1965.
88. Логика научного исследования. М., 1965.
89. Ломоносов М. В. Предисловие к переводу «Вольфианской экспериментальной физики...». Полное собрание сочинений, том первый. М.—Л., 1950.
90. Ляпунов А. А. Некоторые особенности строения теоретического значения. — «Вопросы философии», 1966, № 5.
91. Монтень М. Опыты, книга первая. М.—Л., 1954.
92. Мшвенерадзе В. Основные течения современной буржуазной философии. К., 1961.
93. «Наука о науке», перевод с англ. М., 1966.
94. Нарис історії філософії на Україні. К., 1966.
95. Нюрнбергский процесс. Сборник материалов, т. I. М., 1952.

96. Обсуждение VI тома «Истории философии». — «Вопросы философии», 1966, № 3.
97. Па ж и т н о в Л. Проблемы эстетики в «Экономико-философских рукописях» К. Маркса. — «Вопросы эстетики». М., 1958.
98. П л а т о н. Политика или государство. Сочинения Платона, часть III. СПб., 1863.
99. П л е х а н о в Г. В. Основные вопросы марксизма. Избранные философские произведения, т. III. М., 1957.
100. П о р ш н е в Б. Ф. Социальная психология и история. М., 1966.
101. П у ш к и н А. С. О народной драме и драме «Марфа посадница». Полное собрание сочинений в десяти томах, т. VII. М., 1949.
102. П у ш к и н А. С. О романах Вальтера Скотта. Полное собрание сочинений в десяти томах, т. VII. М., 1949.
103. Р а с с е л Б. История западной философии, М., 1959.
104. Проф. Р е й с н е р М. А. Проблемы социальной психологии. Ростов-Дон, 1925.
105. Р у б и н ш т е й н С. Бытие и сознание. М., 1957.
106. С л и м о н о в П. В. Что такое эмоция? М., 1966.
107. С к о в ъ р о д а Г. С. Симфония, нареченная книга Аскань, о познании самого себя. Твори в двух томах, том первый. К., 1961.
108. Социология сегодня. Проблемы и перспективы, американская буржуазная социология середины XX века. М., 1965.
109. С п и н о з а Б. Этика. Избранные произведения в двух томах, том первый. М., 1957.
110. У л и ц к и й Я к. Логика управления. К., 1924.
111. Ф е й е р б а х Л. Основные положения философии будущего. — Избранные философские произведения, т. I. М., 1955.
112. Ф е й е р б а х Л. Фрагменты к характеристике моей философской биографии. Избранные философские произведения, т. I. М., 1955.
113. Ф е й е р б а х Л. Критика «Анти-Гегеля». История философии, собрание произведений в трех томах, том 2. М., 1967.
114. Ф е й е р б а х Л. Отношение к Гегелю. История философии, собрание произведений в трех томах, том 2. М., 1967.
115. Ф и л и п п о в И. Ф. Записки о третьем рейхе. М., 1966.
116. Ф о с т е р У. Закат мирового капитализма. М., 1959.
117. Ф о к е н к а н Дж. Машинный перевод и изучение научного языка. — «Мир науки», 1960, № 2(10).
118. Х о л л и ч е р В а л ь т е р. Идеология и утопия. — «Проблемы мира и социализма», 1966, № 7.
119. Ч е л о в е к и э п о х а. М., 1964.
120. Ю н г Р. Ярче тысячи солнц. М., 1960.
121. В а u m a n Z. Wizje ludzkiego świata. Warszawa, 1964.
122. B e l l D a n i e l. The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties. N. Y., 1961.
123. C h a m b a r t d e L a u w e, P a u l - H e n r y. Les sciences humaines et le pouvoir. — «Esprit», № 4, 1965.
124. H o r o w i t z I r v i n g. Philosophy, science and the sociology of knowledge. Springfield, USA, 1961.
125. K o s i k K a r e l. Dialektika konkretniho (Studie o problematice človeka a sveta). Praha, 1965.

126. Mills C. W. Sociological Imagination. N. Y., 1958.
127. Myrdal Gunnar. Value in Social Theory, a selection of Essays on Methodology. Lnd., 1958.
128. O vstahu filozofie a politiky. «Otasky marxistickej filozofie», vydavateľstvo slovenskej Akadémie vied. № 4, 1964.
129. Rickover H. American Education — a National Failure. N. Y., 1963.
130. Somerville John. The Communist Trails and the American Traditions. N. Y., 1956.
131. Schaff Adam. Filozofia człowieka (Marksizm a egzystencjalizm), Książka i wiedza, 1962.
132. Suchy Michal: K problému poznávania a pravdy. Sborník filozofickej fakulty university Komenského, Ročník XIV—XV. Bratislava, 1965.
133. War and its Causes. N. Y., 1947.
134. Živković L. Teorija socijalnog odrazavanja. Beograd, 1962.

# З М І С Т

Попередні зауваження . . . . .	3
Розділ I. Світогляд як сфера опосередкування знання і діяльності та деякі його елементи . . . . .	8
1. Ідеологія . . . . .	10
2. Соціальна психологія . . . . .	23
Розділ II. Життєве середовище філософії в антагоністичному суспільстві . . . . .	34
1. Соціальне життя суспільства та існування філософії . . . . .	35
2. Зміст філософії та її соціальне середовище в антагоністичному суспільстві . . . . .	69
Розділ III. Політичне у філософії і філософське в політиці . . . . .	98
1. Політичне у філософському знанні . . . . .	99
2. Філософське в політичному знанні . . . . .	114
Розділ IV. Колективи в філософії та їх взаємодія . . . . .	132
1. Філософські колективи . . . . .	132
2. Взаємодія філософських колективів. Пригоди «речі в собі» . . . . .	160
Резюме . . . . .	176
Список використаної літератури . . . . .	178