

АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНСЬКОЇ РСР
ІНСТИТУТ ФІЛОСОФІЇ

ФІЛОСОФСЬКА ДУМКА

5/1972

ФІЛОСОФСЬКА

Рік заснування 1927

Виходить 6 разів на рік

№ 5

ДУМКА

науково-теоретичний журнал

1972

ОРГАН ІНСТИТУТУ ФІЛОСОФІЇ АН УРСР

ВЕРЕСЕНЬ—ЖОВТЕНЬ

Зміст

До 50-річчя утворення Союзу Радянських Соціалістичних Республік

Ю. І. Ширяєв — Зближення класів і соціальних груп радянського суспільства	3
Б. І. Тарельник (Ворошиловград) — Розвиток колгоспної демократії в період будівництва комунізму	13
250 років від дня народження Г. С. Сковороди	
В. І. Шинкарук — Великий селянський просвітитель	24
В. Ю. Євдокименко—Г. С. Сковорода і суспільно-політична думка на Україні	35
В. С. Горський — Філософія Сковороди у дореволюційних вітчизняних дослідженнях	44
М. В. Попович — Антиномія «простоти істини» у філософії Григорія Сковороди	55
Д. П. Кирик — Учення Г. С. Сковороди про мікрокосм	67
А. І. Пашук (Львів) — І. Вишенський і Г. Сковорода	76
І. В. Іваньо — Проблеми жанрової специфіки філософських творів Г. С. Сковороди	84
Г. Л. Світлична (Харків) — Г. С. Сковорода і Л. М. Толстой	93
Бібліографія філософської та суспільно-політичної літератури про Сковороду Г. С. (1945—1972)	99

Наукове життя

Установча конференція Українського відділення Філософського товариства СРСР	105
М. О. Парнюк — Про категорії діалектико-матеріалістичного детермінізму	124

Критика і бібліографія

Ю. В. Оснчнюк — Дослідження проблем соціальної революції	133
--	-----

СОДЕРЖАНИЕ

К 50-ЛЕТИЮ ОБРАЗОВАНИЯ СОЮЗА СОВЕТСКИХ СОЦИАЛИСТИЧЕСКИХ РЕСПУБЛИК. *Ю. И. Ширяев* — Сближение классов и социальных групп советского общества. *Б. И. Тарельник* — Развитие колхозной демократии в период строительства коммунизма. 250 ЛЕТ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ Г. С. СКОВОРОДЫ. *В. И. Шинкарук* — Великий крестьянский просветитель. *В. Е. Евдокименко* — Г. С. Сковорода и общественно-политическая мысль на Украине. *В. С. Горский* — Философия Сковороды в дореволюционных отечественных исследованиях. *М. В. Попович* — Антиномия «простоты истины» в философии Григория Сковороды. *Д. П. Кирик* — Учение Г. С. Сковороды о микрокосме. *А. И. Пашук* (Львов) — И. Вышенский и Г. Сковорода. *И. В. Иваньо* — Проблемы жанровой специфики философских произведений Г. С. Сковороды. *А. Л. Светличная* (Харьков) — Г. С. Сковорода и Л. Н. Толстой. Библиография философской и общественно-политической литературы о Сковороде Г. С. (1945—1972). НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ. Учредительная конференция Украинского отделения Философского общества СССР. *М. А. Парнюк* — О категориях диалектико-материалистического детерминизма. КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ. *Е. В. Осичнюк* — Исследование проблемы социальной революции.

CONTENTS

ON THE 50th ANNIVERSARY OF THE FORMATION OF THE UNION OF SOVIET SOCIALIST REPUBLICS. *Yu. I. Shiryaev* — Rapprochement of Classes and Social Groups of the Soviet Society. *B. I. Tarelnik* — Development of the Kolkhoz Democracy during the Period of Communism Building. 250 ANNIVERSARY OF G. S. SKOVORODA'S BIRTH *V. I. Shinkaruk* — A Great Peasant Enlightener. *V. E. Evdokimenko* — G. S. Skovoroda and Socio-political Thought in the Ukraine. *V. S. Gorsky* — Skovoroda's Philosophy in the Pre-revolutionary Home Researches. *M. V. Popovich* — Antinomy of "Simplicity of Truth" in Philosophy of Grigory Skovoroda. *D. P. Kirik* — G. S. Skovoroda's Doctrine on Microcosm. *A. I. Pashuk* (Lvov) — I. Vyshensky and G. Skovoroda. *I. V. Ivanyo* — Problems of Genre Specificity in Philosophic Works by G. S. Skovoroda. *A. L. Svetlichnaya* (Kharkov) — G. S. Skovoroda and L. N. Tolstoy. Bibliography of Philosophic and Socio-political Literature on Skovoroda G. S. (1945—1972). SCIENTIFIC LIFE. Constituent Conference of the Ukrainian Branch of the USSR Philosophic Society. *M. A. Parnyuk* — On Categories of Dialectical and Materialistic Determinism. CRITICISM AND BIBLIOGRAPHY. *E. V. Osichnyuk* — Investigation of the Problem of Social Revolution.

Зближення класів і соціальних груп радянського суспільства

На XXIV з'їзді КПРС відзначалося, що зближення класів і соціальних груп розвинутого соціалістичного суспільства становить один з головних напрямів соціальної політики партії. «Політика партії,— підкреслюється у Звітній доповіді ЦК КПРС,— спрямована на те, щоб сприяти зближенню робітничого класу, колгоспного селянства, інтелігенції, поступовому подоланню істотних відмінностей між містом і селом, між розумовою і фізичною працею. Це — одна з головних ділянок будівництва безкласового комуністичного суспільства»¹.

Зближення класів і соціальних груп в СРСР відбувається в умовах соціалістичної багатонаціональної держави, класовою основою якої є союз робітничого класу і трудового селянства всіх радянських націй і народностей. Спираючись на цей союз, послідовно проводячи ленінську національну політику, Комуністична партія згуртувала народи нашої країни в єдину дружню сім'ю. У соціальній структурі населення Радянського Союзу сталися величезні зміни (див. табл. 1).

Таблиця 1. Зміни в соціальній структурі населення Радянського Союзу (порівняно з 1913 р.)

	1913 р.	1939 р.	1959 р.	1970 р. (оцінка)
Усе населення (разом з непрацюючими членами сімей)	100	100	100	100
У тому числі: робітники та службовці	17,0	50,2	68,3	80
З них: робітники	14,0	32,5	48,2	55
службовці	3,0	17,7	20,1	25
колгоспне селянство і кооперовані кустарі	—	47,2	31,4	20
селяни-одноосібники і некооперовані кустарі	66,7	2,6	0,3	0,0
буржуазія, поміщики, торговці і куркулі	16,3	—	—	—

З даних таблиці видно, що радянський народ складається з трудящих класів і груп. Експлуататорські класи і групи відсутні. Докорінна перебудова соціальної структури — результат перемоги соціалістичної революції і соціалістичного будівництва в нашій країні. За роки соціалістичного і комуністичного будівництва Радянський Союз перетворився на могутню індустріальну державу, розвинуте соціалістичне суспільство. Для нього характерне всебічне зближення соціально споріднених класів і верств. Непорушний союз робітни-

¹ Матеріали XXIV з'їзду КПРС. К., 1971, стор. 82—83.

чого класу, селянства й інтелігенції забезпечує соціально-політичну та ідейну єдність радянського народу.

У процесі будівництва комунізму відбувається неухильне зближення класів і соціальних верств. В основі цього зближення лежить соціальна політика Комуністичної партії, спрямована на дальший розвиток продуктивних сил, удосконалення виробничих відносин, зростання культури і добробуту населення. Могутнім прискорювачем суспільного розвитку в сучасний період виступає науково-технічна революція. Під її впливом відбуваються зміни в соціальній структурі радянського суспільства. По-перше, неухильно зростає питома вага робітників і службовців порівняно з селянами. Так, у 1939 році робітники і службовці становили 50,2 процента населення, 1959 року їхня частка зросла до 68,3, а 1970 року — вже до 80 процентів. За ті самі роки чисельність колгоспного селянства (разом із кооперованими кустарями) зменшилася з 47,2 процента до 31,4 і навіть до 20 процентів. По-друге, чисельність службовців зростає швидше порівняно з робітниками. Ця тенденція особливо виявилася в останнє десятиріччя. Якщо з 1959 по 1970 роки частка робітників у населенні зросла на 14,1 процента, то частка інтелігенції і службовців збільшилася на 24,4 процента.

Одночасно триває зближення класів і соціальних груп. Зближення всіх класів і соціальних груп, виховання моральних і політичних якостей радянського народу, зміцнення його соціальної єдності, підкреслюється у Звітній доповіді ЦК КПРС XXIV з'їздові, відбувається у нас на основі марксистсько-ленінської ідеології, яка виражає соціалістичні інтереси і комуністичні ідеали робітничого класу². Це положення XXIV з'їзду КПРС має важливе теоретичне і практичне значення. Робітничий клас є головною продуктивною силою суспільства. Він зайнятий у передових в технічному й економічному відношенні галузях матеріального виробництва, які забезпечують засобами виробництва все народне господарство. Він виробляє переважно більшість матеріальних цінностей і виступає головним творцем матеріально-технічної бази комунізму. Робітничий клас своєю працею зв'язаний з найрозвинутішою формою соціалістичної власності — загальнонародною. Його характеризує висока дисципліна праці, значна концентрація на великих підприємствах. Так, на Україні 1968 року на промислових підприємствах із числом робітників понад тисячу чоловік працювало 57 процентів робітників³. Ідеологією робітничого класу є передовий, науковий, марксистсько-ленінський світогляд, який за соціалізму став світоглядом усіх трудящих. «Робітничий клас,— відзначалося на XXIV з'їзді КПРС,— був і лишається основною продуктивною силою суспільства. Його революційність, дисциплінованість, організованість і колективізм визначають провідне становище його в системі соціалістичних суспільних відносин»⁴.

Про високу політичну організованість робітничого класу свідчить його провідна роль у Радах, професійних спілках та інших організаціях. Так, робітники становлять 62 проценти членів профспілок ЦСРСР. Неухильно зростає питома вага робітників у складі Комуністичної партії — вищій формі політичної організації радянського народу. На 1 січня 1966 року робітники становили 37,8 процента членів партії, селяни (колгоспники) — 16,2, службовці та інші — 46 процентів. На початку 1972 року склад партії характеризувався такими даними: робіт-

² Матеріали XXIV з'їзду КПРС, стор. 83.

³ Народне господарство Української РСР в 1969 році. К., 1970, стор. 103.

⁴ Матеріали XXIV з'їзду КПРС, стор. 83.

ники — 40,5 процента, колгоспники — 14,8, службовці — 44,7 процента⁵.

Найважливішим напрямом формування соціальної однорідності суспільства є зближення робітничого класу і колгоспного селянства. В. І. Ленін писав, що класами називаються великі групи людей, які розрізняються за місцем в історично визначеній системі суспільного виробництва, за відношенням до засобів виробництва, за роллю в суспільній організації праці, за способами одержання і розмірами тієї частки суспільного багатства, яку вони мають. Епоха соціалізму характеризується наявністю дружніх класів, що складаються з трудівників і мають спільні соціальні характеристики в усіх сферах суспільного життя.

Робітничий клас і колгоспне селянство є соціально спорідненими класами. У процесі будівництва комунізму їхня спорідненість неухильно посилюється. Вирішальне значення в цьому має розвиток продуктивних сил колгоспів. Якщо за сьому п'ятирічку (1960—1965) основні виробничі фонди сільськогосподарського призначення колгоспів України зросли на 2,8 млрд.крб., то за наступне п'ятиріччя (1965—1970) — на 3,6 млрд. крб.⁶

Розвиток продуктивних сил колгоспів веде до зближення двох форм соціалістичної власності, загальнонародної і колгоспної. При цьому колгоспна власність за рівнем усупільнення поступово підвищується до загальнонародної, що в свою чергу веде до зближення колгоспників з робітничим класом за відношенням до засобів виробництва.

Найважливішу частку громадської колгоспної власності становлять неподільні фонди колгоспів. Вони однотипні з державними виробничими фондами. Тому зростання неподільних фондів колгоспів є найважливішим показником зближення колгоспного селянства і робітничого класу за відношенням до засобів виробництва. З 1960 по 1970 роки неподільні фонди колгоспів України зросли з 6,1 до 18,2 млрд. крб.⁷, тобто у три рази.

Із зростанням неподільних фондів збільшується сума усупільнених засобів виробництва, що припадає на кожен колгосп, тобто на кожен колектив колгоспників, який є суб'єктом власності. Колгоспники стають власниками такої суми засобів виробництва, яку використовують у процесі праці робітники на державних підприємствах. 1965 року в колгоспах України на одного колгоспника припадало основних виробничих фондів 1,4 тис. крб., відповідно у радгоспах — 2,8 тис. крб. 1970 року на одного колгоспника припадає цих фондів 2,3 тис. крб., а на одного робітника радгоспу — 4,1 тис. крб. Отже, різниця у фондоозброєності колгоспників і робітників радгоспів скоротилася від 1 : 2 до 1 : 1,8.

Наближення колгоспного селянства до робітничого класу за відношенням до засобів виробництва іде й іншими шляхами. Широкого розвитку набули міжколгоспні виробничі об'єднання. На Україні на кінець 1970 року їх діяло 1701. З утворенням міжколгоспних об'єднань колгоспники стали співвласниками засобів виробництва не тільки своїх колгоспів, а й цих об'єднань. Міжколгоспна власність має вищий рівень усупільнення, ніж неподільні фонди. Колгоспи все більше будують об'єкти культурно-побутового призначення разом з державними організаціями.

⁵ Матеріали XXIII з'їзду КПРС. К., 1966, стор. 66; «Коммунист», 1972, № 3, стор. 33—34.

⁶ Народне господарство Української РСР в 1970 році, стор. 271.

⁷ Наводное хозяйство СССР в 1970 году. М., 1971, стор. 392.

У дев'ятій п'ятирічці на розвиток сільського господарства, включаючи придбання техніки, виробниче, житлове і культурно-побутове будівництво, виділяється 82,2 млрд. крб. державних капіталовкладень. Дальшого розвитку дістала економіка колгоспів. Вони більше, ніж раніше, вкладатимуть коштів у капітальне будівництво і придбання техніки. Капітальні вкладення колгоспів протягом п'ятиріччя досягнуть 46,4 млрд. крб. Державою і колгоспами за цей час у сільське господарство буде вкладено близько 129 млрд. крб., тобто стільки ж, скільки за дві попередні п'ятирічки разом узяті⁸. В результаті виконання п'ятирічного плану зросте державна власність у сільському господарстві, підвищиться рівень усупільнення колгоспної власності; розшириться діяльність міжколгоспних і державно-колгоспних підприємств та організацій. На цій основі колгоспне селянство ще більше наблизиться до робітничого класу за відношенням до засобів виробництва.

З розвитком соціалістичного виробництва, з підвищенням колгоспної власності до рівня загальнонародної відбувається поступове зближення робітників і колгоспників за розподілом прибутків. Прибутки колгоспників СРСР з розрахунку на одного члена родини у 1965 році становили 91 процент, а в 1970 році — 94 проценти прибутків родин працівників радгоспів. У 1969 році відношення доходів колгоспників з розрахунку на одного члена родини до прибутку робітників і службовців народного господарства досягло 69 процентів⁹. Зближення прибутків здійснюється головним чином за рахунок вирівнювання оплати праці.

За роки восьмої п'ятирічки (1966—1970) заробітна плата робітників і службовців зросла на 26,4 процента, а оплата праці колгоспників — на 46 процентів. Державним планом передбачено за роки дев'ятої п'ятирічки (1971—1975) збільшити середньомісячну грошову заробітну плату робітників і службовців на 22,4 процента, а оплату праці колгоспників у громадському господарстві колгоспів на 30,6 процента.

Поряд з вирівнюванням доходів відбувається зближення форм оплати праці робітників і колгоспників. На заробітну плату робітників впливають колективні форми заохочення (одноразова винагорода за підсумками року, так звана тринадцята зарплата, а також премії протягом року). Колгоспи в останні роки замість трудових, які служили оцінкою трудового вкладу колгоспника у даному господарстві, застосували грошову оплату праці на зразок тієї, що існує в загальнонародному секторі. Крім того, колгоспи перейшли від одноразових видач доходів наприкінці року і окремих часткових видач до щомісячної гарантованої оплати праці відповідно до рівня заробітної плати працівників радгоспів по видах робіт і нормах виробітку. Проте різниця в оплаті праці колгоспників і працівників радгоспів ще залишається. Вона зумовлена їх неоднаковою кваліфікацією і зайнятістю протягом року.

Важливим джерелом доходу трудящих є громадські фонди споживання. За рахунок цих фондів вони одержують різні блага і послуги безкоштовно. Частка виплат і пільг з цих фондів в їх доходах становить понад 25 процентів. Загальнонародними громадськими фондами споживання користується і колгоспне селянство. Це, зокрема, медичне обслуговування колгоспників, виховання молодого покоління, освіта,

⁸ Матеріали XXIV з'їзду КПРС, стор. 55, 299.

⁹ Г. С. Саркісян. Уровень, темпы и пропорции роста реальных доходов при социализме. М., 1972, стор. 190.

підготовка кваліфікованих кадрів і т. п. Важливим джерелом прибутків колгоспників служать також спеціальні громадські фонди колгоспів (пенсійного забезпечення та інші). В останні роки колгоспники за рівнем і формами соціального забезпечення помітно наближаються до робітників і службовців. З 1965 року їм виплачуються державні пенсії по старості та інвалідності, в зв'язку із втратою годувальника, а жінкам, крім того, — допомога у зв'язку з вагітністю і пологами з централізованого союзного фонду соціального забезпечення колгоспників, який утворюється за рахунок державного бюджету і відраховується колгоспів. Держава вносить у цей фонд переважно більшість коштів, а відрахування колгоспів становлять приблизно третину від загальної суми витрат¹⁰. З 1968 року колгоспники почали одержувати пенсії по старості у тому ж віці, що й робітники і службовці. З 1971 року на колгоспників поширені умови нарахування пенсій, встановлені для робітників, службовців та їхніх родин, а також підвищено мінімальні пенсії. Але за розмірами пенсій колгоспники ще не зрівнялися з робітниками і службовцями.

Важливим заходом у наближенні колгоспного селянства до робітничого класу є запровадження єдиної системи соціального страхування колгоспників — забезпечення їх у разі тимчасової непрацездатності путівками на санаторно-курортне лікування та надання інших пільг. Рішення про запровадження єдиної системи соціального страхування було прийняте Третім Всесоюзним з'їздом колгоспників (1969 рік). З'їзд передбачив утворення централізованого фонду соціального страхування за рахунок відрахувань колгоспів у розмірі 2,4 процента від фактичного фонду оплати праці¹¹. Допомогу тимчасово непрацездатним і користування іншими пільгами соціального страхування встановлено в основному відповідно до порядку, прийнятого для працівників радгоспів.

Соціальне страхування колгоспників почало діяти з 1 квітня 1970 року. Рада Міністрів СРСР і ВЦПС поклали практичне здійснення цього заходу на профспілкові організації, що мають великий досвід управління бюджетом державного соціального страхування.

Отже, за соціальним забезпеченням і соціальним страхуванням колгоспники в основному перейшли на становище працівників радгоспів, тобто державних сільськогосподарських підприємств. Це сталося завдяки успіхам у розвитку колгоспного виробництва, об'єднанню громадських фондів споживання колгоспів і великій допомозі держави. Поступове перетворення сільськогосподарської праці у різновид праці індустріальної виявляється у зростанні питомої ваги механізаторів і працівників на постійних роботах у допоміжних підприємствах і майстернях. За останнє десятиріччя частка механізаторських кадрів у складі колгоспників України збільшилася майже вдвічі¹².

У процесі будівництва комунізму відбувається неухильне зближення робітничого класу і колгоспного селянства і за роллю в суспільній організації праці, а саме — за участю в управлінні виробництвом і громадськими справами. Управління суспільним виробництвом здійснює держава за широкої участі народних мас. Робітничий клас здійснює управління господарством, з одного боку, через державу, а з іншого — безпосередньо через виробничі колективи.

Із збільшенням масштабів і складності промислового виробництва, підвищенням кваліфікації кадрів за останні роки розширилися

¹⁰ «Економіка сільського господарства», 1970, № 7, стор. 27.

¹¹ Третій Всесоюзний съезд колхозников. Стенографический отчет. М., 1970, стор. 321.

¹² Народне господарство Української РСР в 1970 році, стор. 297, 304.

демократичні засади в управлінні державними підприємствами, зростає і безпосередня участь робітничих мас в управлінні виробництвом і громадськими справами. Комуністична партія і Радянський уряд, починаючи з 1965 року, значно підвищили господарську самостійність підприємств. Права адміністрації підприємств в управлінні виробництвом набагато розширилися, а разом з тим збільшилися можливості впливу на виробничі і громадські справи трудових колективів, партійних і профспілкових організацій, під контролем яких і разом з якими зобов'язана діяти адміністрація. Активізувалася роль усіх інших громадських органів колективу (робітничих зборів, постійнодіючих виробничих нарад тощо). 1971 року прийнято нове Положення про права фабричного, заводського місцевого комітету професійної спілки. Це Положення істотно підносить роль профспілкових організацій виробничих та інших трудових колективів.

Зростає також роль колгоспників в управлінні своїм виробництвом і громадськими справами. У листопаді 1969 року їхні представники на Третньому Всесоюзному з'їзді колгоспників ухвалили новий Примірний Статут колгоспу. На його основі всі колгоспи прийняли свої нові статuti, в яких закріплено багато нових моментів в організації праці. За рішенням Третього Всесоюзного з'їзду колгоспників утворені Союзна Рада колгоспів і відповідні ради колгоспів у республіках, областях і районах. Ради колгоспів обговорюють найважливіші питання життя і діяльності колгоспів, приймають рекомендації щодо удосконалення і розвитку громадського господарства. Створення рад колгоспів свідчить про дальший розвиток колгоспної демократії, зміцнює єдність колгоспного селянства, розширює межі самоуправління.

З розвитком технічної бази колгоспів члени цих сільськогосподарських підприємств дедалі більше переходять на такі ж форми суспільної організації праці, як у робітничого класу. В останні роки колгоспи замість традиційної роботи протягом світового дня (15—16 годин) застосовують на тваринницьких фермах і в тракторних бригадах двозмінну роботу з семи-восьмигодинним робочим днем. Важливу роль в докорінному удосконаленні суспільної організації праці колгоспників покликані відіграти аграрно-промислові комплекси, які забезпечать рівномірну зайнятість селян протягом року. Отже, у процесі будівництва комунізму у робітничого класу і колгоспного селянства з'являється щораз більше спільних соціальних рис. Це стосується всіх класоутворювальних ознак. Зростає соціальна спорідненість класів, посилюється і соціальна однорідність суспільства. Провідною силою зближення дружніх класів виступає робітничий клас. З переходом до комунізму обидва дружні класи перетворюються на соціально однорідні класи, тобто перестануть бути класами взагалі, утворять безкласове суспільство.

У процесі будівництва комунізму відбувається також неухильне зближення робітників і селян — людей фізичної праці — з одного боку, й інтелігенції та службовців — людей розумової праці — з іншого.

В основі соціальних відмінностей між людьми фізичної і розумової праці лежить не різниця затрачуваної енергії (у перших переважно м'язової, а в других — переважно нервової), а різниця в складності їхньої праці. К. Маркс з приводу відмінності між працею інженера і працею робітника зауважував, що вона зводиться до різниці між складною і простою працею¹³. Рівень складності праці зумовлює інші

¹³ К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 26, ч. III, стор. 158.

соціальні відмінності між людьми. Більш складна праця потребує великих знань. Вона краще оплачувана. На розміри заробітної плати впливають також умови праці. Робітники, зайняті на роботах з важкими і шкідливими умовами праці, мають більшу заробітну плату, ніж та частина інтелігенції, яка працює в нормальних умовах. Щодо службовців, які зайняті нескладною розумовою працею, то вони не набагато перевищують робітників за рівнем освіти і мають меншу порівняно з ними заробітну плату.

З перемогою комунізму відбудеться органічне поєднання розумової і фізичної праці у виробничій діяльності людей. Науково-технічна революція прискорює розвиток цього процесу. Під її впливом здійснюється інтелектуалізація праці. Це виявляється не тільки в прискореному зростанні чисельності інтелігенції. Підвищується розумовий зміст праці робітників і селян, наближаючи їх до інтелігенції.

Значного розвитку набув процес інтелектуалізації праці робітників. Він виявляється у тому, що зростає чисельність тих професійних груп робітників, праця яких має інтелектуальний зміст, зменшується чисельність професійних груп, зайнятих простою фізичною працею. Так, за десять років (1959—1969) при збільшенні загальної чисельності робітників у промисловості України на 61 процент, чисельність наладчиків автоматів, наладчиків, настроювачів верстатів, установників інструменту зросла більш ніж на 200 процентів, так само автоматників, апаратників та їх помічників; чисельність слюсарів зросла на 100, електрозварників — на 139, верстатників — на 69 процентів, а чисельність транспортувальників, формувальників та інших скоротилася¹⁴.

Найбільше розумового змісту має праця перших двох груп робітників. Хронометраж робочого часу дає точні дані про співвідношення розумових і фізичних операцій в діяльності цих робітників. Так, наладчик близько 60 процентів робочого часу зайнятий розумовою працею, а 40 процентів — фізичною¹⁵. Це стосується і настроювачів верстатів. Поки таких робітників ще небагато. Так, наладчики і настроювачі становлять лише 1,1 процента робітників України, а автоматники, апаратники та їх помічники — 2,5 процента. Але такі професії — це, без сумніву, майбутнє всього робітничого класу.

Інтелектуалізація діяльності робітників і селян іде також шляхом участі їх у технічній і художній творчості, в управлінні суспільними справами. Важливою формою технічної творчості трудящих є раціоналізаторство і винахідництво. У республіці в ньому беруть участь понад 680 тисяч чоловік. На заводах вони становлять від 10 до 17 процентів працівників¹⁶. На Київському заводі «Будшляхмаш» серед раціоналізаторів робітники становлять 42,3 процента, інженери і техніки — 57,7 процента. Серед раціоналізаторів-робітників 71 процент має повну середню загальну і середню технічну освіту. Отже, раціоналізаторство і винахідництво є важливим проявом поєднання розумової і фізичної праці у виробничій діяльності працівників.

Соціалістичний лад залучає до управління суспільними справами дедалі ширші маси трудящих. Разом з тим за соціалізму безпосередньо в управлінні суспільними справами як професійною діяльністю беруть участь ще не всі трудящі і навіть не вся інтелігенція, а лише певна її верства. Приблизно 20 процентів спеціалістів зайнято управ-

¹⁴ Підраховано за: Народне господарство Української РСР в 1969 році, стор. 429—430.

¹⁵ Див. В. А. Жамни і Г. А. Егнзарян. Эффективность квалифицированного труда. М., 1968, стор. 21.

¹⁶ Социальные проблемы труда и производства. М., 1969, стор. 378.

лінням, а 80 процентів є виконавцями¹⁷. Водночас уже нині на громадських засадах в організаторській і управлінській діяльності беруть участь широкі маси робітників, селян, спеціалістів і службовців. Так, на Київському заводі «Транссигнал» у керівних виборних заводських і цехових органах партійної, профспілкової і комсомольської організації, у постійній виробничій нараді, у групах і постах народного контролю, в товариському суді безпосередню участь бере приблизно третина працівників заводу. А якщо додати до цього партійних, профспілкових і комсомольських групоргів, то число тих, хто здійснює управління різними сторонами громадського життя, становитиме половину заводського колективу. Приблизно таке ж становище і на інших заводах. На Київському заводі «Будшляхмаш»¹⁸ кожен другий робітник є членом керівного органу комсомолу, профспілки, виробничої комісії або членом групи народного контролю.

Звичайно, не всі ті, хто є членами громадських органів, відіграють однакову важливу роль в управлінні. Але всі вони вчаться управлінню і тією чи іншою мірою виконують управлінські функції. Управління, як відомо, — це розумова діяльність. Отже, поєднуючи участь в управлінні з роботою на виробництві, трудящі поєднують у своїй діяльності розумову і фізичну працю.

Інтелектуалізація праці трудящих, їхня широка участь у технічній і художній творчості, у громадсько-політичному житті, потреби всебічного розвитку кожної особи ведуть до вирівнювання освітнього рівня членів суспільства. Нещодавно для визначення обсягу знань, якими повинні володіти робітники, було проведено дослідження 122 спеціальностей у галузях машинобудування і чорної металургії. Дослідження показало, що вже сьогодні для 90 процентів спеціальностей у чорній металургії і 80 процентів спеціальностей в машинобудуванні необхідна освітня підготовка в обсязі середньої школи або середньо-технічна освіта¹⁹. У деяких галузях промислового виробництва, зокрема тих, де виготовляється електронна техніка, вже тепер потрібні робітники з вищою освітою. Наприклад, на Київському заводі електронних обчислювальних і керувальних машин серед робітників, зайнятих на автоматах, налагодників і настрйоувачів електронних машин 180 чоловік мають вищу освіту.

Висока освіта трудящих потрібна не тільки для виробничої діяльності, а й для активної участі в технічній і художній творчості, в управлінні виробництвом і громадськими справами.

Про зростання освітнього рівня трудящих України свідчать такі дані (табл. 2).

Таблиця 2²⁰. Кількість осіб з вищою і середньою (повною і неповною) освітою на 1000 чоловік населення

	1939 р.	1959 р.	1967 р. (оцінка на 1 січня)
Робітники	109	456	539
Колгоспники	31	244	343
Спеціалісти та службовці	573	918	944

¹⁷ Классы, социальные слон и группы в СССР. М., 1968.

¹⁸ «Під прапором лєнінізму», 1972, № 5, стор. 36.

¹⁹ Стронительство коммунизма и изменения социальной структуры советского общества. Материалы ко Второй Всесоюзной конференции по проблеме «Изменения социальной структуры советского общества». Выпуск I. М., 1971, стор. 6—7.

²⁰ Народне господарство Української РСР в 1969 році, стор. 511.

Дані таблиці дозволяють твердити, що разом із загальним зростанням освітнього рівня робітників, колгоспників, спеціалістів та службовців скоротилася різниця в їхніх освітніх рівнях. Так, різниця в рівні освіти робітників, з одного боку, спеціалістів і службовців з іншого, у 1939 році характеризувалась співвідношенням 1:5, а у 1959 році зменшилась до 1:2, у 1967 році — до 1:1,75. У колгоспників порівняно із спеціалістами і службовцями різниця в освітньому рівні зменшилась від 1:18 у 1939 році до 1:3 у 1967 році.

За переписом населення 1970 року на Україні вищу і середню (повну і неповну) освіту на 1000 чоловік мало 622 особи серед міського населення і 337 осіб серед сільських жителів²¹.

Водночас відбувалося вирівнювання прибутків людей фізичної і розумової праці. Так, у промисловості СРСР середньомісячна грошова заробітна плата робітників, інженерно-технічних працівників і службовців характеризувалась у 1940 році співвідношенням 1:2,1:1,1; у 1950 році — 1:1,78:0,93; у 1970 році — 1:1,36:0,83²².

У період будівництва комунізму і розгортання науково-технічної революції не тільки робітники і селяни наближаються до інтелігенції за змістом своєї праці, за рівнем освіти і прибутків. Нові складні процеси відбуваються в середовищі інтелігенції. Усі групи її наближаються за соціальним становищем до робітників, хоч у кожній з таких груп це відбувається по-різному. Інженерно-технічні працівники і службовці державних підприємств, як і робітники, підпорядковані однаково му виробничому режимові, мають однакові з робітниками соціальні умови праці — відношення до засобів виробництва, суспільну організацію праці, способи одержання прибутків. З утворенням виробничих і науково-виробничих об'єднань, до складу яких поряд з підприємствами входять наукові, проектні, конструкторські організації, інтелігенція цих організацій у своїй трудовій діяльності також підпорядковується виробничому ритму підприємств.

Значно наблизилася до соціального становища робітничого класу колгоспна інтелігенція — спеціалісти і керівники колгоспів. За характером діяльності, змістом праці, формами і розмірами її оплати вони не відрізняються од відповідних працівників на державних підприємствах. Разом з колгоспними механізаторами спеціалісти і голови колгоспів об'єднані у професійні спілки і користуються їхніми правами.

В міру подолання соціально-класових відмінностей у суспільстві дедалі більше розвивається товариське співробітництво і взаємодопомога. Нині спеціалісти не тільки допомагають робітникам і селянам удосконалювати виробництво, а й самі все частіше радяться з кваліфікованими робітниками і колгоспниками при розв'язанні складних виробничих завдань. Це здійснюється не тільки на виробничих нарадах. Виникли і успішно діють такі форми співпраці робітників, інженерів і техніків на підприємствах, як громадські конструкторські бюро, бюро економічного аналізу тощо.

Ширшою стала творча співдружність майстрів мистецтва з виробничими колективами. Приклад такої співдружності показують на Україні два прославлені колективи — Київський театр опери і балету ім. Т. Г. Шевченка і Київський завод «Арсенал» ім. В. І. Леніна. Кілька років тому вони заключили договір про соціалістичну співдружність. За цим договором артисти театру регулярно виступають з концертами перед арсенальцями, створили університет культури, керують дитячими студіями при Будинку культури, подають допомогу художній

²¹ Народне господарство Української РСР в 1970 році, стор. 34.

²² Див. Народное хозяйство СССР в 1970 году, стор. 519.

самодіяльності. Арсенальці, як правило, є першими глядачами на прем'єрах у театрі, беруть участь в обговоренні спектаклів на художніх нарадах і в зустрічах з авторами нових творів.

Із зближенням класів і соціальних верств, стиранням відмінностей між ними дедалі більшу роль у соціальному житті суспільства відіграють трудові колективи. З перемогою комунізму, із злиттям класів і соціальних верств вони стануть основними елементами соціальної структури суспільства.

Отже, у процесі будівництва комунізму в результаті зближення класів і соціальних груп, зростання і поглиблення їх спільних соціальних ознак утверджується соціальна однорідність радянського суспільства, яка характеризується соціальною рівністю і всебічним розвитком усіх громадян, товариським співробітництвом і братерською взаємодопомогою, об'єднанням у трудові колективи.

* * *

На XXIV съезде КПСС отмечалось, что сближение классов и социальных групп советского общества является одним из главных направлений социальной политики партии. В статье рассматривается сближение классов и социальных слоев, расширение и углубление их общих социальных черт, усиление однородности общества на нынешнем этапе строительства коммунизма. Ведущая роль в сближении классов и социальных групп принадлежит рабочему классу, являющемуся главной производительной и социально-политической силой общества.

Сближение классов и социальных групп развитого социалистического общества — это закономерный, управляемый процесс, характеризующийся тем, что он охватывает одновременно все группы и слои общества. Под воздействием научно-технического прогресса идет интеллектуализация труда, характерные особенности интеллигенции становятся признаками все более широких масс трудящихся. Интеллигенция, в свою очередь, сближается с рабочим классом. У разных отрядов интеллигенции этот процесс происходит по-разному.

Предпринятое исследование позволяет определить социальную однородность советского общества как такую социальную общность людей, которая исключает социально-классовые отличия между ними и характеризуется социальным равенством и всесторонним развитием всех граждан, их товарищеским сотрудничеством и братской взаимопомощью, объединением в трудовые коллективы.

Розвиток колгоспної демократії в період будівництва комунізму

Постійне розширення участі трудящих в управлінні державою і суспільством — результат політики Комуністичної партії і Радянської держави. У братерській співдружності націй і народностей СРСР побудовано розвинуте соціалістичне суспільство, в якому «...забезпечено всебічний розвиток у нерозривній єдності союзної державності і національної державності республік на основі принципів демократичного централізму і соціалістичного федералізму, радянської соціалістичної демократії»¹. У рішеннях XXIV з'їзду КПРС підкреслюється, що «боротьба за побудову комунізму невіддільна від всебічного розвитку соціалістичної демократії, зміцнення Радянської держави, удосконалення всієї системи політичної організації суспільства»².

У системі радянської соціалістичної демократії важлива роль належить колгоспній демократії. За період існування колгоспного ладу ця демократія здійснювалась у різних формах, які в тій або іншій сукупності, типі структури становили систему громадського управління окремих колгоспів. Третій, Всесоюзний з'їзд колгоспників ухвалив утворити ради колгоспів, які забезпечують централізований зв'язок рекомендаційного характеру між колгоспами у сфері колгоспної демократії. Управління колгоспами здійснюється через єдину систему державних громадських органів, керованих Комуністичною партією і Радянською державою.

Протягом останніх років питання форм колгоспної демократії, удосконалення органів громадського управління стали об'єктом уваги дослідників. Діяльність цих органів аналізують з урахуванням не лише їх виробничої, а й соціальної та виховної функцій³. Висвітлення багатьох аспектів теми дозволило перейти до вивчення структури форм громадського управління колгоспів, виявити тенденції їх розвитку.

Важливість такого дослідження полягає в тому, що розвиток колгоспної демократії пов'язаний з удосконаленням як окремих її форм, так і системи органів громадського управління загалом. Елементи цієї системи, у даному випадку форми колгоспної демократії, можуть впливати на структуру системи навіть унаслідок часткових змін деяких із них. Разом з тим і структура в цілому впливає на становлення або втрату окремих форм. «Кожне окреме, — пише В. І. Ленін, — тисячами переходів пов'язане з іншого роду окремими (речами, явищами, процесами) ...»⁴.

¹ Про підготовку до 50-річчя утворення Союзу Радянських Соціалістичних Республік. Постанова ЦК КПРС від 21 лютого 1972 року. К., 1972, стор. 16.

² Матеріали XXIV з'їзду КПРС. К., 1971, стор. 228.

³ Див. В. В. Гусев. Колхоз как самоуправляющаяся система. М., 1971; И. В. Павлов. Развитие колхозной демократии в период развернутого строительства коммунизма. М., 1962; Е. К. Самборский. Преодоление исторических відмінностей між містом і селом. — «Україна в період розгорнутого будівництва комунізму». К., 1967.

⁴ В. І. Ленін. Полное собр. соч., т. 29, стор. 318.

Жодна ланка громадського управління не може включатися в структуру його організації довільно. Правомірність появи кожної з форм, характер її вияву, як і «відмирання» зумовлюються чинниками виробничої і соціально-культурної необхідності. Але обов'язковим є також урахування і структури колгоспної демократії: якими громадськими органами представлено колгоспну демократію у тому чи тому колгоспі, яке коло їх функцій⁵.

Отже, теоретична розробка поглядів на структуру колгоспної демократії має прямий вихід у практику. Вона виступає як керівництво до дії у розв'язанні багатьох питань, особливо таких, як визначення доцільності введення у кожному конкретному випадку тих або тих органів громадського управління, з'ясування способів їх функціонування. Вона, нарешті, допомагає виявити тенденції змін у системі громадського управління колгоспів, що само собою вже є важливим орієнтувальним фактором.

Ігнорування змістовного боку структури, невміння побачити її діючий вплив на форми колгоспної демократії змушує практиків до «гадання» кожного разу, коли постає потреба розв'язувати кардинальні питання організації громадського управління колгоспів, поліпшення його структури. Так, при обговоренні Примірного Статуту колгоспу висловлено різні пропозиції з приводу функціонування в системі колгоспних органів громадського управління загальних зборів колгоспників і зборів уповноважених. Деякі керівники колгоспів виступили з категоричними твердженнями за принципом «або-або», не враховуючи усі суттєві фактори, у тім числі і структуру колгоспної демократії. Ось, наприклад, одне з таких тверджень: «...У великих колгоспах, де скликання загальних зборів членів колгоспу неможливе, можуть бути створені збори уповноважених, які повністю замінюють загальні збори колгоспників і розв'язують питання, що підлягають компетенції останніх». Або: «...У великих колгоспах, де скликання загальних зборів членів колгоспу утруднено, на допомогу загальним зборам можна скликати збори уповноважених, які розглянуть і розв'яжуть питання, що віддано їх компетенції загальними зборами колгоспу»⁶. Дехто наполягав на тому, що вищим органом колгоспу мають бути збори уповноважених, оскільки проводити загальні збори колгоспів «не дозволяють умови виробництва»⁷. І в першому, і в другому випадку основним аргументом проти загальних зборів виступають специфічні умови, які утруднюють їх скликання. Причина дійсно досить суттєва. Проте, виходячи тільки з неї, не можна розв'язати питання про вибір тієї або тієї форми як вищого органу керування справами колгоспу. Неправильним було б визначити ним збори уповноважених як орган представницької демократії, якби структура громадського управління в тих або тих колгоспах не була представлена широко розгалуженою системою органів прямої демократії — зборами колгоспників виробничих бригад, виробничих ланок та інших підрозділів. Далі, у середніх за розмірами колгоспах, де скликання загальних зборів колгоспників не викликає труднощів, немає потреби у зборах уповноважених, бо вони менш представницькі. Введення їх у структуру громадського управління цієї категорії колгоспів фактично зводило б їх роль до ролі розширеного засідання правління колгоспу. Різниця була б лише у формі. Наведені приклади переконують у тому, що труднощі у розв'язанні питань по-

⁵ Детально про це див. В. Г. Афанасьєв. Научное управление обществом. — М., 1968, стор. 7—22.

⁶ Н. Юсифов. Собрание уполномоченных. Каким ему быть? — «Известия» від 5 червня 1969 року.

⁷ Див. В. Маслов. Слово о бригаде. — «Коммунист», 1969, № 2, стор. 83.

ліпшення форм громадського управління колгоспів викликані однобічною їх оцінкою, коли поза увагою лишається зміст структури форм громадського управління.

Урахування взаємозалежності структури та її елементів — неодмінна умова розвитку кожної з форм радянської соціалістичної демократії. Виявлення цієї залежності у дії колгоспної демократії відзначається особливою складністю. Пояснюється це, зокрема, тим, що усі первинні осередки громадських організацій (профспілки, комсомольські осередки, товариство «Знання» тощо) мають свою єдину структуру громадського управління. У колгоспах як громадських організаціях у межах Примірного Статуту колгоспу і рекомендацій партії та уряду складалася різноманітна структура органів громадського управління — залежно від умов їх виробничої практики (розміри господарств, кількість сіл і населених пунктів, розташованих на території колгоспу, загальноосвітня і спеціальна підготовка членів колгоспів, їх чисельний склад, наявність клубів, приміщень для проведення зборів тощо). Схожі умови зумовлюють появу однакових структур, диктують однаковий характер вияву їх форм тощо. При цьому визначаються спільні для колгоспів тенденції розвитку форм колгоспної демократії. Найважливішими з них є такі, як скорочення різнотипності органів громадського управління, посилення їх діяльності системою допоміжно-дорадчих форм колгоспної демократії, ціннісний відбір форм громадського управління.

Виявити тенденції змін у структурі колгоспної демократії можливо, дотримуючись хоча б двох умов: коли визначено типи і коли за їх розвитком велися спостереження протягом певного часу. Проте в літературі висвітлення структури часто-густо зводиться або до показу окремих її форм⁸, або до ознайомлення з усіма наявними в колгоспах формами громадського управління⁹. Це не дозволяє судити про типи структури, а отже, і не дає можливості практикам побачити гармонію структури та її елементів. У літературі шістдесятих років було зроблено спробу систематизувати основні організаційні форми колгоспної демократії¹⁰, що дало змогу скласти уявлення про їх структуру. Однак систематизація не поширювалась на допоміжно-дорадчі форми. Крім того, від початку шістдесятих років у формах колгоспної демократії відбулися значні зміни, які внесли суттєві поправки у типізацію її структури.

Питання структури колгоспної демократії вимагають серйозного дослідження. Завданням статті є з'ясувати сучасні типи структури, а також тенденції розвитку форм колгоспної демократії. За основу взято метод систематизації, запропонований І. В. Павловим, на який ми щойно посилалися. Змінено підхід до визначення вибірки об'єктів дослідження. Як вибіркочуву сукупність взято окремі типові райони, колгоспи яких суцільно обстежено. При цьому повністю охоплено наявні у районі структури громадського управління колгоспів, а думки з приводу інших можливих структур підкріплюються даними, одержаними іншими соціологами. У такому разі забезпечено і компактність вибірки, що дозволяє час від часу спостерігати за нею, повторно обстежувати, бачити зміни в структурі. За цим методом були обстежені райони Воро-

⁸ Див. Г. А. Алешніна, Б. М. Бернадінер. Общественое и личное. Воронеж, 1961, стор. 137—139.

⁹ Див. М. Г. Бобров. Колгоспна демократія в дії. К., 1969, стор. 17.

¹⁰ І. В. Павлов. Развитие колхозной демократии в период развернутого строительства коммунизма. М., 1962, стор. 98.

шиловградської області до і після прийняття Примірного Статуту колгоспів.

З метою з'ясування тенденцій змін у структурі основних органів колгоспної демократії 1968 року обстежено усі колгоспи Старобільського району, а 1970 року у порядку спостереження за змінами типів структур, виявлення тенденцій їх розвитку, а також в інтересах об'єктивності даних, сукупність об'єктів дослідження було розширено: до неї включено колгоспи Сватівського і Кременського районів. Виділення із структури колгоспної демократії основних органів управління як предмета самостійного дослідження мотивується їх особливою управлінською роллю порівняно з іншими формами громадського управління. На основі матеріалів дослідження систематизовано типи структур основних форм колгоспної демократії у колгоспах Старобільського району. На час їх обстеження існувало кілька типів таких структур¹¹. Для зручності вони пронумеровані. Перший складається з форм демократії, передбачених Примірним Статутом сільськогосподарської артілі, прийнятим на Другому Всесоюзному з'їзді колгоспників (загальні збори колгоспників, правління колгоспу, ревізійна комісія); другий і четвертий типи відповідно доповнюють перший зборами колгоспників бригад (підрозділів) і виробничими нарадами колгоспників бригад (підрозділів), сьомий доповнює перший зборами уповноважених; третій доповнює сьомий зборами колгоспників бригад (підрозділів), п'ятий і шостий не мають загальних зборів колгоспників, але доповнюються зборами уповноважених і відповідно зборами колгоспників бригад (підрозділів) та виробничими нарадами колгоспників бригад (підрозділів).

Для наочності ці дані зведені в таблицю (табл. 1).

Таблиця 1. Типи структур основних колгоспних органів громадського управління

Колгоспи	Тип структури	Загальні збори колгоспників	Збори уповноважених	Правління колгоспу	Ревізійна комісія	Збори колгоспників бригад	Виробничі наради
«Шлях Леніна»	2	+	—	+	+	+	—
Ім. XX з'їзду КПРС	1	+	—	+	+	—	—
Ім. Леніна	6	—	+	+	+	—	+
Ім. Карла Маркса	6	—	+	+	+	—	+
«Росія»	3	+	+	+	+	+	—
Ім. Фрунзе	3	+	+	+	+	+	—
«Перше Травня»	3	+	+	+	+	+	—
«Україна»	2	+	—	+	+	+	—
Ім. XXII з'їзду КПРС	2	+	—	+	+	+	—
«Батьківщина»	5	—	+	+	+	+	—
«Комуніст»	3	+	+	+	+	+	—
«Правда»	3	+	+	+	+	+	—
Ім. Калініна	7	+	+	+	+	—	—
Ім. Мічуріна	6	—	+	+	+	—	+
«40 років Жовтня»	3	+	+	+	+	+	—
Ім. Шевченка	4	+	—	+	+	—	+

На основі даних таблиці можна зробити деякі узагальнення. Суттєва риса структури основних органів громадського управління кол-

¹¹ Ця типізація загалом збігається із систематизацією основних органів громадського управління, запропонованою І. В. Павловим. Її розширено за рахунок виробничих нарад, які в окремих колгоспах виконували роль зборів колгоспників виробничих бригад. Природно, що у такій сукупності форм розширюються і комбінації їх систем, типи.

госпів — розгалуження її системи — є конкретним виявом такої закономірності розвитку колгоспної демократії, як збільшення форм участі колгоспників в управлінні. Слід зауважити, що в деяких колгоспах зазначені типи структур не «втримувалися»: передбачені в різні роки колгоспними установами, вони не встигали за життям, змінами в організації колгоспного виробництва, соціально-економічними перетвореннями. Тому в деяких колгоспах, навіть під час обстеження, структура основних органів громадського управління фактично доповнювалась за рішенням керівних колгоспних органів дією тих або тих громадських інститутів — зборів колгоспників виробничих бригад (підрозділів) або виробничих нарад, що, зрозуміло, розсуває межі їх системи.

Структура основних органів громадського управління постійно розвивається, наповнюється як формами прямої демократії (збори колгоспників бригад, підрозділів), так і формами представницької демократії (збори уповноважених). Формальним винятком є тип шостої структури, представленої органами представницької демократії. Проте фактично виробничі наради виконували роль зборів колгоспників виробничих бригад.

Отже, за наявності багатоманітних типів структури основних органів громадського управління колгоспів обстеженого району відмінності між ними незначні. За винятком першого типу, що діяв лише в одному колгоспі, усі інші типи у п'ятнадцяти колгоспах відрізняються однією з форм. Якщо врахувати, що в багатьох колгоспах структура громадських органів дещо розширена порівняно з їх статутними положеннями, а в деяких колгоспах вона відрізняється окремими схожими за призначенням формами, то неважко помітити, що багато типів структур в основному збігаються. Це зумовлено вирівнюванням організаційно-господарських і соціально-культурних умов колгоспів. Що ж до тенденції змін у структурі основних органів громадського управління, то тут виразно діє тенденція до скорочення їх типів.

Про наявність саме такої тенденції переконливо свідчать дані повторного обстеження, проведеного у 1970 році за аналогічною програмою після прийняття колгоспами нових статутів. При цьому вибірково сукупність об'єктів дослідження, як уже зазначалося, було значно розширено. Аналіз показав, що у 51 колгоспі обстежених районів переважають два типи структури основних органів громадського управління: перший — загальні збори колгоспників, правління колгоспу, ревізійна комісія, збори колгоспників бригад (підрозділів), а також ради бригад (підрозділів), які виникли як допоміжно дорадчі, але дедалі більше набувають функцій основних органів; другий відрізняється від першого наявністю зборів уповноважених, що скликаються замість загальних зборів колгоспників.

Обидва типи структури виправдані теоретично і практично. По-перше, в них досягнуто гармонійної єдності форм прямої і представницької демократії. Відсутність в одному з них загальних зборів колгоспників доповнюється діяльністю інститутів прямої демократії в бригадах (підрозділах), а також розширенням складу зборів уповноважених (їхній кворум в обстежених колгоспах загалом дорівнює 1 : 5, а правомочність згідно з Примірним Статутом колгоспу визначається наявністю 3/4 загального складу уповноважених). По-друге, обидва типи структури позбавлені дубляжу у діяльності громадських органів, який ще трапляється в окремих колгоспах, коли поряд із загальними зборами колгоспників практикувалися збори уповноважених¹². У цих типах

¹² Не можна погодитися з М. І. Краснобородьком, який підтримує цей варіант структури і підкріплює своє твердження посиланням на Примірний Статут колгоспу 2. Філософська думка № 5

відсутня практика підміни одного органу іншим, коли, наприклад, в окремих колгоспах замість зборів колгоспників бригад (підрозділів) проводилися виробничі наради. По-третє, досягнуто функціонування кожного елемента системи точно за призначенням.

Тенденцію до скорочення типів структури основних органів громадського управління колгоспу підтверджують і матеріали, одержані іншими соціологами за аналогічною програмою і методом дослідження¹³.

У своєму розвитку ця тенденція спрямована до вироблення єдиного типу структури. Проте було б неправильно підштовхувати цей процес. Структура органів громадського управління, як уже згадувалося, зумовлюється сукупністю різних чинників, а вони на сучасному етапі, хоч і значно зрівнялися для більшості колгоспів, зберігають деякі відмінності. З огляду на це Примірний Статут колгоспу не може «диктувати» єдину структуру громадського управління, під яку б штучно підладжувалися колгоспи з різними організаційно-господарськими і соціально-культурними умовами. Примірний Статут, враховуючи позитивний досвід й узаконюючи прогресивну практику, дозволяє кожному колгоспові згідно з принципами соціалістичної демократії далі вдосконалювати систему органів громадського управління, підпорядковувати її завдання найраціональнішій організації колгоспного виробництва, більш високого рівня розв'язання соціально-культурних проблем.

При цьому Примірний Статут ураховує дальший розвиток розглядуваної тенденції: чітко визначено обов'язкові органи громадського управління справами колгоспу, що само по собі виступає як обмежена типів структури; за провідну ідею в розвитку системи форм колгоспної демократії править положення про те, що «загальні збори колгоспників є вищим органом управління колгоспом». Прийняття колгоспами своїх статутів стало втіленням у життя даного положення Примірного Статуту колгоспу. Дві третини колгоспів країни обрали вищою формою управління справами колгоспу загальні збори колгоспників, а решта поклала цю роль на збори уповноважених¹⁴.

У поліпшенні структури внутрішньоколгоспної демократії громадського управління дедалі виразнішою стає тенденція становлення системи форм колгоспної демократії допоміжно-дорадчого характеру — органів, які притаманними їм методами сприяють реалізації рішень, ухвалених відповідними основними органами і водночас наштовхують останні на пошуки нових засобів. Вони органічно вплітаються у систему основних органів, доповнюють їх діяльність і становлять з ними єдиний організм громадського управління колгоспом, звідси зрозумілим стає практичний інтерес вивчення цієї тенденції, і вона виступає не лише орієнтовним засобом формування системи допоміжно-дорадчих органів кожного окремого колгоспу. Її враховують при виробленні структури основних колгоспних органів. Отже, вона пов'язана з внутрішньоколгоспною організацією громадського управління загалом.

Ця тенденція в соціологічній літературі не отримала належної уваги. До того ж, дослідження деяких проблем конкретної діяль-

(див. Н. И. Краснородько. Ленинские принципы колхозной демократии и борьба партии за их развитие и совершенствование.— «Ленинская программа социалистического преобразования сельского хозяйства и современность». Воронеж, 1970, стор. 380). З авторського викладу виходить, що Примірний Статут пропонує структуру, яка водночас передбачає і загальні збори колгоспників, і збори уповноважених. У Примірному Статуті читаємо: «...порядок виборів уповноважених визначається правилами колгоспу» (див. Третій Всесоюзний съезд колхозников. М., 1971, стор. 105).

¹³ Див. М. Ткаленко. Райком і колгоспна демократія. К., 1969, стор. 25.

¹⁴ Докладно див. Н. М. Анисимов. Основной закон колхозной жизни. М., 1970, стор. 93.

ності органів допоміжно-дорадчого характеру ведеться за програмами, що утруднюють використання їх матеріалів при вивченні зазначеної тенденції, зокрема з огляду на дві обставини. По-перше, система цих органів будується дослідниками абстрактно, безвідносно до того чи іншого (предметно, тобто на прикладах колгоспів, розкриваються лише окремі елементи системи)¹⁵. Це позбавляє можливості бачити конкретну структуру органів, вести за нею спостереження, а отже, й бачити тенденцію. По-друге, форми колгоспної демократії допоміжно-дорадчого характеру інколи показано у сукупності з аналогічними за характером діяльності органами, створюваними в колгоспах різними громадськими і державними установами¹⁶. Проте у цьому випадку матеріали, використані для вивчення даної тенденції, виводили б її в іншу сферу.

Найприйнятнішим методом вивчення тенденції становлення системи допоміжно-дорадчих органів може бути проведення в колгоспах одного або кількох районів соціального обстеження цих систем і зіставлення даних про їх розвиток через деякий час. Відповідно до цього 1965 року було проаналізовано систему допоміжно-дорадчих органів колгоспів Сватівського району Ворошиловградської області¹⁷. Повторне спостереження за цими органами у 1970 році дозволило зробити деякі висновки про тенденції становлення їх системи, структурних змін. Дані дослідження систематизовано з урахуванням розчленування системи допоміжних громадських органів відповідно до характеру виконуваних ними функцій і наявності тих або тих органів на час дослідження (див. табл. 2).

Аналіз даних таблиці дозволяє констатувати посилення тенденції становлення в колгоспах системи громадських органів допоміжно-дорадчого характеру. Її конкретні вияви такі. По-перше, відбувається помітне наповнення системи як елементами, що вже існували і закріплені практикою, так і новими, що виникають у практиці громадського управління. У цьому конкретно виявляється дія закономірності дедалі ширшого залучення колгоспних мас до управління. За минулий період збільшилась до повного охоплення усіх колгоспів кількість бригадних рад (з 13 до 19), бюро економічного аналізу (з 5 до 19), різних культурно-побутових комісій (з 17 до 19). Наближені до цього клубні (з 16 до 18) і бібліотечні (з 13 до 18) ради. В усіх колгоспах діють виробничі наради. Крім того, у системі колгоспних громадсько-допоміжних органів з'явилися ради наукової організації праці.

По-друге, отримані дані свідчать про охоплення системою цих громадських органів різних сфер колгоспного життя (певною мірою навіть усіх), що є конкретним виявом процесу активізації форм колгоспної демократії. Так, наприклад, необхідність посилити організаційно-господарську діяльність колгоспів і забезпечити проведення культурно-побутових і виховних заходів привела до створення бригадних рад, комісій з перевірки соціалістичних зобов'язань, виробничих нарад.

¹⁵ Див. Г. М. Лоза. Совершенствование управления в колхозах и совхозах. М., 1969, стор. 13—14; Л. Залевский, Э. Юшкевич. Организация управления в колхозах. Минск, 1968, стор. 144—153.

¹⁶ Г. М. Домбрачев. Колхозная демократия как форма проявления и средство воспитания коллективизма.— «Коллектив колхозников. Социально-психологическое исследование». М., 1970, стор. 143—145; Н. И. Краснобородько. Ленинские принципы колхозной демократии и борьба партии за их развитие и совершенствование, стор. 384.

¹⁷ Про їх структуру див.: Б. И. Тарельник. Опыт изучения колхозной демократии и ее совершенствование в современных условиях. «Философские науки», 1967, № 2, стор. 60—61.

Таблиця 2. Структура колгоспних органів допоміжно-дорадчого характеру

Колгосп	Організаційно-господарські органи						Господарсько-економічні органи						Культурно-побутові органи					
	ради бригад (підрозділів)		комісії з пере- вірки соц. зоб'- в'язань		виробничі наради		планові комісії		бюро економіч- ного аналізу		ради НОП		клубні ради		бібліотечні ради		Інші культур- но-побутові органи	
	1965	1970	1965	1970	1965	1970	1965	1970	1965	1970	1965	1970	1965	1970	1965	1970	1965	1970
Ім. Кірова	+	+	+	+	-	+	+	-	-	+	-	-	+	+	+	+	+	+
Ім. Леніна	+	+	+	+	-	+	+	-	-	+	-	-	-	-	-	-	+	+
«Червона зоря»	-	+	+	+	-	+	-	-	-	+	-	-	+	+	+	+	+	+
Ім. Пархоменка	-	+	+	+	-	+	+	-	-	+	-	-	+	+	+	+	+	+
Ім. Ілліча	+	+	+	+	-	+	-	-	-	+	-	-	-	+	-	+	+	+
Ім. Фрунзе	+	+	+	+	-	+	-	-	-	+	-	-	+	+	-	+	+	+
«Україна»	+	+	+	+	-	+	+	-	+	+	-	+	+	+	+	+	+	+
«Перше травня»	+	+	+	+	-	+	-	-	-	+	-	-	+	+	-	+	+	+
Ім. Держинського	+	+	+	+	-	+	-	-	-	+	-	+	+	+	+	+	+	+
Ім. ХХІ з'їзду КПРС	-	+	+	+	-	+	-	-	-	+	-	-	+	+	+	+	+	+
Ім. ХХІІ з'їзду КПРС	-	+	+	+	-	+	-	-	-	+	-	-	+	+	-	+	+	+
Ім. Куйбишева	+	+	+	+	-	+	-	-	-	+	-	-	+	+	+	+	+	+
«Більшовик»	-	+	+	+	-	+	-	-	-	+	-	-	+	+	+	+	+	+
«Восьме Березня»	+	+	+	+	-	+	+	-	+	+	-	-	+	+	+	+	+	+
Ім. Шевченка	+	+	+	+	-	+	+	-	-	+	-	-	+	+	+	+	+	+
«20 років Жовтня»	-	+	+	+	-	+	+	-	+	+	-	-	+	+	+	+	+	+
«Прогрес»	+	+	+	+	-	+	+	-	+	+	-	+	-	+	-	+	+	+
Ім. Мічуріна	+	+	+	+	-	+	-	-	-	+	-	-	+	+	+	+	+	+
«40 років Жовтня»	+	+	+	+	-	+	+	-	+	+	-	-	+	+	+	+	+	+

Потреби наукової організації колгоспного виробництва і проблеми його сучасного технічного озброєння поставили питання про оформлення активності творчих сил громадськості у таких органах спеціалізованого розв'язання цих завдань, як бюро економічного аналізу, ради наукової організації праці (НОП). Розширене будівництво культурно-побутових закладів і потреби забезпечення їх функціонування, а також необхідність поліпшити політико-виховну і культурно-масову роботу з трудівниками сільського господарства стали законною підставою залучення нових загонів колгоспників до розв'язання цих питань, створення з цією метою різних громадських органів: культурно-побутових комісій, клубних рад, бібліотечних рад.

І, нарешті, по-третє, у розвитку зазначеної тенденції можна виявити таку деталь, як неоднаковість темпів становлення різних елементів системи допоміжно-дорадчих органів. Так, утворення органів, що аналізують господарсько-економічну діяльність колгоспів, відбувається дещо повільніше порівняно зі створенням органів організаційно-господарських і культурно-побутових. Це було помітно уже під час першого дослідження. Якщо, наприклад, такі форми колгоспної демократії, як бюро економічного аналізу, діяли всього у п'яти колгоспах, планові комісії — менш ніж у половині загальної кількості колгоспів району, а рад наукової організації праці взагалі не було, то громадські органи інших спрямувань становили переважну більшість системи. Повторне обстеження, проведене через п'ять років, повністю підтвердило цю особливість розвитку форм колгоспної демократії допоміжно-дорадчого характеру. Так, якщо створюються такі органи, як ради наукової організації праці, то вони й досі охоплюють меншість колгоспів району.

Труднощі створення органів громадсько-економічної діяльності мають свою причину; невістачає кадрів економістів і майже повністю відсутні спеціалісти соціологічних спеціальностей. Останніми роками колгоспи дещо заповнили цю прогалину. Спеціалісти економічного профілю, що прийшли сюди працювати, не лише виконують свої прямі обов'язки, а й навчають колгоспний актив. З часом у всіх колгоспах обстеженого району були утворені бюро економічного аналізу, зроблено перші спроби громадського впливу на комплексне розв'язання питань колгоспного виробництва, культури і побуту. Цей шлях, мабуть, може стати одним із можливих і у постановці в колгоспах соціологічної служби наукової організації праці, політико-виховної роботи, побутового і культурного обслуговування колгоспників.

Проведений нарізний аналіз систем основних і допоміжно-дорадчих органів колгоспної демократії дозволяє помітити одну з важливих тенденцій розвитку внутрішньоколгоспної структури громадського управління. Це чітка спрямованість до перегляду ціннісних характеристик окремих компонентів системи, або до заміни деяких з них у разі невідповідності, вичерпання можливостей. Ця тенденція є безпосереднім виявом процесу постійного вдосконалення форм колгоспної демократії. Про неї можна судити з даних наведених таблиць (першої та другої), а також з інших матеріалів проведеного дослідження.

Насамперед увагу привертає перегляд ціннісних можливостей такої форми колгоспної демократії, як ради бригад (підрозділів). Уже відзначалося, що вони не виходять за межі свого призначення допоміжно-дорадчих органів. Перетворення у багатьох колгоспах виробничих бригад (підрозділів) у відносно самостійні госпрозрахункові одиниці викликає необхідність розширення їхніх прав, накладає під-

вищені обов'язки і відповідальність як за виконання виробничого плану, так і за розв'язання багатьох інших питань. Це змушує ради виробничих бригад (підрозділів) з метою оперативності, використання досвіду колгоспників, що працюють на виробничих ділянках, розглядати і розв'язувати питання остаточно. Вони, наприклад, самостійно вирішують такі виробничі питання, як вжиття заходів щодо виконання виробничих планових завдань, пошук засобів і додаткових резервів підвищення продуктивності праці. Вони розв'язують також питання трудової активності членів бригади, задоволення їх побутових потреб тощо. Це дає підстави, на нашу думку, для формального закріплення відповідних прав за радами виробничих бригад (підрозділів) і дозволяє разом з тим бачити в них проміжну ланку між системою основних і системою допоміжно-дорадчих колгоспних органів, тобто таку форму колгоспної демократії, яка втілює риси цих двох систем.

Суттєвих змін зазнало й призначення таких допоміжно-дорадчих громадських органів колгоспів, як виробничі наради. Виконуючи раніше у деяких колгоспах роль зборів виробничих бригад (див. табл. 1), вони були замінені цими останніми і автоматично випали із системи основних колгоспних органів. Зараз у них інше завдання — посилювати діяльність посадових осіб. Як такі, виробничі наради — це інструмент повсякденного спілкування керівних осіб з апаратом, спеціалістами сільського господарства і активом колгоспу, тобто вони набули свого справжнього значення. Отже, цілком слушним є переміщення цих органів у систему допоміжно-дорадчих форм колгоспної демократії (див. табл. 2).

Ще один фактор свідчить про перегляд ціннісних характеристик компонентів системи внутрішньоколгоспного громадського управління. Наприклад, відбуваються якісні зміни у призначенні таких органів, як планові комісії (табл. 2). Вони вже не відповідають вимогам життя, оскільки з'явилися тоді, коли основні рішення з виробничих питань визначалися зверху. Крім того, на сучасному етапі стали складнішими завдання планування, які вимагають, поряд із розв'язанням виробничих питань, охоплювати і соціальні проблеми. Виникла необхідність створити громадські органи соціального планування, які, спираючись на матеріали економічного аналізу господарської діяльності, отримані відповідними громадськими органами, могли б науково обґрунтувати розв'язання питань культури, побуту, комуністичного виховання колгоспників, готувати ці питання для розгляду основними колгоспними органами. Через нестачу кадрів соціологів колгоспи обстеженого району, як і багатьох інших районів і областей, тільки своїми силами ще не спроможні створити такі органи громадськості. Тому нині реалізація функцій соціального планування в колгоспах покладається партійними органами на спеціальні соціологічні групи, в які включаються представники державних і різних громадських організацій. Отже, розглядувана тенденція стосується важливого аспекту розвитку системи громадських органів колгоспної демократії, а саме постійного оновлення її форм, набуття більшої дієвості й ефективності.

Дальше поліпшення громадського управління колгоспів пов'язане з дією тенденції виходу форм колгоспної демократії за межі окремих колгоспів і формування тим самим загальноколгоспної організації громадського управління. Значну роль у цьому відіграють ради колгоспів (районні, обласні, республіканські, союзна), створення яких зумовлено процесами розвитку міжколгоспних і державно-колгоспних відносин.

Ради колгоспів — нове соціально-політичне явище, що становить

єдину організацію громадського управління колгоспів. Послідовно відбиваючи у своїй будові принципи демократичного централізму, вони сприяють координації зусиль усіх колгоспів країни, дозволяють колгоспній демократії якнайтісніше зблизитися з загальнонародною демократією в усіх її централізованих ланках і таким чином впливати на всебічне розв'язання виробничих і соціально-культурних завдань.

Колгоспне селянство усіх націй та народностей СРСР у союзі з робітничим класом і під керівництвом Комуністичної партії нині буде комуністичне суспільство. Постійно розширюються і вдосконалюються форми його участі в управлінні громадськими і державними справами. У цьому — неохитність ленінського курсу XXIV з'їзду КПРС.

* * *

Систематизація форм общественного управления колхозов и их структуры позволяет более широко вскрыть тенденции их современного развития. В структуре колхозной демократии выделяются как внутриколхозная организация общественного управления, включающая систему основных и вспомогательно-совещательных институтов общественной деятельности колхозных масс, так и общеколхозное общественное управление. Это дает цельное представление о механизме форм колхозной демократии, взятом в динамике всех его звеньев, которая отражает обусловленные процессами коммунистического строительства изменения тех или иных элементов структуры. В данной связи прослеживаются определенные тенденции, знание которых вооружает практику дальнейшего совершенствования системы колхозной демократии. В статье широко используются данные конкретных социологических исследований, проведенных автором на протяжении нескольких лет в трех районах Ворошиловградской области, а также материалы других социологов, программы исследований которых близки разработанной автором.

Великий селянський просвітитель

У цей час, коли великий радянський народ відзначає свій славний ювілей — 50-річчя утворення СРСР, особливо важливе значення має усвідомлення тих історичних традицій у демократичних культурах народів нашої Вітчизни, які сприяли зміцненню її братерства в боротьбі за соціальне і національне визволення. У розвитку цих традицій велику роль відіграло демократичне просвітництво XVII—XVIII ст., представники якого виступили як виразники спільних інтересів народів Росії у боротьбі за суспільний прогрес. Одним із найвизначніших з них був Г. С. Сковорода — поет і філософ, який свободу свого народу пов'язував із справою Богдана Хмельницького, з возз'єднанням України з Росією і справедливою боротьбою трудящого люду проти світу соціального зла. Відзначаючи 250-річчя від дня його народження, ми шануємо в ньому мислителя, філософські і демократично-просвітницькі досягнення якого є надбанням усєї сім'ї братніх народів СРСР.

Г. С. Сковорода — один із небагатьох видатних філософів минулою, які, вийшовши із трудового народу і діставши високу на свій час освіту, відмовилися обслуговувати панівні класи і обрали тернистий життєвий шлях народних проповідників, великих протестантів проти феодального і буржуазного гніту, шлях полум'яних шукачів істини і справедливості, ліпшого життя для людей. Сучасник Жан-Жака Руссо і Дені Дідро, Лессінга і Гердера, М. Новикова і О. Радіщева, він глибоко сприйняв дух сучасного йому просвітництва, світлу віру у всемогутність людського розуму, в неминучість торжества правди й справедливості. Важливу роль у цьому відіграло його десятирічне навчання в Києво-Могилянській академії, де зусиллями Феофана Прокоповича та інших прогресивних діячів вітчизняної культури значного впливу набули просвітительські традиції. Проте ні вчення Сковороди, ні його життя не можна зрозуміти поза зв'язком із суспільно-історичними умовами України і Росії середини XVIII ст.

В історії України це був період дальшого поглиблення процесу соціально-класових розшарувань, інтенсивного розвитку первісного капіталістичного нагромадження, з одного боку, і феодально-кріпосницьких відносин, з другого. Формується нове дворянство — вихідці із збагатілої козацько-старшинської верхівки. Трудящі селянсько-козацькі маси зазнають подвійного гніту, який є наслідком первісного капіталістичного нагромадження і жорстокого покріпачення. На Правобережжі, на загарбаних польською шляхтою землях соціальний гніт доповнювався ще й нестерпним національним гнобленням, що спричинилося до народних повстань, зокрема гайдамацького руху, Коліївщини. На Лівобережжі, де за підтримкою царизму встановлювала своє панування і боролася за дворянські привілеї козацько-старшинська верхівка, селянські заворушення не мали таких гострих форм (хоч і відбувалися, наприклад, повстання в Турбаях та ін.). У середовищі трудящого селянства і козацтва великого поширення набув моральний осуд пових

порядків і їх носіїв — сільських і міських мироїдів, козацько-старшинської знаті, нового дворянства.

Сковорода, який вийшов із трудових козацько-селянських низів і завжди тяжів до цього соціального середовища, про що свідчить, зокрема, його кредо «а мій жребій з голяками», відбив у своїй творчості соціальний протест трудячого селянства проти дедалі зростаючого поневолення, гнівний моральний осуд мироїдства, здирства, панства, первісного капіталістичного нагромадження і впроваджуваних кріпосницьких відносин.

За ідеологічним змістом своїх поглядів Сковорода близький до тогочасних буржуазних просвітників. Його філософське вчення мало антифеодалне спрямування і об'єктивно служило інтересам утвердження буржуазного суспільства, яке йшло на зміну феодалізму. Проте водночас Сковорода і відрізняється від буржуазних просвітників. На відміну від них, він рішуче таврує не лише феодальні пута, а й теперішню ранньобуржуазних відносин. Йому органічно чуже визнання приватного інтересу провідним рушієм людських вчинків, зведення «природи» людини до своєкорисливих матеріальних спонук її поведінки, що було так властиве буржуазним просвітникам XVIII ст. Сковорода повстає проти всіх сил соціального відчуження людини і насамперед проти влади речей, багатства, проти наруги над вільним потягом особи до відповідної їй нахилам «сродної» праці. Вихований у трудовій козацькій родині, серед ще вільних подекуди ланів, він усе, що руйнує таке життя, вважає ворожим, не відповідним справжній природі людини світом. Поняттям «ворожий світ» мислитель узагальнює і феодально-кріпосницькі і буржуазно-власницькі відносини, характеризуючи останні як світ морального розтління, влади речей, своєкорисливих інтересів, розпусти, зажерливості, духовної спустошеності. Саме про цей світ він писав: «...Мыр же есть море потопляющихся, страна моровою язвою прокаженных, ограда, лютых львов, острог плененных, торжище блудников, удица сластолюбная, пещь, распалюющая похоти, пир беснующихся, лик и коровод пьяно-сумозбродных и не истрезвлятся, дондеже изнурятся, кратко сказать слепцы за слепцем в бездну грядуще» (I, 499—500)¹. Поняття про світ як морально неприйнятну, згубну для людини дійсність набуває у Сковороди філософського значення. На відміну від Канта, який також вважав, що світ «лежить у злі», селянський просвітник джерелом цього зла оголошує не природу людини, а, навпаки, невідповідність природі, прагненню до справжнього щастя. Світ зла — це певний спосіб життя, який підлягає моральному засудженню, від якого потрібно відвернути, врятувати людей.

Буржуазні дослідники творчості Сковороди доклали немало зусиль, щоб довести, нібито згідно з ученням українського філософа суспільне зло не має конкретних соціально-класових носіїв. Але здійснити це їм не вдалося, бо їх намагання суперечать всьому духові вчення Сковороди. Світом зла, на його думку, є насамперед панство. В одному із листів до М. Ковалинського він застерігав, що панський двір — це «кубло обманів і злочинів». Виявляючи турботу за свого учня, який проживав, напевно, десь у панському маєтку, Сковорода писав: «Коли б він був у безпечнішому місці, я менше непокоївся б, але ж він перебуває в панському дворі — кублі обманів і злочинів» (II, 218). Не менш негативним є і його ставлення до царизму. «Найнещастівішою людиною, — заявив він, — був Ірод, до краю зіпсований своїми звичаями і вихованням, він звик до розкошів настільки ж, наскільки, як ми

¹ Цитуємо за виданням: Григорій Сковорода. Твори в двох томах. К., 1961. У дужках подаємо том і сторінку цієї збірки.

бачимо, звикли до них сучасні магнати... Я не високо шаную і не поважаю не тільки таких царів, яким був Ірод, але навіть і хороших царів» (II, 364). Царизм філософ вважає опорою, на яку спирається світ зла:

О міре! Мір безсовестный!
Надежда твоя в царях!
Мысли, что сей брег безнаветный!
Вихрь развеет сей прах (II, 34).

Джерело соціального зла Сковорода вбачав у духові наживи, «сріблелюбства»: «...корень всем злым есть сребролюбие, отсюда выросли тяжбы, войны, отравы, убийства, воровские монеты, затеи, вражды, неудачи, печали, отчаяния, страстные пиянства, саморучные убийства...» (II, 434).

Отже, світ зла у Сковороди достатньо конкретизований; його носії — це мироїди, здирики, панство і царизм. Саме цей світ мав на увазі Григорій Сковорода, коли казав: «Світ ловив мене, але не спіймав».

Сковородинську ідею «втечі» від світу аж ніяк не слід розуміти як проповідь бездіяльності, як втечу від боротьби зі злом. Мислитель, який ставав на «прю» із самим чортом («Пря Бесу со Варсавою»), — зовсім не примиренець. «Ні про що не турбуватися, — повчав він, — ні за що не переживати — значить не жити, а бути мертвим, адже турбота — рух душі, а життя — це рух». (II, 218). В одному з віршів Сковороди ця думка виражена ще чіткіше: «Пам'ятай, що наше життя — це безперервна боротьба», «Перший ворог...» — «це ти, нарум'янена мавпо, ти, світе» (II, 356).

Однак було б неправильно розуміти цей заклик Сковороди як свідчення революційності його поглядів. Революціонером мислитель не був. Він був просвітителем і вважав, що сили добра, які протистоять злу, містяться у самій людині, дані їй від природи; потрібно їх відкрити, пізнати й привести в дію, тобто просвітити людей, навчити їх долати зло і вести спосіб життя, справді гідний людини.

В історії сковородинознавства були спроби видати українського філософа за містика-іраціоналіста, який нібито негативно ставився до науки, особливо до природознавства. Такий підхід до творчості Сковороди суперечить усьому духові його вчення. Адже Сковорода — палкий прихильник розуму, борець за торжество науки над марновірством, невіглаством. Але на відміну від багатьох буржуазних просвітителів, які абсолютизували роль і значення наукового пізнання природи для суспільного розвитку, мислитель надавав перевагу не природознавству, а людинознавству. Соціальний прогрес він ставив у залежність не від пізнання зовнішньої природи, а від пізнання і вдосконалення духовних, моральних здатностей людини. «...Мы, — писав він, — в посторонних околичностях чрезчур любопытны, рачительны и проницательны: измерили море, землю, воздух и небеса и обезпокоили брюхо земное ради металлов, размежевали планеты, доискались в луне гор, рек и городов, нашли закомплетных миров неисчетное множество, строим непонятныя машины, засыпаем бездны, воспящаем и привлекаем стремления водния, чтоденно новыя опыты и дикія изобретенія. ...Но то горе, что при всем том кажется, что чегось великаго не достает. Нет того, что и сказать не умеем: одно только знаем, что недостает чегось, а что оно такое, не понимаем». (I, 222).

Розв'язати це питання має «верховнейшая наука» — наука про людське щастя. Та, на жаль, зауважує Григорій Сковорода, її ще не завжди надають належного значення. «Я наук не хуюлю, — писав він, — и самое последнее ремесло хвалю, одно то хулы достойно, что,

на их надеясь, пренебрегаем верховнейшую науку, до которой всякому веку стране и статьи, полу и возрасту для того отворена дверь, что щастіе всем без выбора есть нужное, чего, кроме ея, ни о какой науке сказать не можно» (I, 224).

Отже, мислитель не заперечеу ролі і значення наукового і технічного прогресу, а відзначає недостатність цього прогресу самого по собі для людського щастя, вважаючи важливішою в цьому розумінні науку (саме науку) про умови і способи забезпечення щасливого життя, про людину і її щастя. На думку Сковороди, люди повинні пізнати самі себе, свої здібності і виробити відповідний своїй природі спосіб життя.

У чому ж убачав Сковорода цей справді людський, відповідний природі людини спосіб життя? У відповіді на дане питання — головні досягнення українського просвітителя в розвитку філософської думки. У чому ж вона полягає?

Щоб з'ясувати її, потрібно зрозуміти суть філософсько-етичної концепції Сковороди. В основі її лежить вчення про три світи: макросвіт (всесвіт), мікросвіт (людина) і так званий символічний світ (біблія). Кожен з цих світів має подвійну природу (дві «натури»): внутрішню, приховану, і зовнішню, видиму. Перша — духовна, друга — матеріальна. «Зовнішнім» у цих трьох світах є: матерія (всесвіт), тіло (людина), «святе письмо», біблія (символічний світ); внутрішнім: невидима, нетлінна натура, або бог (всесвіт), людський дух (людина), приховані за символічною формою образи справді людських відносин (символічний світ). Сковорода дуже часто звертається до біблії, цитує її саме тому, що на основі інтерпретації її як символічного світу справді людських стосунків він намагається побудувати свій ідеал людського способу життя.

Щоправда, немає більш презирливих епітетів, ніж ті, якими Сковорода характеризує біблію: «Сей седмглавный дракон (біблія), вод горьких хлябь изблевая, весь свой шар земный покрыл суеверіем. Оно не иное что есть, как безразумное, но будьто богом осуществованное и защищаемое разумение» (I, 373). «Знай, что біблію читать и ложь его щитать есть то же» (I, 553). За Сковородою, все, про що йдеться в біблії (створення богом світу і т. д.), є вигадкою, неправдою, коли його розуміти як таке, що відноситься до дійсного світу: «сіе в нашем великом мыре, есть небыль» (I, 544). Суть біблії, на думку Сковороди, в іншому — в прихованій за символічною формою істині про духовні людські цінності. «Біблія есть ложь, и буйство божіе не в том, чтоб лжи нас научала, но только во лже напечатела следы и стези, ползущий ум возводящія к превыспренней истине...» (I, 375). В біблії, «в сих враках, как в шелухе, закрылось семя истины». (I, 376). У чому воно полягає? В одному зі своїх найскладніших творів «Жена Лотова», присвяченому «символічній» інтерпретації біблії (і тому не позбавленому досить значних містичних нашарувань), Сковорода намагається виявити прихований в біблейських текстах ідеал людських взаємин, які встановлюються між людьми в їх істинній духовній сутності, тобто без згубного впливу «плоті». У такій інтерпретації біблія набувала значення своєрідного «третього світу» (поряд з об'єктивним «макросвітом» і людиною — «мікросвітом»). «Знай, друг мой, что біблія есть новый мир и люд божій, земля живых, страна и царство любви, горній Иерусалим; сверх подлаго азиатскаго, есть вышній. Нет там вражды и раздора. Нет в оной республике ни старости, ни пола, ни разнствія — все там общее. Общество в любви, любов в бже, бог в обществе. Вот и колцо вечности!» От человек сіе невозможно» (I, 415). Істинною людиною в людині Сковорода вважав духовного володаря людського тіла, людський дух. Він, цей дух, є суб'єктом добра, на відміну від тіла, яке є

джерелом плотських жадань, що часто мають гріховний, аморальний характер. Згідно з цим можна мислити ідеальні стосунки між людьми, що йдуть від їх духовної сутності, а не від «плоти». Так і виникла ідея «Горньої республіки» — інтерпретації біблії як символічного світу, справжньою сутністю якого є образ ідеальних стосунків між людьми, що встановлюються відповідно до їхньої духовної природи і справді людських прагнень і інтересів. У цьому «новому світі», «країні і царстві любові», звичайно, не може бути «ні старості, ні статі», бо тут немає місця для всього «плотського». А що ж є? «Горній» світ будується на чотирьох засадах: любові, «спільності всього» («все там общее»), рівності, республіканських громадських засадах. Він є протилежністю світові зла. З погляду Сквороди, це не є потойбічний світ, куди потрапляють після смерті (про потойбічний світ у такому розумінні у Сквороди взагалі немає мови), а ідеальний, моральний світ, що має значення постулатів моральної поведінки, ідеального образу справді людського способу життя. Він підлягає космічним (божественним) установленням і тому «от человека сие невозможно».

«Новий світ» Сквороди приблизно так відноситься до біблії, як «Енеїда» Котляревського до «Енеїди» Вергілія. Скворода «перелицьовував» біблію (і не менш майстерно, ніж Котляревський «Енеїду» Вергілія). Біблейський бог у нього був таким же святым, як Зевс у Котляревського. «Знаеш видь, что змій есть, знай же, что он же и бог есть. Лжив, но и истинен. Юрод, но и премудр. Зол, но он же и благ» (I, 558). Саме таким богом є біблія («біблія есть и бог и змій» (I, 550). Сквородинська інтерпретація біблії зводиться до заперечення того, про що в ній йдеться насправді («вздор исторіалный»), і до підведення під взяті у ній вислови і афоризми власної філософсько-етичної концепції мислителя.

Отже, ідеї «Горішнього Іерусаліму» до біблії аж ніяк не стосуються. Любов, рівність, спільність власності («все общее»), республіка — це моральні імперативи, які є істиною, «богом» людського способу життя. Ними потрібно керуватись як божественними або, що для Сквороди те саме, природними настановами. Досі в дослідженнях, присвячених Сквороді, на цей аспект його інтерпретації біблії зверталось мало уваги. А тим часом з'ясування його дає можливість по-новому осмислити розуміння Сквородою приватної власності, соціальної нерівності, його ідеал суспільного ладу.

У творах Сквороди важко знайти пряму критику приватновласницьких відносин; він зосереджує свою увагу на викритті соціальних наслідків цих відносин — духу своєкористя, наживи, срібололюбства, здирства тощо. Однак в розумінні способу їх подолання філософ близько підходить до істини. Моральним імперативом людської поведінки, який протистоїть духу своєкористя і наживи, він вважає принципи спільності всього, любові і рівності.

Слід зауважити, що хоч Скворода ніде прямо не засуджує приватної власності, але у нього немає і утвердження її як атрибута людської природи, що було властиве буржуазним і дворянським просвітителям XVIII ст., які матеріальний інтерес до праці пов'язували з приватною власністю, з володінням. Скворода «за бідність» («мії жребій з голяками»). Своєрідний апофеоз бідності в його творах дехто тлумачить як проповідь аскетизму. Проте це зовсім неправильно. Скворода — проти аскетизму. Його принцип — «нічого надміру» (II, 240). «Подлинно всякой род пицы и питія полезен и добр есть, но разсуждать надобно время, место, меру и персону» (II, 424). Проте не їжа і одяг головне. Скворода часто посилається на вислів Сократа: «Живу не для того, щоб їсти і одягатись, їм і одягаюсь, щоб жити». Отже, це

не проповідь аскетизму, а своєрідне розуміння бідності. Бідність — це не бідування, не голодування, злидарювання, а безмаєтність на проти- вагу маєтності, панству. Бідність — це свобода від влади речей, багат- ства, сил приватної власності. У цьому полягає суть девізу Сквородо- ди — «А мій жребій з голяками».

Особливий інтерес становить сквородинська концепція «сродної» праці як справді людського способу життєдіяльності. Скворода мало не перший із філософів нового часу висунув ідею перетворення праці із засобу до життя в найпершу життєву потребу і найвищу насолоду. Як селянський просвітитель, виразник умонастроїв трудового народу, він з величезною повагою ставився до людей праці і до самої праці. На його думку, саме вона, а не споживання є основою і смыслом життя: «...Жизнь и дело,— писал він,— есть то же» (I, 328). «Петь, пить и есть не есть дело, но главного нашего сроднаго дела один точию хвостик» (II, 127).

Що ж примушує людей працювати? Насамперед нужна, необхід- ність забезпечити найперші життєві потреби. «Грудно одеть и питать тело, да надобно и нельзя без сего. В сем состоит жизнь телесная, и ни- кто о сем труде каются не должен, а без сего попадет в тягчайшую го- реть, в холод, голод, жажду и болезни» (I, 243). Проте самі матері- альні блага, насолоджування ними Скворода не вважає основою люд- ського щастя. Найбільшу насолоду і справжнє щастя приносить людині праця за покликанням, за природними схильностями, — «сродна» пра- ця. «Прибыль не есть увеселение, но исполнение нужности телесная, а если увеселение, то не внутреннее; родное же увеселение сердечное обитает в делании сродном. Тем оно слаже, чем сроднее. Если бы бла- женство в изобилии жило, то мало ли изобильных? ...Изобилием снабде- вается одно точию тело, а душу веселит сродное делание». (I, 339).

Скворода був глибоко переконаний, що кожна людина має при- родну схильність саме до якогось певного різновиду праці. «Все мы не ко всему, а к сему (до чогось конкретного.— В. Ш.) всяк добрый чело- век родился» (II, 128). Праця за природними схильностями і обдару- ваннями є бажаною, її виконують з охотою, з насолодою. «Откуда же уродится труд, если нет охоты и усердия? Где ж возьмеш охоту без природы? Природа есть первоначальная всему причина и самодвижущаяся пружина. Она есть мать охоты... Кратко сказать, природа запалает к делу и укрепляет в труде, делая труд сладким» (I, 323). У «сродній» праці інтерес спрямований не на результат її, а на процес, не на мате- ріальні блага, що їх вона дає, а на саму працю. «Природному охотни- ку больше веселія приносит самая ловля и труд, нежели поставленный на стол жареный заец» (I, 339).

Скворода дійшов висновку, що найвищу насолоду і найглибше щастя «сродна» праця приносить тоді, коли вона є моментом, частиною загальної суспільної праці. «Щаслив, кто сопряг сродную себе частную должность с общею. Сня есть истинная жизнь» (II, 128). «Несродна» праця, тобто праця, до якої «не лежит сердце», яка нав'язана зовні, до якої примушують, є джерелом глибокого нещастя. «Колкое муче- ние — трудиться в несродном деле? Самое пиршество без охоты тяжело» (I, 337). В іншому місці Скворода пише: «А если кого своя долж- ность не веселит, сей, конечно, не к ней сроден, ни друг ея верный, но нечто возле нея любит, и как не спокоен, так и не щаслив» (II, 127).

На думку Сквороди, природа нікого не обминула, кожному щось дала, якесь покликання і обдарування. Щодо цього всі люди рівні, але рівні у своїй нерівності щодо окремих обдарувань, природних задатків і покликань. «Бог,— зазначав Скворода,— багатому подобен фонтану, наполняющему различные сосуды по их вместности. Над фонтаном над- пись сия: «Неравное всем равенство». Льются из разных трубок разные

токи в разные сосуды, вокруг фонтана стоящие. Меньший сосуд менее имеет, но в том равен есть большему, что равно есть полный. И что глупее, как равное равенство, которое глупцы в мир ввезть всеу покушаются?» (I, 345). Під «рівною рівністю», яку тут критикує Скворода, він має на увазі те, що ми тепер звемо зрівнялівкою, нехтуванням нерівностями між людьми в обдаруваннях, талантах, природних задатках.

Вважаючи природні обдарування основою «сродної» праці, Скворода надавав серйозного значення навчанню, практичному оволодінню відповідним різновидом діяльності. В одній зі своїх байок він відзначив: «...как практика без сродности есть бездельная, так сродность трудолюбием утверждается. Что пользы знать, каким образом делается дело, если ты к нему не приобьк?.. Наука и привычка есть то же. Она не в знании живет, но в делании» (II, 113). Проте «наука приводит в совершенство сродность. Но если не дана сродность, тогда наука что совершет совершить?» (I, 350). Те, до чого людина не має природних нахилів, дається їй важко, і навпаки. З приводу цього Скворода часто повторював вислів Епікура: «Дякувати блаженній натурі, що потрібне зробила неважким, а важке — непотрібним». У «сродності» все потрібне — не важке, а все важке — непотрібне.

Спорідненості і неспорідненості праці Скворода надавав великого соціального значення. На його думку, визначальною причиною всього нерозумного, потворного в суспільному житті є неспорідненість, праця без покликання, за нуждою, примусом або породжена гонитвою за багатством.

В історичних умовах XVIII ст. Скворода ще не міг піднятися до розуміння матеріально-практичної зумовленості суспільного поділу праці і його опосередкованості відносинами власності і тому намагається проєцивати його на природні «сродності» людини. Звідси його твердження «Сколько должностей, столько сродностей». Через це його критика соціальних пороків суспільства спрямована не на революційну зміну існуючого соціального поділу праці, а на його моральне удосконалення внаслідок подолання «несродної» праці у всіх сферах суспільної діяльності. «Несродна» праця — основне джерело всіх суспільних вад. «Кто безобразит и растлевет всякую должность? — Несродность. Кто умершвляет науки и художества? — Несродность. Кто обезчестил чин священничей и монашеский? — Несродность. Она каждому званью внутреннейшй яд и убийца. «Учителю, иду по тебе». Иди лучше пашу землю или носи оружие, отправляй купеческое дело или художество твое. Делай то, к чему рожден, будь справедливый и миролюбный гражданин и долее» (I, 358).

З сучасного логічного боку такий підхід спричинював висновок про вічність, неминучість існуючого соціального поділу праці. У цьому полягає історична обмеженість поглядів Сквороди. Проте головний пафос його критики «несродної» праці спрямований проти паразитизму панівних класів, проти перетворення людської діяльності в засіб наживи, задоволення егоїстичних «плотських» інтересів. Скворода — один із перших великих критиків буржуазно-міщанського споживацького підходу до життя, з його культом речей і «плотських» потреб. «Живут на земли ничего не помышляющии, кроме обогатиться, наестись, напиться, одеться... В сердце их худое семя, плодотносящее желчь и зминн яд, убивающий душу» (II, 426).

Важливим досягненням філософської антропології Сквороди є перенесення центру уваги зі сфери споживання і споживацьких інтересів у сферу продуктивної діяльності, праці, настійне проведення думки, що головним у людському житті є не споживання, а праця, вису-

нення і обґрунтування ідей, що справді людським способом життя є «сродна» праця, яка є одночасно і потреба, і вища насолода, для XVIII ст. був утопічним, але важливо те, що це ідеал утопічного комунізму.

Як просвітитель, Сковорода вважав, що ідеал суспільства, де кожен реалізує свої природні обдарування у «сродній» праці і дістає насолоду справді людським способом життя, можна втілити в життя за допомогою освіти — кожен повинен пізнати себе, свої природні схильності і обдарування. Звідси оголошення самопізнання універсальним засобом моральної перебудови світу. Щастя доступне всім і кожному, бо нікого природа не обділила. Варто лише відвернути свою увагу від згубних «плотських» жадань та інтересів і пізнати в собі «справжню людину», з'ясувати, до чого народжений («К чому рожден»), знайти своє покликання і щастя в «сродній» праці. Тоді «нужное станет нетрудным, а трудное — ненужным».

Утопізм цих уявлень і сподівань Сковороди полягав у тому, що в класово-антагоністичному суспільстві обрання «сродної» праці («к чому рожден») обмежується соціальним, класовим становищем і всіх і кожного, що суспільний поділ праці тут зовні нав'язується індивідам як стихійна сила, що за цих умов домінуючою працею є якраз «несродна», відчужена праця. Щоб ліквідувати відчуженість праці і перетворити її у найпершу потребу і в основу щастя, потрібне не самопізнання, а докорінна революційна перебудова всіх суспільних відносин і відповідний рівень розвитку продуктивних сил суспільства. Але цього Сковорода не розумів та й не міг розуміти у XVIII ст.

Вчення Сковороди про «сродну» працю ґрунтувалося на своєрідному філософському антропологізмі. На відміну від французьких просвітників XVIII ст., за якими встановлення розумного суспільного ладу означає приведення суспільних відносин у відповідність з природою людини взагалі, у Сковороди це «приведення» ускладнюється диференціацією природи людини на «сродності». Його вимога «пізнай себе» стосується не людини взагалі, а кожного індивіда, бо кожен повинен знайти своє покликання. «И сіе-то есть быть щасливым, познать себе, или свою природу, вьзяться за свою долю и пребывать с частію, себе сродною, от всеобщей должности» (I, 323). Крім того, антропологізм Сковороди — це, так би мовити, «гомтеїстичний» антропологізм. Природу, яку потрібно пізнати відповідно до вимог «пізнай себе», Сковорода оголошує богом. «Разве чаешь,— пише він,— сыскать рай вне бога, а бога вне души твоей? Щастіе твое и мир твой, и рай твой, и бог твой внутри тебе есть... С природою жить и с богом быть есть то же...» (I, 328). На думку Сковороди, справді людське, високоморальне в людині визначається не її тілесною організацією, а її духовним світом, не «плоттю», а духом. Тому справжня людина — це не її тіло, а її дух, свідомість, воля, світ внутрішніх переконань. Вони-то й становлять бога в людині. «Один труд в обоих сих — познать себе и уразуметь бога, познать и уразуметь точнаго человека, весь труд и обман от его тени, на которой все останавливаемся. А видь истинный человек и бог есть тожде» (I, 47). Єретична суть такого боготлумачення полягала в тому, що бог як справжня людина в людині є предметом не віри, не поклоніння, а пізнання і слідування йому. Тому для Сковороди не важливо, як його назвати: богом, природою чи мудрістю. «Бог, природа і Мінерва есть то же» (II, 122).

Світогляд Сковороди має чітко виражений пантеїстичний характер. Для нього вже не існувало бога як всемогутньої духовної особи, що стоїть над світом, над природою, над людиною. Бог всередині всього, всюди і ніде зокрема. Він — істинна природа в природі, тварина в

тварині, людина в людині. Він — закон, голос сущого. Обгрунтовуючи думку, що справжнім богом є природа, Скворода посилається навіть на біблію: «В біблін бог именуется: огнем, водою, ветром, железом, камнем и прочими безчисленными именами. Для чего ж его не назвать (натура) натурою?» (I, 213). А що ж таке природа? «Она называется натурою потому, что все наружу происходящее, или рождаемое от тайных неограниченных ея недр, как от всеобщей матери чрева, временное свое имеет начало. А понеже сия мати, рождая, ни от кого не принимает, но сама собою рождает, называется и отцом, и началом, ни начала ни конца не имущим, ни от места, ни от времени не зависящим» (I, 214).

Така інтерпретація природи як бога яскраво засвідчує, що пантеїзм за своєю суттю є переходом до матеріалізму. Однак сам Скворода ще відмежовується від матеріалізму. Наполягаючи на вічності матерії, він не визнає за нею субстанціональної ознаки *causa sui*, причини самої себе. Матерія вічна не внаслідок того, що вона в своєму бутті визначається лише сама собою, а тому, що вона є «тінь», неодмінний корелят вічної, «нетлінної» духовної субстанції, «невидимої природи», бога. «А что ж есть бог, если не вечная глава и тайный закон в тварях? Истину сказует Павел: «Закон духовен есть». Закон же сей что есть, если не владеющая тлением господственна *природа...*» (I, 318). «...Самая пружина и существо есть мысль. Мысль есть невидная глава языка, семя делу, корень телу». (I, 341). Це, безперечно, ідеалізм, але ідеалізм пантеїстичного змісту, внутрішньо суперечливий. В ньому ще визнається первинність внутрішньої, духовної, «божественної» природи щодо всього матеріального, але вже утверджується й ідея вічності безконечності і несотворимості матеріального світу, доводиться його субстанціональна єдність, а бог дедалі більше набуває значення внутрішньої природної закономірності всього сущого.

Проблема відношення духовного до матеріального осмислювалась Сквородою у трьох аспектах: онтологічному, гносеологічному і морально-етичному. Згідно з першим (онтологічним) аспектом єдність духовного і матеріального Скворода намагається охарактеризувати категоріями вічного і минушого, безконечного і кінцевого, загального і одиничного. В цьому зв'язку він висловлює глибокі діалектичні міркування. Зокрема, критикуючи уявлення про кінечність світу, філософ зауважує: «Если ж мне скажешь, что внешний мир сей в каких-то местах и временах кончится, имея положенный себе предел, и я скажу, что кончится, сиречь начинается,— ...одного места граница есть она же и дверь, открывающая поле новых пространностей, и тогда ж зачинается цыплинок, когда портится яйцо» (I, 382). Взагалі мисленню Сквороди властиве зіставлення єдності протилежностей. Наприклад: «...мір в міре есть то вечность в тлени, жизнь в смерти, востаніе во сне, свет во тме, во лже истина, в плаче радость, в отчаянии надежда» (там же).

У гносеологічному аспекті відношення духовного і матеріального Скворода розглядає як відношення сутності і видимості. Причому сутність він розуміє метафізично, як щось трансцендентне, потойбічне щодо видимості. Остання — лише «тінь» сутності.

Однак у теорії пізнання Сквороди є глибокі матеріалістичні положення. Це насамперед ті, в яких йдеться про розуміння досвіду як основи пізнання. «Опыт,— писав філософ,— есть отец искусству, ведению и привычке. Отсюда родились все науки, и книги, и хитрости» (II, 122). Разом з тим Скворода застерігав і від відриву практики від наукового пізнання. «Во всех науках и художествах плодом есть правильная практика. ...Нельзя построить словом, если тое ж самое разорять делом» (I, 353). Отже, підкреслюємо, матеріалістичні тенденції

філософії Сковороди найвиразніше виступають саме в його теорії пізнання.

Досить важливим аспектом відношення матеріального і духовного у філософії Сковороди є морально-етичний аспект. Духовне і матеріальне мислитель розуміє, як два протилежних моральних чинники — чинники добра і зла. Тілесне, матеріальне, як джерело і чинник зла набуває у нього незалежності від духовного як чинника добра. Тому в проекції на відношення добра і зла матеріальне і духовне у філософії Сковороди теж дістають достатню незалежність, що дозволяє говорити про певні риси дуалізму або дуалістичні тенденції у світогляді просвітителя.

Проте роль останніх не слід перебільшувати. Визначальним у філософії Сковороди є її пантеїстичне спрямування. В ній домінує онтологічний аспект розгляду відношень духовного і матеріального, а внутрішня субстанціальна сутність природи оголошується богом.

До цього бога даремно звертатися з молитвами, бо він нічого не може змінити у своїх вічних установленнях: людина повинна пізнати його накреслення і діяти у відповідності з ними. Щоправда, Сковорода «слово боже» продовжує вбачати і в біблій, але знову ж таки і тут істину потрібно ще пізнати за прихованою символічною формою. Біблія — це не просто «святе письмо», а «символічний світ». Що в ній правда, а що облуда, має сказати розум.

Визнання Сковородою біблій як джерела мудрості (правда, при відповідному витлумаченні) зумовлювалось тим, що для великого просвітителя «верховною наукою» було не природознавство, а людинознавство, наука про людське щастя та засоби його досягнення. А в біблій, хоч і в спотворюваній, релігійній формі, відбито і реалістичні моральні повчання, вироблені моральним досвідом суспільного життя багатьох поколінь. Саме ці повчання і приваблювали Сковороду. Саме їх він намагався раціоналістично витлумачити в дусі своєї пантеїстичної філософсько-етичної концепції, відкидаючи все інше, в тому числі і біблійну «онтологію» як облуду, «змія». Критикуючи біблейські міфи про створення світу богом, Сковорода писав: «Єдин точію младенческий разум сказать может, будто мыра, великаго сего ідола и Голиафа, когда-то не бывало или не будет» (I, 552). Іронізуючи з приводу завершення богом творення, він зауважував: «Будьто истомлен, ничево создать не мог уже больше. А если бы не сіе помешало было, непременно у нас ныне показались бы безхвостые львы, крылатые черепахи и кобылы... умные дураки и протчая чудовища и уроды, а за ними бы вслед, как елисейское железо, вынырнуло бы (сказать по-римску) тобіле регретиш и філософській все блато европейское преобразующій в злато камень... Ныне же все сіе засело в божіей бездне» (I, 552—553).

Пантеїзм Сковороди і його критика біблій загалом були важливим здобутком вітчизняної філософської думки. Проте найбільший внесок мислителя в історію розвитку світової філософської культури полягає у вченні про «сродну» працю. Саме в цьому вченні найглибше виявилися його особливості як великого селянського просвітителя XVIII ст.

* * *

По идеологическому содержанию своих воззрений Г. С. Сковорода близок к буржуазным просветителям XVIII в. Его философия имела антифеодальную направленность и объективно отвечала интересам утверждения буржуазного общества, которое шло на смегу феодализму. Вместе с тем, в силу особенностей социально-экономических условий России и Украины XVIII в., учение Сковороды, отразившее эти условия, отличается от учений буржуазных просветителей Западной Европы того времени. Сковорода подвергает решительной критике не только феодальные отноше-

ния, но и антигуманную сущность ранних буржуазных отношений. Вместо принципа частной собственности, служившего буржуазным просветителям исходным пунктом познания человека и отсюда построения «разумного» общества, Сковорода выдвигает идею «сродственного» труда как основы общественных отношений, обеспечивающих равенство и счастье людей. Вместо культа естественных наук как источника и главной причины общественного прогресса, Сковорода выдвигает на первый план науку о человеке, куда входят этика и учение о врожденных способностях каждого человека к определенному виду труда. В целом эти идеи были ограничены, что объясняется социально-экономическими и культурно-историческими условиями России и Украины XVIII в., но в отдельных своих моментах они представляют собой ценные находки и позволяют говорить об определенном вкладе украинского философа в развитие мировой философско-этической мысли.

Мировоззрение Сковороды имеет четко выраженный пантеистический характер. По своей сущности этот пантеизм был переходом к материализму. Однако, настаивая на вечности материи, Сковорода не признает за ней субстанциального признака *causa-sui*, причины самой себя. Материя, считает он, вечна не вследствие того, что она в своем бытии определяется лишь сама собою, а потому, что она — «тьень», непрерывный коррелят вечной, «нетленной» духовной субстанции, «невидимой натуры» бога. Но при анализе каждого конкретного случая решения Сковородой основного вопроса философии следует учитывать, что проблема отношения духовного и материального осмысливалась им в трех аспектах: онтологическом, гносеологическом и морально-этическом.

Г. С. Сковорода і суспільно-політична думка на Україні

Г. Сковорода — це своєрідне явище в історії духовної культури XVIII ст. Своім корінням глибоко входячи в ґрунт народного життя, увібравши в себе багато здобутків попередньої й сучасної йому світової культури, він зайняв помітне місце у культурному розвитку братніх російського та українського народів.

Тому його творчість привертає пильну увагу філософів, літературознавців, фольклористів, мовознавців, істориків ось уже понад два століття як у нашій країні, так і за її межами. Її вивчали Т. Шевченко, М. Костомаров, І. Франко, П. Тичина, М. Рильський та багато інших визначних письменників і мислителів. Живо цікавилися творчістю Г. Сковороди російські митці К. Рилєєв, В. Капніст, В. Нарєжний, М. Лєсков, Л. Толстой.

Передові діячі нашої культури багато зробили, щоб показати в науковому дусі позитивний і негативний бік світогляду Г. Сковороди, його велич як філософа й письменника, викрити ті вади, обмеженості, які були спричинені історичними умовами його життя та творчості і рівнем духовного розвитку сучасного йому суспільства. Представники передової філософської і суспільно-політичної думки на Україні брали з творчості Г. Сковороди все прогресивне, усе те, що служило пропаганді ідей суспільної справедливості, справі боротьби проти буржуазно-поміщицького ладу і самодержавства.

Не поминули Г. Сковороду своєю увагою і буржуазно-націоналістичні «дослідники» типу І. Мірчука, Д. Чижевського, Д. Оляничина. Спотворюючи справжню суть його поглядів, вони намагалися принизити велич українського мислителя, видати його за «містика чистої води», того, що «юродствує во Христі», виученика різних другорядних теологічних західноєвропейських шкілок. І. Мірчук зводить всю філософію Г. Сковороди до «пояснення тексту біблії» за допомогою «складеного ним ключа символів». А Д. Чижевський так оцінює діяльність мислителя: «Дуалізм Сковороди не має в собі ніяких дуже оригінальних рис... Лише окремі символи заслуговують на деяку увагу. Вони ведуть нас знову до німецької містики, отців церкви, Філона...». Одним із своїх завдань Д. Чижевський ставить показати ворожість Г. Сковороди до російського народу і його культури. Всупереч фактам, він зауважує: «І мова Сковороди, його літературний стиль не мають із мовою та літературним стилем сучасної йому російської літератури нічого спільного». В тому ж руслі фальсифікує життя і творчість визначного мислителя націоналістичний «дослідник» А. Котович, який твердить, що Г. Сковорода цурався усього нового, що Києво-Могилянська академія зробила з нього «лише еkleктика та любителя святої біблії». Вірний своїм буржуазно-націоналістичним настановам протиставлення українського і російського народів, А. Котович намагається показати Г. Сковороду також ворогом усього російського. «Сковорода,— пише він,— під зовнішністю «чудацтва» крив ясний образ протестанта про-

ти тих процесів переформування людської владі українця, які під впливом нових порядків, несених Москвою, відбувалися за той час в Україні». Цей «протест» Г. Сковороди нібито дістав вихід у втечі від дійсності «в бік абстракцій, в бік уяви та мислі». Усім націоналістам, що висвітлюють творчість Г. Сковороди, властиві принципово однакові її оцінки і характеристики. Філософія Сковороди, твердять вони, — це насамперед явище суто українське, вираження «нездоланного українського духу»; формувалася вона під впливом західноєвропейської, «антимосковської» філософської думки; її автор став апостолом теологічного ідеалістично-містичного способу мислення, нібито споконвіку властивого українському народові. Цікаво й те, що за постать Г. Сковороди хапаються й інші реакціонери. «Своїм» намагаються зробити його білоемігрантські російські писакі. Відомий мракобіс, емігрантський церковний діяч архимандрит Іоан Сан-Франциський (колишній російський князь Шаховської) також приклав руку до того, щоб не випустити Г. Сковороду «з лона церкви». Він пише, що «любов до бога — основа існування Сковороди і всього його філософського світогляду».

Щоб якось звести кінці з кінцями і пояснити такі відомі факти з біографії мислителя, як відмова від монашества, гоніння на нього за вільнодумство з боку церковників у Переяславській семінарії і Харківській колегії (з якої його виганяли тричі), архимандрит Іоан вдається до такої інтерпретації: «Потім були у нього великі сутички з недостойними служителями церкви, але сама церква була немеркнучим образом християнським в його серці».

Свого часу спробу проаналізувати творчість Г. Сковороди і показати його роль в історії духовного життя українського народу зробив П. Куліш. Відомо, що погляди П. Куліша як історика, письменника, критика і соціолога досить несталі. Він був виразником інтересів буржуазно-поміщицьких верств українського народу, двоїстість становища яких в російській імперії визначили і суперечність їх ідеології. У межах цієї ідеології П. Куліш розвивав як реакційні, так і певною мірою прогресивні думки.

П. Куліш закидає Сковороді, що той «ні мужиком був, ні панком», що він «серця панського не зрушив, простацтву ж духа не підняв: бо рідне слово занедбав»¹⁻⁶. В усьому ж іншому він погоджується зі Г. Сковородою, роблячи його виразником власних поглядів. Так, П. Куліш мовить про глибоку релігійність і містицизм його як ознаку того, що він стояв на рівні «вищих умів» свого часу:

Тоді над вижчими умами,
Хто чисту душу мав, без плями,
Містичний розум панував.
Сковорода його й жадав⁷.

Отже, П. Куліш піднімає на щит саме ті погляди Г. Сковороди, що згодом були відкинуті Т. Шевченком і його однодумцями. П. Куліш не хотів помітити, що вся велич українського мислителя саме в тому й полягає, що він намагався порвати зі схоластикою, релігією, виступав з їх критикою, хоч це й не завжди йому вдавалося.

Г. Сковороді П. Куліш приписує й інші свої погляди — про козаків як «людоморів», про Катерину II як «науки безустанну жрицю», про необхідність єдності багатих і бідних, любові до ближнього тощо. Порів-

¹⁻⁶ Сочинения и письма П. А. Кулиша, т. 3, К., 1909, стор. 308.

⁷ Там же, стор. 325.

нюючи Адама Сміта з Г. Сковородою, він проводить таку думку. А. Сміт у своїй «філософії туманній» «строїв жизнь людського рода», виходячи з поділу людей на різні соціальні групи, на «отпущенія козлі ізбранних ради». На протилежність цьому, Г. Сковороді, якого П. Куліш робить речником своїх поглядів, «не снівсь багатства ідеал», він нібито прагнув через просвіту і любов об'єднати бідних і багатих, і тоді «зацарює правда-мати». В уста Г. Сковороди він вкладає такий заклик:

Коли б усе, що є багате
На гроші й розум, хто зібрав
Докупн та служить примусив
Мужві, то й панські мертві душі
Живими б скоро поробив
І ближній ближнього б любив⁸.

Отже, П. Куліш обійшов суперечливість поглядів Г. Сковороди, не показав, що в них переплуталися і боролися нові прогресивні ідеї, що відображали прагнення передових сил суспільства, з застарілими ідеями, матеріалістична тенденція з ідеалістичним світорозумінням. Він залишив поза увагою найголовніше, а саме те, що в епоху засилля ідеалізму і релігії видатний український філософ проголосив вічність матерії, біблію називав «дурною і несложною дудою», виступив як просвітник, гуманіст і селянський демократ, ідеалом якого була «Горня республика».

Зовсім інакше оцінювали Г. Сковороду передові мислителі XIX ст., які підхопили найкраще в його доробку, зберегли і розвинули його згідно з потребами нового часу.

Глибокий і переконаний мислитель-гуманіст і демократ Г. Сковорода в основу своєї творчості взяв людину, з її прагненнями і стражданнями, її пошуками щастя на землі. У творі «Асхань» він прямо заявляє, що людина у всіх країнах і всіх століттях була і є центром усіх подій, усіх історичних колізій.

Ідеал суспільства майбутнього, як його уявляв собі Г. Сковорода, був утопічний. Але його заклики до нового справедливого суспільства, де все буде нове,— «новые люди, нова тварь, новое творение»,— мали великий резонанс не тільки серед його сучасників, а й полишили глибокий слід у свідомості наступних поколінь.

Однією з основних ідей, започаткованих ще передовими українськими вченими і громадськими діячами XVII ст. і обстоюваних і розвинутих Г. Сковородою, була ідея про необхідність звільнити філософію з-під влади теології, надати їй світського характеру, пов'язати з життям і потребами простого люду. Ця ідея реалізувалася в критичному перегляді текстів біблії, у гостро вираженому антиклерикалізмі. Прагнучи зробити філософію надбанням народу, Г. Сковорода застосовує нові, цілком відмінні від схоластики, форми її викладу. Це вже не лише філософські трактати, а й діалоги, притчі, байки й вірші. Продовжуючи традиції своїх прогресивних попередників кінця XVII—початку XVIII ст., він виступив глашатаєм науки і освіти, пропагандистом вивчення живої природи і здобутків сучасного природознавства, викриачем церковних передсудів і забобонів.

Розвиток цих нових ідей та форм їх викладу знаходимо у творах І. Котляревського, П. Гулака-Артемовського, Г. Квітки-Основ'яненка, Є. Гребінки. Як і Г. Сковорода, вони звертають свою увагу на народне життя, піддають критиці окремі сторони і явища кріпосницької дійс-

⁸ Сочинения и письма П. А. Кулиша, т. 3, стор. 410.

ності, картають несправедливість панів, урядовців, духовенства щодо пригнобленого селянства.

Прогресивна критика вже у першій половині XIX ст. розглядала Г. Сковороду як безпосереднього предтечу українських просвітників кінця XVIII — початку XIX ст. Аналізуючи стан української літератури цієї доби, І. Срезневський писав: «І чому глибокодумний Сковорода, простодушний Котляревський, багатий на фантазію Артемовський, завжди жартівливий, завжди захоплюючий Основ'яненко і ще кілька інших... — чому вони повинні лишатися одні в досі дикій пустелі української літератури?»⁹ Викривальний пафос байок П. Гулака-Артемовського і Є. Гребінки надзвичайно співзвучний з байками Г. Сковороди. У них уїдливо висміюються шахрайство чиновників, зажерливість, розпуста панів, невігластво попів. Народносатирична традиція Г. Сковороди особливо відчутна у «Наталці Полтавці» І. Котляревського, де введено сатиричну пісню з «Сада божественных песней» «Всякому городу нрав і права». Услід за Г. Сковородою І. Котляревський показує лицемірство і святенництво церкви і церковників і в «Енеїді». Але не тільки в цьому ми можемо вбачати наслідування сквородинських традицій представниками прогресивної української культури початку XIX ст. Він передав їм у спадщину свій глибокий демократизм, щире співчуття і любов до простої людини. І, як цілком слушно зауважив І. Франко, Г. Сковорода вплинув на зачинателів нової української літератури І. Котляревського і Г. Квітку-Основ'яненка передусім своєю «проповіддю життєрадісної гуманності».

Високо оцінив значення творчості Г. Сковороди М. Костомаров, який піддав гострій критиці сучасну йому історіографію за те, що вона була далеко від вивчення народного життя, зводилась до опису царських дворів, законодавчих актів, дипломатичних зносин та ін. «Крім політичної сфери,— писав він,— залишалось ще недоторканим життя народних мас з їх громадським і домашнім побутом, з їх звичками, поняттями, вихованням, співчуттям, пороками і прагненнями. Без цієї сторони вивчення історії походило на описання верхніх гілок дерев, не торкаючись стовбура і коріння»¹⁰. Саме такий погляд на завдання історіографії спричинився до пильної уваги М. Костомарова до особи Г. Сковороди і його творів. Його привабили насамперед велика популярність творів філософа серед простого люду, та пошана і любов, з якою ставилися люди і в селах і в містах до Г. Сковороди як виразника їх страждань і сподівань на краще майбутнє. «Мало можна вказати таких народних осіб, якою був Сковорода і яких би так пам'ятав і поважав народ. На всьому обширі від Острогожська (Воронезької губ.) до Києва в багатьох будинках висять його портрети; всякий письменний малоросіянин знає про нього; ім'я його відоме дуже багатьом із неписьменного народу; його мандрівне життя — предмет оповідань і анекдотів; ... мандрівні сліпці засвоїли його пісні... До якого ступеня пісні Сковороди зробились народними в усьому південноруському краї, можна судити по тому, що деякі ввійшли в зібрання галицьких пісень Вацлава з Олеська і Жеготи Паулі без усвідомлення самих збирачів, що ці пісні створені Сковородою»¹¹.

Відповідаючи В. Крестовському, який в журналі «Русское слово»

⁹ И. И. Срезневский. Взгляд на памятники украинской народной словесности. «Ученые записки Московского университета», 1834, часть VI, октябрь, стор. 134—150.

¹⁰ Историческая монография и исследование Николая Костомарова, т. III, СПб., 1867, стор. 356.

¹¹ М. И. Костомаров. Твори в двух томах, т. 2, К., 1967, стор. 413.

дав негативну рецензію на першу збірку Г. Сковороди (1861 р.) і сплюював її як «схоластичну ерунду, семінарську мертвечину», М. Костомаров дуже слушно підкреслює, що значення письменника минулих часів треба оцінювати насамперед, виходячи з того, який вплив він зробив на свій вік, як виражав моральний стан свого середовища в міру наявності в ньому розумових потреб і смаків його сучасників. І хоч М. Костомарову і не подобаються не завжди досконалі за формою вірші письменника, він звертає увагу на те, що власне у них цінне, що знаходило відгук у свідомості його сучасників, що підносило його на рівень передових людей свого часу. «Григорій Савич Сковорода,— зауважує він,— був борником свободи у сфері релігійній, моральній, громадянській, терпів за те гоніння і, не живаючись с деспотизмом оточуючого його середовища, прирік себе на мандрівне життя. Ханжество, низькопоклонство, пригнічення слабих, ледарство панства постійно знаходили в ньому сміливого викривача»¹².

Вершиною суспільно-політичної і філософської думки на Україні середини ХІХ ст. є творчість великого українського демократа, геніального поета, художника і мислителя Т. Шевченка, який увібрав у себе кращі здобутки сучасної йому світової культури. Він підніс на новий, якісно вищий щабель ідеї своїх попередників — І. Котляревського, Г. Квітка-Основ'яненка й П. Гулака-Артемовського. Не міг, безперечно, помінити поет і таке яскраве явище вітчизняної культури, як Г. Сковорода, твори якого, що поширювалися головним чином у рукописних списках, глибоко зацікавили його ще в дитинстві. На засланні, 1847 року, згадуючи ті часи, Т. Шевченко писав до свого приятеля А. О. Козачковського:

Давно те діялось. Ще в школі,
Таки в учителя-дяка
Гарненько вкраду п'ятака—
Бо я було трохи не голе,
Таке убоге — та й куплю

Паперу аркуш. І зроблю
Маленьку книжечку. Хрестами
І візерунками з квітками
Кругом листочки обведу,
Та й списую Сковороду¹³.

Серед творів Г. Сковороди, які списував у дитинстві Т. Шевченко, були, очевидно, дуже поширені в народі вірші з «Саду божественных песней»: «Всякому городу нрав і права», «Ой ти, птичко, желтобоко», «Ах поля, поля зелені» та ін. Юного Шевченка могли захопити народнопоетична образність цих віршів, заклики до зближення з природою, до чесного життя. Пізніше він знайомиться і з філософськими працями Г. Сковороди. Про це свідчить, зокрема, повість «Близнецы», де Г. Сковорода введений як знаменитий філософ, вихователь молоді, поет і музикант. Правдоподібно описуючи мандрівний спосіб життя мислителя, Т. Шевченко підкреслює його народний характер, безпосередній зв'язок з людьми, з рідною природою, з якої він черпав поетичне натхнення. «Мистик-філософ, бивало, наденет на себя серую свитку, накроет голову соломённым брилем, флейту в руки и марш куда глаза глядят... Бывало пойдет в Березань, в 30 верстах от Переяслава, по дороге зайдет на древнюю высокую могилу, называемую Выбла, и зайдет на могилу единственно за вдохновением, и, почерпнувши из недр ее малую толику сего, богам единым свойственного дара, спешит делиться сиею благодатию с другом своим Якимом Лукашевичем в Березани»¹⁴. У цій повісті Г. Сковорода характеризується як істинний філософ, що нікому не ліцемирить, як Діоген наших днів».

¹² М. І. Костомаров. Твори в двох томах, т. 2, стор. 414.

¹³ Тарас Шевченко. Повна збірка творів в трьох томах, т. 1, К., 1949, стор. 371.

¹⁴ Тарас Шевченко. Повна збірка творів в трьох томах, т. 2, стор. 306.

Цілком можна погодитися з І. Франком, який писав: «В словах не-ука Шевченка (як називав його Куліш.— В. Є.),— було сто раз більше глибокої правди, ніж в учених нотах, а потім і в цілих оберемках томів Кулішевої історіографії та історіософії»¹⁵.

Але найважливіше те, що народні, гуманістичні, свободолобні ідеї й настрої, якими проінята творчість Г. Сковороди, знаходили живий відгук у поезіях Т. Шевченка. Демократизм філософа, його просвітницька діяльність, пропаганда ідей справедливості і рівності людей, критика соціального зла сучасного йому феодально-кріпосницького суспільства — ось що привертало увагу Т. Шевченка.

Что то за волность? Добро в ней какое?
Ины говорят, будто золотое.
Ах, не золотое, если сравнить злато,
Против волности еще оно блато!¹⁶—

писав Г. Сковорода у вірші «De libertate» («Про свободу»). Саме ці ідеї свободи, як вищого блага людини, пошуки щастя для всіх людей імпонували пристрасній музі Т. Шевченка. Йому були близькі й педагогічні ідеї Г. Сковороди, ідеї про шляхи формування людської особистості. Цілком слушно П. М. Попов відзначав: «Можна сказати, що система поглядів Т. Г. Шевченка на виховання, на ідеал людської поведінки, людського щастя має багато спільного з поглядами Г. С. Сковороди. Це, власне, народні погляди, але вони були усвідомлені Шевченком не без впливу ідей і образів його попередника — народного філософа»¹⁷.

Разом з тим зауважимо, що, продовжуючи кращі традиції своїх попередників, а серед них Г. Сковороди, Т. Шевченко своєю революційно-демократичною творчістю відкрив нову сторінку в історії української суспільно-політичної думки. Він не лише високо підніс ім'я філософа, а й критично поставився до деяких рис його світогляду і творчості. В епоху засилля ідеалізму і релігії Т. Шевченко піднявся до матеріалістичного світорозуміння і войовничого атеїзму, піддав критиці ідеалізм і агностицизм, містику і церковний обскурантизм. Глибоко проникнувши в сучасну йому історичну дійсність, засвоївши кращі здобутки вітчизняної і світової науки й культури, поет не міг повністю прийняти філософських ідей Г. Сковороди, що ґрунтувалися на об'єктивно-ідеалістичному світорозумінні. І безперечно, Т. Шевченко мав певні підстави, коли іронічно писав, як Г. Сковорода «сидит с другом своим Иваном Левандою на скамеечке у ворот и читает импровизированную диссертацию о связи души человеческой с светилами небесными»¹⁸.

Саме бажаючи підкреслити ідеалістичний характер вихідних філософських засад Г. Сковороди, що не міг в сучасних йому історичних умовах цілком порвати зі схоластичними і релігійними поглядами, Т. Шевченко називає його філософом-містиком. Звичайно, таке визначення перебільшене, хоч якісь елементи містицизму й властиві філософії Г. Сковороди. Важливо те, що Т. Шевченко правильно зрозумів вихідну позицію філософського світогляду Г. Сковороди і, як переконаний матеріаліст, не міг її прийняти.

Т. Шевченко бачив також непослідовність Г. Сковороди у ставленні до народної української мови, ті традиційні академічні пута, що сковували поетичне слово Г. Сковороди і які певною мірою позбавляли його твори глибокої народності.

¹⁵ Иван Франко. Твори в двадцяти томах, т. 17, стор. 306.

¹⁶ Григорій Сковорода. Твори в двох томах, т. 2, К., 1961, стор. 80.

¹⁷ П. М. Попов. Григорій Сковорода. К., 1969, стор. 148.

¹⁸ Тарас Шевченко. Повне зібрання творів в трьох томах, т. 2, стор. 306.

Саме розуміння Т. Шевченком як позитивних, так і негативних рис світогляду і творчості Г. Сковороди дало йому змогу подолати ідейно-теоретичні хиби свого попередника, послугуватися його гуманістичними ідеями і, поєднавши їх з революційно-демократичною ідеологією, створити самобутню систему поглядів на світ.

Досить чітке визначення ролі Г. Сковороди у розвитку української літератури дав І. Франко у праці «Південноруська література». Він писав: «Зовсім новим явищем в південноруській літературі з точки зору освіти, ширини поглядів і глибини думок є містик і мораліст Сковорода, людина з європейською освітою, аскет, але разом з тим життєрадісний оптиміст, який вимагає від життя малого і дає йому взамін все»¹⁹.

І. Франко доводить, що український гуманіст-демократ значно наблизився до нової, світської, народної філософії, писав «Вірші і пісні досить незграбною книжною мовою, діалоги і трактати, які нагадують іноді тон Вишенського», проте поклав початок новому напрямку в літературі і суспільно-політичній думці, який продовжили Крилов, Гребінка, Котляревський, Квітка-Основ'яненко.

До творчості Г. Сковороди звертався і М. Коцюбинський, зосередивши, зокрема, увагу на головному в ученні філософа, на його етичній концепції. У статті, що міститься в газеті «Вольний», М. Коцюбинський писав: «Знаменитий український філософ Сковорода основательно утверждал, что жизнь не то значит, чтобы только есть и пить, но быть веселым и куражным... Веселие сердца есть-то живот человеку... В настоящее время, при огрубении и упадке народной поэзии, веселие... исходит лишь из питейного дома»²⁰. Як справжній народолюбець, М. Коцюбинський закликав «внести в низшие слои общества и в народ нравственно чистые и облагораживающие сердца «веселие и кураж» за допомогою освіти народу, залучення його до найпередовіших надбань людської цивілізації.

Цікавились творчістю Г. Сковороди чимало інших українських діячів культури — М. Максимович, О. Потебня, М. Сумцов і Г. Хоткевич. Зокрема, останній дуже влучно схарактеризував ставлення філософа до релігії. «Подивіться на того бога,— писав Гнат Хоткевич,— до якого взиває Сковорода. Хіба се той, що сидить в облаках, гримить громами, мстиво карає за всяке пусте слово і ревниво стежить за найменшими винуватцями? Ні, се істинний бог. Бо щастя у Сковороди — бог, природа — бог, правда — бог, настояща людина — бог. Словом все, що складає нашу кращу внутрішню природу»²¹.

Багато зусиль до вивчення творчості Г. Сковороди у справі видання і популяризації його праць доклали Д. І. Багалій і В. Д. Бонч-Бруевич. У художній літературі образ Г. Сковороди і його вчення відтворювали визначні українські радянські письменники П. Тичина, М. Рильський, А. Малишко, І. Нехода та ін.

Глибоко зрозумів і оцінив сутність і значення творчості Г. Сковороди М. Рильський, який писав: «Енгельс назвав Данте останнім поетом середньовіччя і першим поетом нового часу. До певної міри такою постаттю переломної доби був український «мандрівний» філософ і поет Григорій Сковорода (1722—1794). Ідеалістичні, а почасти й містичні елементи філософії цього мислителя, його сократівські за-

¹⁹ Матеріали до вивчення історії української літератури в п'яти томах, т. 1, К., 1969, стор. 69.

²⁰ Михайло Коцюбинський. Твори в шести томах, т. 4, К., 1962, стор. 110.

²¹ Гнат Хоткевич. Григорій Савич Сковорода. Харків, 1920, стор. 35.

кланки «пізнати самого себе», його проповідь самоудосконалення — все це йде від давнього світу. Боротьба Сквороди з офіційною церквою та її «стовпами», з ортодоксальною богословською системою, з тодішньою схоластикою в науці — виразні (поряд з ідеалізмом) початки матеріалістичного розуміння світу; гуманізм і демократизм Сквороди, що так і не побачив своїх творів надрукованими, але чні трактати, поезії, байки, притчі широко розходились у списках, — все це знаменує нову добу. Кроки цього вічного мандрівця луною відбилися в віках»²².

Великим знавцем творчості Г. Сквороди був П. Тичина. Він присвятив йому кілька значних художніх творів, науково-публіцистичних статей. Поет підносить Г. Сквороду за його мужній голос на захист пригніченого «голяка», за те, що в своїх творах він показав увесь трагізм життя сучасної йому України і покріпаченого люду. Порівнюючи філософію Г. Сквороди з філософськими системами західноєвропейських мислителів, П. Тичина наголошує на її новаторському характері, її величезному загальнолюдському значенні й особливо на тому впливові, який вона зробила для розвитку духовної культури українського народу. «Скворода, — відзначав П. Тичина, — як дитина свого віку, не міг, звичайно, уникнути суперечностей в своїй філософії, але ж усією діяльністю своєю він багато прислужився до самовизначення людськості»²³.

Образ Г. Сквороди привертав увагу багатьох радянських митців-художників і скульпторів. Його твори докладно аналізували спеціалісти різних галузей суспільної науки. Чимало зробили у справі вивчення праць мислителя й українські радянські філософи, виходячи з методологічних засад марксизму-ленінізму, керуючись ленінськими принципами історико-філософського дослідження.

Безперечно, що не всі дослідження творчості Г. Сквороди, які публікувалися в радянський період, були на відповідному науковому рівні. Особливо це стосується публікацій 20-х років, зокрема Е. Радлова, Г. Шпета, М. Гордієвського, А. Ладиженського, які відверто спотворювали погляди українського філософа. Услід за буржуазними теоретиками ці автори робили Г. Сквороду послідовником отців церкви, західноєвропейських теологів періоду середньовіччя. Істотне заперечення викликають і праці М. Клепатського, в яких Г. Скворода представлений як відсталий мандрівний дяк, що обома ногами стояв на ґрунті «української старожитності». Не можна погодитись і з М. Яворським і Б. Скитським, які, вдаючись до вульгарно-соціологічного аналізу, намагались видати філософа за революціонера. Інтерес до творчості Г. Сквороди значно зріс у 40-х роках, коли відзначалося 220-річчя від дня народження і 150-річчя від дня смерті мислителя.

Значні досягнення сквородознавство здобуло за останні десятиріччя. Аналізу творчості Г. Сквороди присвячено низку праць, зокрема О. Трахтенберга, Ф. Єневича, З. Мелещенка, Т. Білича, Д. Остриги, І. Табачникова, П. Попова, А. Брагінця, М. Редька, В. Шинкарука, І. Іваня, П. Шкуринова²⁴. Значним явищем в культурному житті республіки було видання 1961 р. двотомника творів мислителя. Готуючись

²² Матеріали до вивчення історії української літератури в п'яти томах, т. 2, стор. 52.

²³ Матеріали до вивчення історії української літератури в п'яти томах, т. 1, стор. 625.

²⁴ Про це докладніше див.: І. В. І в а н ь о. Питання історико-філософської оцінки спадщини Г. С. Сквороди. «Філософська думка», 1972, № 3.

до ювілею 250-річчя від дня народження Г. Сковороди, науковці республіки підготували ряд нових праць, в яких досліджують його спадщину. Друкується повне видання його творів на Україні. Вперше виходить їх повне зібрання також у Москві.

Так ідеї, зроджені великим Сковородою, переростають віки і стають надбанням сучасності.

* * *

Статья освещает влияние творчества Г. Сковороды на общественно-политическую мысль на Украине в XIX и XX в. В ней показано, как искажали наследие Г. Сковороды украинские буржуазные националисты И. Мирчук, Д. Чижевский, Д. Олянич. Наряду с этим раскрыто благотворное влияние идей мыслителя на творчество украинских писателей-демократов, особенно И. Котляревского, Т. Шевченко, И. Франко и др., освещена оценка творческого наследия Г. Сковороды украинскими советскими деятелями культуры.

Філософія Сковороди у дореволюційних вітчизняних дослідженнях

Складна й суперечлива доля судилася філософській спадщині Г. Сковороди. Перший його друкований твір з'явився лише через чотири роки після його смерті. Минуло понад 20 років, перш ніж побачили світ присвячені йому публікації. Та ми не знайдемо у них більш-менш задовільної характеристики філософії українського мислителя. Увага акцентується на особі цього «дивака», «старчика», «мандрівного філософа», «харківського Діогена», а філософія його вважається чужою, незрозумілою і непотрібною¹. По суті такий погляд лишається незмінним в середині XIX ст. Більшість праць Сковороди невідомі широкому загалу. Збірка його творів, видана у Петербурзі 1861 року, була настільки неповна й так безцеремонно пошматована цензурою, що Г. П. Данилевський мав рацію, називаючи її безграмотною й неохайною книгою, «спекулятивним і ганебним явищем російської літератури»². Що ж до міри розуміння філософії Сковороди на той час, то її достатньо характеризує відгук В. Крестовського на цю збірку, який здивовано запитував: «...Для чого і кого невідомий упорядник Сковороди видав цю схоластичну дурницю, семінарську мертвоту? Кому яке до неї діло? Як це сталося, що ми тепер неодмінно захотіли Сковороди»³.

Звичайно, пам'ять про видатного українського мислителя не згасла в народі. Про це писав палкий Тарас Шевченко⁴. Це відзначав М. Костомаров у своїй відповіді В. Крестовському⁵. І все ж минуло ще три десятиріччя, а Д. Багалій висловлював жаль: «До самого останнього часу на твори Г. Сковороди звертали мало уваги навіть фахівці-дослідники: усі цікавились не стільки його творами, скільки його особою і життям»⁶.

Помітне поживлення у вивченні філософії Сковороди спостерігається наприкінці XIX ст. особливо в зв'язку з відзначенням сторіччя від дня смерті мислителя. До цієї дати під редакцією Д. Багалія готується перше наукове видання спадщини українського філософа. Виходять у світ публікації, що містять спробу наукового аналізу та оцінки його вчення. Інтерес до нього не згасає і в наступні десятиріч-

¹ Див. В. Масловнич. О басне и баснописцах разных народов. Харьков, 1816; Густав Гес де Кальве и И. Вернет. Сковорода, украинский философ. «Украинский вестник», ч. VI, Харьков, 1817; И. Спегирев. Украинский философ Г. С. Сковорода. «Отечественные записки», 1823, № 42 і 43.

² Г. П. Данилевский. Сковорода, украинский деятель XVIII века. «Основна», 1862, № 9, стор. 90.

³ В. В. Крестовский [Рецензия]. Сочинения в стихах и прозе. Гр. С. Сковорода. «Русское слово», 1861, № 7, стор. 49.

⁴ Див. Т. Г. Шевченко. А. О. Козачковському. Повне зібрання творів у шести томах. К., 1963, т. 2, стор. 63.

⁵ Див. Н. Н. Костомаров. Слово о Сковороде. «Основна», 1861, № 7; його ж: Ответ на статью Всеволода Крестовского. «Основна», 1861, № 8.

⁶ Дм. Багалей по поводу извещения Харьковского Историко-философского Общества об издании сочинения Г. С. Сковороды. «Киевская старина», 1894, т. XLVI, стор. 272.

чя. Свідченням цього є нове видання творів Сковороди, здійснене 1912 року В. Бонч-Бруевичем.

Постає питання, чому саме наприкінці XIX і на початку XX ст. виникає зацікавленість до вчення Г. Сковороди? Лише «красною датою» в історико-філософському календарі? Але ні сторіччя (1822) та сто-п'ятдесятиріччя (1872) від дня народження, ні п'ятдесятиріччя з дня смерті (1844) мислителя не викликали більш-менш серйозного вивчення його філософії. Може, це пояснюється співзвучністю проблем, що їх намагався розв'язати Сковорода, з актуальними на той час питаннями?

Прийнявши останнє, спробуємо з'ясувати, чим же була близька спадщина мислителя XVIII ст. до проблем, що постали наприкінці XIX — на початку XX ст.

Час, коли жив Сковорода, знаменується значними соціально-економічними зрушеннями на Україні, зокрема загостренням класової боротьби у зв'язку з посиленням феодално-кріпосницького гноблення. За його життя 1760 року гетьман Розумовський видає універсал, підтверджений 1763 року царським указом, про обмеження права переходу селян від одного поміщика до іншого, а невдовзі, після низки заходів, спрямованих на посилення експлуатації трудящих, царським указом закріпачувались селяни Лівобережної і Слобідської України (1783). Філософ був свідком і селянських повстань 1768—1769 та 1773—1775 років і їх поразки.

У цей же час на Україні складаються буржуазні відносини. З другої половини XVIII ст. на Лівобережній Україні помітно розвиваються промисловість, виникають великі міста, зростає товарне виробництво з використанням найманої праці.

Уже в зародку буржуазні відносини демонстрували свою антигуманну, хижацьку сутність. І Сковорода бачив, як під впливом цих відносин абстрактний ідеал свободи перетворювався у апологію сваволі, відчував, що складні й суперечливі умови життя не можуть скласти основи справжньої моральності і щастя трудової людини. Створена ним філософія людського щастя, заснованого на вільній праці, хоч і не була вивершеною,— оскільки її автор не усвідомлював матеріальної основи вільної творчої праці і тих реальних процесів, що можуть її породити,— була, разом з тим, гнівним осудом антигуманної суті тогочасної дійсності.

Неможливість реального щастя для трудової людини за умов буржуазного суспільства, антигуманна сутність буржуазного суспільства, яку помітив Сковорода ще у XVIII ст., коли тільки зароджуються капіталістичні відносини, з усією очевидністю вимальовуються наприкінці XIX ст., коли Росія вступає в стадію імперіалістичного розвитку, коли загострюються класові антагонізми, притаманні буржуазному суспільству. Саме в рік, коли виповнювалося сто років з дня смерті українсько-го мислителя, В. І. Ленін писав про «боротьбу пролетаріату з буржуазією, боротьбу неміущих класів проти іміущих, яка становить головний зміст економічної дійсності Росії, починаючи від глухого сільця й кінчаючи новітньою удосконаленою фабрикою»⁷. В міру того, як розвіювались ілюзії щодо буржуазного та різноманітних просвітницьких ідеалів людського щастя, боротьба за справжнє щастя людей зливалась з боротьбою робітничого класу проти капіталізму. Боротьба в ім'я перемоги нового суспільства усвідомлюється як засіб втілення гуманістичних ідеалів людського щастя.

⁷ В. І. Ленін. Повне зібрання творів, т. 1, стор. 180.

І в цей час природно зростає інтерес до проблем людського щастя, до шукача «справжньої людини» Г. Сковороди. Звичайно, сам по собі цей інтерес не був запорукою адекватного відтворення вчення українського мислителя XVIII ст. Характер інтерпретації його творчості зумовлювався й вихідними соціальними позиціями дослідників.

Представники марксистської дореволюційної критики, усвідомлюючи історичну обмеженість складної і суперечливої спадщини Сковороди, зважали насамперед на відображення в ній народного протесту проти суспільства визиску і гноблення. В цьому напрямі оцінювали філософську спадщину мислителя й представники прогресивної революційної демократії.

Філософія Сковороди не лишала байдужими й представників з табору ліберальної буржуазії. Останні співчутливо ставились до критичного спрямування думок філософа. Із Сковородою їх єднала й нездатність (цілком історично виправдана для часу, коли жив мислитель, і реакційна для кінця XIX — початку XX ст.) побачити реальні шляхи до зміни існуючого ладу.

Зрештою, зважаючи на популярність видатного українського мислителя, до його спадщини звертаються й представники реакційної, офіційної ідеології. Підкреслюючи те історично віджиле, що було в ній, та замовчуючи наявні в ній прогресивні моменти, вони ставали на шлях її відвертої фальсифікації. Боротьба цих різних напрямів і зумовила різні підходи та неоднозначність висновків, які подибуємо в дореволюційних дослідженнях теоретичної спадщини українського філософа⁸.

Особлива увага в них надавалася аналізу зв'язку вчення Сковороди з певною традицією світової філософської думки, щоб з'ясувати його ідейно-теоретичні джерела і місце в світовій історії філософії. Але реалізація такого підходу щодо Сковороди потребувала подолання значних труднощів, зумовлених певними особливостями творчості мислителя. Традиційним в українській науковій літературі XVII — XVIII ст. є широке цитування текстів, посилення на авторитети під час викладу власних думок. Воно дозволяє з'ясувати, «які книжки були в обігу в київському вченому світі двісті років тому, як послуговувалися ними південноруські письменники»⁹. Якщо цей аналіз посилянй і не давав змоги вичерпно відповісти на питання про теоретичні джерела досліджуваного вчення, то він, безперечно, сприяв цьому. Щодо цього Сковорода принципово відрізняється від своїх попередників і сучасників. В його творах натрапимо на небагато посилань на авторитети. «Він, — за висловом В. Ерна, — був далекий від звичаю тих учених, які нижчий поверх своїх творів роблять змістовнішим, ніж верхній»¹⁰. Причому ця особливість зумовляється певними теоретичними підставами. Адже, як пише Г. Сковорода, «много жрать, а мало жевать — дурно. Многія, к тому разномысленные чтущій книги, не будет благополучным»¹¹.

Отже, визначення історико-філософських джерел творчості Сковороди становило цілком реальну й досить не просту проблему. Ефективність розв'язання її залежала від ступеня усвідомлення суті самої філософії українського мислителя. Тому перші спроби, що здійсню-

⁸ Принагідно зауважимо, що стан дослідження філософії Сковороди в дореволюційний час висвітлювали в своїх працях радянські дослідники І. А. Табачников, М. П. Редько, І. В. Іванько, Д. Х. Остришин та ін.

⁹ Н. Ф. Сумцов. Иоаннинкий Галятовский. «Киевская старина», 1884, т. VIII, стор. 8.

¹⁰ В. Ери. Григорий Саввич Сковорода. Его жизнь и учение. М., 1912, стор. 60.

¹¹ Григорій Сковорода. Твори в двох томах. К., 1961, т. I, стор. 409.

ються в першу половину XIX ст., обмежуються поверховими зіставленнями, які ґрунтуються більше на врахуванні особливостей життя і діяльності, аніж філософії Сковороди. Так виникають характеристики українського мислителя як «харківського Діогена і стоїка» (В. Маслович), як «російського Сократа» (А. Хаждеу) тощо. І все ж, незважаючи на всю поверховість зіставлень, їх автори мали певну рацію, пов'язуючи його філософію передусім з традицією, що бере свій початок в античній філософії. Такий підхід знаходить подальшу розробку у дослідженнях кінця XIX — початку XX ст. Кажучи про теоретичні джерела філософії українського мислителя, Ф. О. Зеленогорський категорично зауважував: «...Ми ставимо Сковороду в залежність від давньокласичної філософії там, де йдеться про філософію у власному розумінні слова»¹².

Загалом дослідники були одноставні, називаючи античні вчення, до яких тяжіє філософія Сковороди. Його погляди розглядалися у зіставленні з філософією Сократа, Платона, римських стоїків, Філона Олександрійського, Клімента, Оригена¹³.

Якщо зважити, що названі мислителі, починаючи від Сократа, уособлювали лінію в античній філософії, яка тяжіла до розробки проблем людини, слід визнати правомірним порівняння спрямування філософії Сковороди з цією традицією в античній думці. На жаль, далі констатації факту співзвучності філософа, зокрема, з етикою стоїцизму більшість дослідників тоді не йшла. Тому нез'ясованими лишалися ті спонуки, що спричинились саме до такої орієнтації вчення українського мислителя.

Філософія стоїцизму з її ригористичною етикою, заклик до людини поринути в себе у пошуках свободи, з властивим їй запереченням хаосу життєвих відносин багато в чому відповідала умонастрою Сковороди. Вона була історично виправданою формою усвідомлення розкладу існуючих соціальних відносин, протесту проти них, який поєднується з неспроможністю знайти реальні шляхи до заміни існуючого соціального ладу. Так само і Сковорода, не бачаючи у встановленні буржуазних відносин шляху до людського щастя, далекий від романтичних уболівань за «доброю старовиною», обмежується закликом бути Людиною всупереч нелюдським умовам існування.

Значно більші труднощі й суперечності виникли під час аналізу вчення Сковороди в контексті новітньої філософії. Цьому заважала концепція «впливів та запозичень», з позицій якої аналізувалася взагалі проблема зв'язків вітчизняної та західноєвропейської філософської думки. В основі її лежало уявлення про філософські взаємнини як односторонньо спрямований процес від активного джерела знань до їх пасивного сприймача. Звичайно, роль пасивного компоненту надавалася вітчизняній філософії.

З погляду наукової методології історії філософії така концепція взагалі не витримує критики, оскільки в будь-яких філософських зв'язках немає пасивних сприймачів. Достатньо поставити питання, чому саме це, а не інше вчення піддається засвоєнню, чому так, а не інакше

¹² Ф. А. Зеленогорский. Философия Григория Саввича Сковороды, украинского философа XVIII столетия. «Вопросы философии и психологии», 1894, кн. 23/3 стор. 205.

¹³ Див. Ф. А. Зеленогорский. Философия Григория Саввича Сковороды, украинского философа XVIII столетия. «Вопросы философии и психологии», 1894, кн. 23/3, 24/4; Н. Стеллецкий. Странствующий украинский философ Григорий Саввич Сковорода. «Труды Киевской Духовной Академии», 1894, № 8, стор. 618—619; Д. И. Багалей. Учение, жизнь и значение Г. С. Сковороды. «Киевская старина», 1894, т. XLVII та ін.

відбувається це засвоєння, щоб переконатися у неправомірності поділу філософів на активних і пасивних. Неспроможність цієї концепції надто яскраво виявилася під час спроб з її позицій аналізувати творчість саме Сковороди, мислителя глибокого й самобутнього.

Навіть у 90-х роках XIX ст. багато хто намагався приблизно так подати історію становлення світогляду Сковороди: мовляв, не задоволеній сучасним йому рівнем вітчизняної науки й філософії, мислитель прямує за кордон, де одержує знання новітньої філософії і на ґрунті її з'ясовує для себе всі світоглядні питання¹⁴. За такого підходу, щоб визначити місце Сковороди, здавалось достатнім «прив'язати» його вчення до певної лінії новітньої філософської думки. Але при цьому обмеженість вихідної концепції поєднувалася з невмінням виявити провідні тенденції в історії новітньої європейської філософії, що ще більше ускладнювало справу. Історію західноєвропейської філософії розглядали як історію боротьби раціоналізму, який ототожнювався переважно з французьким матеріалізмом XVIII ст., та ірраціоналізму, уособленням якого вважалися німецькі містики, масони¹⁵.

До якого ж з цих двох напрямів належить Г. Сковорода? Можливо, до раціоналістів? Адже визнається, що в боротьбі з марновірством «можна, мабуть, вбачати відгомін французьких письменників XVIII століття»¹⁶. Але як же бути в такому разі з численними зверненнями Сковороди до бога, що так далекі, принаймні за формою, від войовничого атеїзму французьких просвітителів XVIII ст.? На це звертає увагу, зокрема, Ф. Зеленогорський¹⁷. Справді, погляди Г. Сковороди не вклалися в систему поглядів французьких матеріалістів — ідеологів просвітництва XVIII ст. Але чи давало це підстави заперечувати раціоналістичне, просвітницьке спрямування його філософії?

Історичний період, в який жив мислитель, характеризується прискореним розвитком соціально-економічного й духовного життя України. У межах єдиного історичного відрізка часу тут взаємодіяли тенденції, кожна з яких уособлювала окрему епоху в розвитку країн Західної Європи.

Ідеологія середньовіччя, ідеї Відродження, Реформації, Просвітництва співіснують в складному переплетінні, визначаючи своєрідність реального змісту духовного життя України XVIII ст. Це накладало відбиток на погляди вітчизняних мислителів тієї доби, зумовлюючи «нечистоту» (з огляду на «західноєвропейські стандарти»), поліфонічність, синкретизм їх учень. (Аналогічні процеси «прискороного розвитку» в різні часи відзначають дослідники історії багатьох країн Європи.)

Звичайно, Сковорода не досяг і не міг за тих конкретно-історичних умов досягти рівня войовничого атеїзму французьких просвітителів XVIII ст. І все ж такі пантеїстичне спрямування його філософії (це було підставою для О. Єфименко¹⁸ порівнювати його з пантеїзмом Спіно-

¹⁴ Типовою щодо цього є стаття М. Стеллецького «Странствующий украинский философ Григорий Сковорода» (див. «Труды Киевской Духовной Академии», 1894, № 7 і 8).

¹⁵ Див. Н. Ф. Сумцов. Предисловие к работе: «Житие Сковороды, описанное другом его, М. П. Ковалинским», «Киевская старина», 1886, т. XVI, стор. 103.

¹⁶ А. Єфименко. Южная Русь. СПб, 1905, т. II, стор. 249.

¹⁷ Див. Ф. А. Зеленогорский. «Философия Григория Саввича Сковороды, украинского философа XVIII ст. «Вопросы философии и психологии», 1894, кн. 23/3, стор. 216.

¹⁸ Див. А. Єфименко. Философ из народа. «Неделя», 1894, № 1; її ж: Личность Г. С. Сковороды как мыслителя. «Вопросы философии и психологии», 1894, кн. 25/5. Пізніше обидві статті були передруковані в книжці: А. Єфименко. Южная Русь. СПб, 1905, т. II.

зи), звеличення розуму, пізнання дозволяють розглядати його в цьому розумінні скоріше не як антипод, а як предтечу більш довершених форм філософії просвітництва.

Але й така аналогія не вичерпувала питання про відношення Сковороди до європейського раціоналізму та французького просвітництва XVIII ст. Закликаючи шукати бога в людині, український мислитель демонструє не лише недосконалість (принаймні за формою) своєї філософії порівняно з його французькими сучасниками. Він палко виступає проти оречевлення людини в ім'я збереження її людської суті. І саме це, як і протест проти ідеалу «рівної рівності», дозволяє розглядати Сковороду як мислителя, що піднісся, можливо, в чомусь навіть вище від своїх європейських сучасників та багатьох вітчизняних нащадків.

А тим часом просвітництво, зародившись як глибоко гуманістична філософія, в XIX ст. приходять до заперечення активної, самодіяльної ролі людини, до розуміння її як гвинтика всесвітнього механізму. Це зумовило кризу філософії просвітництва, що сприймалась буржуазною думкою наприкінці XIX ст. як криза раціоналізму взагалі. Цим і пояснюється схильність вважати відмінність поглядів Сковороди від французького просвітництва XVIII ст. свідченням ірраціоналізму його вчення. На цьому ґрунті досить поширеними є намагання розглядати його філософію в руслі традицій німецького містицизму, в душі ідеології масонства¹⁹.

І справді, у філософії Сковороди можна відшукати окремі риси, які дозволяють встановити певну паралель між нею та вченням містиків. Але й при цьому вона не вкладалася в рамки теорій німецьких містиків. Тому не менше категоричними були й заперечення спроб ототожнювати його вчення з містицизмом (О. Єфименко, Ф. Зеленогорський та ін.).

Метод наклеювання ярликів стосовно філософії Сковороди виявляв цілковиту наукову неспроможність. Ось чому досить гострій критиці піддається з боку багатьох дослідників стаття Ф. Зеленогорського «Філософія Г. Сковороди, українського філософа XVIII століття»²⁰, яка становила наочний приклад застосування скомпрометованої методи: її автор розкладав вчення мислителя на окремі думки, кожній з яких відшукувалось відповідне джерело в історії світової філософії. Оскільки цим і завершується аналіз, остільки «праця Зеленогорського,— за влучною характеристикою О. Єфименко,— подає філософію Сковороди як строкатий агрегат строкатих думок, насмиканих з філософських систем епох і різних якостей»²¹.

Але чим все ж таки пояснити строкатість напрямів світової філософії, яким співзвучне і вчення Сковороди? Якщо обмежитися лише констатацією самого факту, то, здається, логічним має бути висновок на зразок того, який робив Ф. Кудринський: «Сковорода був представником тієї філософії, для визначення якої підійде багато слів з філософського лексикону, але точної назви якої досі ще не відшукали. Прийнято звичайно називати таких мислителів еkleктиками, тобто пра-

¹⁹ Див. Н. Стеллецкий. Странствующий украинский философ Григорий Саввич Сковорода. «Киевские епархиальные ведомости», 1894, № 20, часть неофициальная, стор. 625—626.

²⁰ Див. Ф. А. Зеленогорский. Философия Григория Саввича Сковороды, украинского философа XVIII ст. «Вопросы философии и психологии», 1894, кн. 23/3, 24/4.

²¹ А. Ефименко. Личность Г. С. Сковороды как мыслителя. «Вопросы философии и психологии», 1894, кн. 25/5, стор. 422.

вильніше не називати їх ніким зокрема»²². Такий висновок не давав нічого для аналізу згаданої проблеми, а тільки спонукав до пошуків іншого розуміння сутності філософії Сковороди.

Інтерес становлять спроби розглядати вчення Сковороди на тлі національної духовної культури. Але особливості останньої були вивчені дворянсько-буржуазними дослідниками вкрай недостатньо, однобічно, як і історія попередньої щодо Сковороди вітчизняної філософської думки, самостійна цінність якої по суті заперечувалася. Щоправда, буржуазна історико-філософська наука вважала і європейське середньовіччя білою плямою в історії людства. «На середні віки,— писав з цього приводу Ф. Енгельс,— дивилися як на простий перерив у ході історії, спричинений тисячолітнім загальним варварством. Ніхто не звертав уваги на великі успіхи, зроблені протягом середніх віків...»²³.

Щодо вітчизняної філософської думки такої погляд знайшов свій вияв у нігілістичному ставленні до спадщини діячів Києво-Могилянської академії. Їхню філософію характеризують як свідчення того, «до якого ступеня занепаду може дійти наукова думка, протягнута крізь вузькі, тенденційно збиті шкільні рамки»²⁴. Академія, на думку Ф. Зеленогорського, становила «царство схоластики, найбезпліднішої і нерухомої, що застигла у вузьких рамках»²⁵. Ф. Кудринський уїдливо зауважував: «Один з польських візитаторів шкіль західного краю, мабуть, був не зовсім неправий, коли назвав київську академію того часу сатирою *«rozumi ludzkiego»*»²⁶. А звідси робили висновок, що Сковорода народився «у країні варварської напівкультури, у країні стихійної дикості»²⁷. Суть його філософії, отже, з'ясували не на тлі попередньої традиції, а всупереч їй, як явище абсолютно невідповідне попередній національній філософській культурі. Причому складається враження, що досить часто негативну оцінку попередньої вітчизняної філософії, що передувала Сковороді, давали апріорно, не вивчаючи саму цю філософію. Хіба не про це свідчить, скажімо, зауваження В. Ерна про те, що «...для Росії XVIII ст. його (Сковороди.— В. Г.) знання антиків цілком виняткове»²⁸. Хіба це не спонукало Ф. Зеленогорського показувати Сковороду чимсь на зразок популяризатора античної спадщини, який торував шляхи для майбутнього розвитку філософії у варварському краї?²⁹ Досить поширеною була і думка про Сковороду як «українського мудреця», якого «звичайно цілком справедливо вважати... першим російським філософом»³⁰.

Якщо ж хто і визнавав вплив традицій Київської академії на Сковороду, то хіба що для того, щоб пояснити хиби, які, з погляду дослідників, притаманні були його творчості. М. Стеллецький, наприклад,

²² Ф. Кудринський. Філософ без системи. «Киевская старина», т. LX, 1898, стор. 272.

²³ К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 21, стор. 275.

²⁴ Н. Ф. Сумцов. Иоанникий Галатовский. «Киевская старина», 1884, т. VIII, стор. 1.

²⁵ Ф. А. Зеленогорський. Філософія Григорія Саввича Сковороди, українського філософа XVIII ст. «Вопросы философии и психологии», 1894, кн. 24/4, стор. 312.

²⁶ Ф. Кудринський. Філософ без системи. «Киевская старина», 1898, т. LX, стор. 43.

²⁷ В. Ерн. Григорій Саввич Сковорода, стор. 47.

²⁸ Там же, стор. 62.

²⁹ Див. Ф. А. Зеленогорський. Філософія Григорія Саввича Сковороди, українського філософа XVIII ст. «Вопросы философии и психологии», 1894, № 23/3/.

³⁰ А. Введенський. Судьбы философии в России. «Вопросы философии и психологии», 1898, кн. 42/2/, стор. 319—320. Див. також В. Ерн. Григорій Саввич Сковорода, стор. 331.

вважав, що «особливо вплив схоластичної школи відбивався на мові його творів: він писав важко, мовою темною і навіть дивною»³¹.

Нерідко Сковорода уявляється дослідникам, як «значною мірою самоук», як «самородна індивідуальність, якій так личить вислів: сам собі предок»³². Головним у його філософії визнають не її відношення до тієї чи іншої попередньої традиції, а факт, що «вона (філософія.— В. Г.) пройшла кризу настрої і душу філософа»³³.

Але чим же зумовлюються особливості тієї «душі філософа»? Поряд з Ф. Кудринським, схильним в душі модних наприкінці ХІХ ст. індивідуалістських поглядів вбачати у філософії лише вияв неповторного інтимного «Я», багато хто намагався інтерпретувати вчення Сковороди відповідно до неогегелівських концепцій національного духу. Втілюючи цей підхід, дослідники керувалися не так особливостями філософії Сковороди, як власними філософськими та політичними уподобаннями. Так, П. Куліш антиурбаністські настрої, властиві Сковороді, витлумачував як вияв «хуторної філософії», яка є вираженням «українського національного духу», антиподом творам культури, що відображають «російський дух»³⁴. В. Ерн, протиставляючи західний «раціоналізм» слов'янському «логізму», притаманному нібито «російському духові», вважав філософію Сковороди безпосереднім «виплодом цього духу», а самого мислителя «першим російським філософом».

Аналізуючи творчість Сковороди в контексті національної культури, дослідники робили спроби з'ясувати її співвідношення філософії українського мислителя з релігією. Представники ортодоксально-православного спрямування Красюк, Лебедев, Стеллецький та інші вважали за достатнє показати зв'язок поглядів Сковороди з ідеями «отців церкви» Клімента, Орігена, зосередившись на численних звертаннях до біблії й бога, якими рясніють його твори, щоб вважати питання про «християнську» суть філософії мислителя розв'язаним³⁵.

Автори таких праць нехтували тим, що філософські ідеї мислителя можна зрозуміти лише на тлі епохи, в яку вони формулювалися, і переносили ці ідеї в інший, сучасний не мислителю, а самим дослідникам, суспільно-історичний контекст, не розуміючи, що це надає їм різного соціального й теоретичного спрямування.

Насправді Сковороду характеризує не кількість посилань на біблію і бога у його творах, а характер розуміння ним бога й біблії. І навіть такий релігійний філософ, як В. Ерн, змушений був визнати: «Не треба тішитись зовнішністю. Сковорода кохається в церковних зворотах мови, має непереборну схильність до біблійних текстів. Але він глибоко світська людина»³⁶.

Досить раціональне пояснення «богословствування» Сковороди дає у своїх працях представниця ліберально-демократичного крила дослід-

³¹ Н. Стеллецький. Странствующий украинский философ Григорий Саввич Сковорода. «Киевские епархиальные ведомости», 1894, № 20, стор. 624. За це ж дорікав Сковороді П. Куліш. (Див. його поему «Грицько Сковорода».— П. Куліш. Сочинения и письма. К., 1909, т. III, стор. 308).

³² А. Ефименко. Личность Г. С. Сковороды как мыслителя. «Вопросы философии и психологии», 1894, кн. 25/5, стор. 444.

³³ Ф. Кудринский. Философ без системы. «Киевская старина», 1898, т. LX, стор. 269.

³⁴ П. Куліш. Поема «Грицько Сковорода». Сочинения и письма. К., т. III, 1909.

³⁵ Див. А. С. Лебедев. Г. С. Сковорода как богослов. «Вопросы философии и психологии», 1895, кн. 27/2; М. Красюк. Религиозно-философские воззрения Сковороды. «Вера и разум», 1901, кн. XVI; Н. Стеллецький. Странствующий философ Григорий Саввич Сковорода. «Труды Киевской Духовной Академии», 1894, № 7 і 8.

³⁶ В. Эрн. Григорий Саввич Сковорода. Его жизнь и учение. М., 1912, стор. 43.

нків спадщини українського мислителя О. Єфименко. Інтерпретуючи алегоричне тлумачення біблії філософом, вона підкреслює, що Скворода прагне «образам і поняттям біблії нав'язати зовсім чужий їм філософський зміст»³⁷, нібито він вірив, «що весь сенс біблії — той самий, який закладено в його філософській побудові»³⁸.

Мабуть, О. Єфименко тут мала рацію. Один з перших напрямів звільнення філософії з-під релігійних догматів полягав у намаганні символічно, алегорично тлумачити самі догмати, що дозволяло відступати від літери догми, наповнюючи її змістом, подекуди протилежним її духові. Куно Фішер, яким розглядаючи алегоричне розуміння міфів у творчості Ф. Бекона, зауважив: «Він ставиться до міфів так, як Езоп до тварин; він їх перетворює й вкладає в них істини, які вони повинні втілювати. Він... у цьому випадку алегоричний поет. Він такий же тлумач міфів, як Езоп — зоолог»³⁹.

Щось таке можна сказати й про Сквороду як тлумача біблії.

Антиклерикальна спрямованість творчості Сквороди зумовила певну популярність його серед еретичних течій, які тоді і пізніше існували на Україні. Зокрема, багато дослідників відзначали повагу до вчення Сквороди з боку представників секти духоборів, яка виникає на Україні в 60—90-х роках XVIII ст.⁴⁰ Звичайно, сказане не давало підстав стверджувати належність мислителя безпосередньо до сектантського руху, як це робив дехто. Оцінка ж самого факту популярності його творів серед сектантів залежала від розуміння сектантського руху. Якщо так само, як П. Милуков, розглядати сектантство, як природний процес релігійного розвитку, то до нього Скворода непричетний, оскільки релігійним сектантом він ніколи не був.

Представники дореволюційної марксистської критики (зокрема В. Бонч-Бруевич) прагнули розкрити зв'язки творчості Сквороди з народно-визвольним рухом, який мав ще релігійну оболонку⁴¹. Деякі вчені, абсолютизуючи факт відсутності помітної зацікавленості філософією Сквороди принаймні в першій половині XIX ст., схильні були взагалі заперечувати його вплив на подальший розвиток вітчизняної суспільно-філософської думки⁴². Але тоді незрозумілим ставав і сам факт відродження інтересу до спадщини мислителя через 100 років після його смерті. Тим-то мали рацію вчені, які намагалися відшукати те приховане, глибинне, що зберігало для нащадків і визначало реальний вплив філософії Сквороди на наступні покоління. В цьому зв'язку заслуговує на увагу думка В. Ерна про існування після смерті філософа певної школи, з лав якої нібито вийшли ті твори, що їх помилково приписував Сквороді А. Хаждеу⁴³.

Накреслився також соціально-політичний підхід до аналізу філософії Сквороди. При цьому робили спробу показати творчість мислителя насамперед, як «типовий продукт місцевого середовища»⁴⁴. Ха-

³⁷ А. Єфименко. Южная Русь, т. II, стор. 246.

³⁸ А. Єфименко. Личность Г. С. Сквороды как мыслителя. «Вопросы философии и психологии», 1894, кн. 25/5, стор. 441.

³⁹ Куно Фішер. Реальная философия и ее век. СПб, 1870, стор. 135.

⁴⁰ Див. Николай Арендаренко. Записки о Полтавской губернии. Полтава, т. III, 1852; П. Милуков. Очерки по истории русской культуры, ч. вторая, СПб, 1899; В. Эрн. Григорий Саввич Скворода; А. Єфименко. «Южная Русь», т. II. Собрание сочинений Г. С. Сквороды, т. I, СПб, 1912 (зауваження та примітки до цього тому В. Бонч-Бруевича та ін.).

⁴¹ Див. Собрание сочинений Г. С. Сквороды, т. 1, СПб, 1912, стор. VII.

⁴² А. Введенский. Судьбы философии в России. «Вопросы философии и психологии», 1898, кн. 42/2, стор. 319—320.

⁴³ Див. В. Эрн. Григорий Саввич Скворода, стор. 177.

⁴⁴ Д. И. Багалий. Опыт истории Харьковского университета т. 1, вып. 1, Харьков, 1894, стор. 26.

рактикуючи зміни, що відбувалися в соціально-економічному житті України XVIII ст., дослідники аналізували філософію Сковороди як протест проти існуючого суспільного ладу, проти ідеалів, породжених ним. «Сковорода,— писав Д. Багалій,— народився і у свій час і на своєму місці: він є природною реакцією проти виключного панування матеріальних інтересів у слобідсько-українському суспільстві XVIII ст.»⁴⁵.

Але сучасників мислителя, і це відзначали дослідники, вражала не так глибина теоретичної критики, якій він піддав сучасне йому суспільство, як саме його життя, нерозривно пов'язане з його філософією. Здавалося, доля мандрівного вчителя не була такою вже новою для тогочасної України. Д. Багалій зауважував, що «звичка до мандрування, притаманна не лише тогочасному світському суспільству (козакам і посполитам), але й духовництву (мандрівним вчителям, священникам)»⁴⁶. І все ж таки цей спосіб життя навіть для тогочасної України не міг вважатись адекватною формою існування для людини різноманітної обдарованості й великої вченості, якою був Сковорода⁴⁷. Ось чому саме життя Сковороди сприймалось сучасниками, як протест проти існуючої дійсності. Та головне було не в тому, як жив, а чого навчав Сковорода. «...Не треба забувати,— писав Ів. Франко,— що хоч форма суспільно-педагогічної діяльності Сковороди була стара і традиційна, то зміст його науки був новий, а бодай згідно новий серед тодішньої суспільності. Тою новістю его поглядів... виясняється й те незвичайно сильно вражіння, яке поява Сковороди робила на сучасних»⁴⁸.

І. Франко підкреслював «проповідь життєрадісної гуманності» як рису, властиву творам Сковороди, і відзначив вплив їх гуманістичних ідей на представників просвітництва на Україні кінця XVIII — початку XIX ст., зокрема на І. Котляревського й Квітку-Основ'яненка⁴⁹.

На цю оцінку важливо звернути увагу хоча б тому, що така думка була далеко не однакостіною у дослідників творчості Сковороди.

В інтерпретації Ф. Кудринського Сковорода виступав як трагікомічна фігура, одинак, який збирався переінакшити суспільство, лишаючись чужим і незрозумілим сучасникам. Навіть такий серйозний дослідник, як О. Єфименко, песимістично заявляла, що «мабуть, природа припустила щодо Сковороди помилки: він з'явився не в потрібний час і не в потрібному місці»⁵⁰. В чомусь, мабуть, вона й мала рацію: сучасне Сковороді суспільство не здатне було до кінця досягнути глибин його філософії. І все ж таки, яким би «безглуздим» не здавався протест філософа, він — історично виправданий.

Не міг мислитель, що жив у XVIII ст., побачити реальні сили, здатні побудувати справді гуманістичне суспільство. Таких сил тоді ще не було. Але усім життям своїм, усім пафосом свого вчення він протестує проти визиску, гноблення, проти суспільства, де речі панують над людьми, де людина сама перетворюється на річ. Стійкість, готовність, доведена всім життям, лишатись будь-що Людиною всупереч нелюдським

⁴⁵ Д. И. Багалей. Учение, жизнь и значение Г. С. Сковороды. «Киевская старина», т. XLVII, 1894, стор. 473.

⁴⁶ Д. И. Багалей. Опыт истории Харьковского университета, т. 1, вып. 1, стор. 26.

⁴⁷ Див. А. Ефименко. Южная Русь, т. II, стор. 243.

⁴⁸ И. Я. Франко. [Рецензия]: Сочинения Григория Саввича Сковороды, собранные и редактированные проф. Д. И. Багалеем. «Записки Научного Товариства им. Т. Г. Шевченка», т. V, кн. 1, 1895, стор. 81.

⁴⁹ И. Франко. Южнорусская литература. Энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза и И. А. Эфрона, т. XLVI. СПб, 1904, стор. 307. Ми не зачіпаємо тут теми «Г. С. Сковорода й Л. Толстой», яка потребує спеціального дослідження.

⁵⁰ А. Ефименко. Южная Русь, т. 2, стор. 237.

умовам навколишнього світу й зумовили те, що для сучасників і нащадків Сковорода лишався «начебто втіленням людської совісті»⁵¹.

У темну ніч, що оповила його Батьківщину, мислитель оптимістично вірив: «Мы сотворим свет получший. Созиждем день веселейший. Да будет свет!»⁵². І ця палка віра в перемогу світла над темрявою, навіть тоді, коли, здавалось би, дійсність не давала ані найменших підстав для цього, надихала Сковороду та інших полум'яних поборників щастя людського. Їх ділами зрештою й торувався шлях до втілення у реальність мрії про перемогу суспільства людського щастя. І в цьому найбільше історичне виправдання їх життя.

* * *

Статья посвящена анализу состояния историко-философского изучения творчества Г. Сковороды дореволюционными отечественными учеными. Автор опирается преимущественно на исследования философии Г. Сковороды, выполненные в конце XIX — начале XX в.

В статье показана борьба представителей прогрессивной и реакционной идеологии в связи с анализом проблем «Философия Г. Сковороды и всемирная история философии», «Философия Г. Сковороды и традиции национальной духовной культуры», «Общественно-политические предпосылки и значение философии Г. Сковороды».

⁵¹ Д. И. Багалей. Г. С. Сковорода и Л. Н. Толстой. Харьков, 1911, стор. 6.

⁵² Григорій Сковорода. Твори, т. 1, стор. 534.

Антиномія „простоти Істини“ у філософії Григорія Сковороди

Сковорода не лише прагнув зробити глибоку філософську мудрість простою і зрозумілою кожному селянинові. Він хотів знайти людям правду життя, просту й доступну кожному. Один із найвідоміших його афоризмів — «дяка богіві, що він зробив усе потрібне легким, а все важке непотрібним»¹. Це, власне, перефразування Епікура, але воно набуває у мислителя нового змісту і відіграє дуже важливу роль у всій його етико-філософській системі. Водночас у різних його творах ми подибуємо цілком протилежні твердження щодо висловленої тут думки. Інколи він палко переконує, що правда, добро прості й легкі, іноді визнає, що до істини дійти дуже важко. Чи має це істотне значення щодо його світогляду, розглядуваного як ціле?

Російський ідеаліст Володимир Ерн у своїй книжці про філософію Сковороди писав, що згаданій непослідовності не варто надавати великої ваги, оскільки важко мовити про логічну цілісність мислителя — до неї нібито він і не прагнув. Але Сковорода для Ерна — містик-іраціоналіст, попередник бердяєвської «філософії життя». Саме тому така оцінка його суперечливості має бути принаймні взята під сумнів; Адже неправильним є загальне тлумачення його філософії. Д. Чижевський, який прагнув довести, ніби Сковорода втілює начебто притаманний «українському духові» містицизм, до того ж запозичений з німецького іраціоналізму пієтистського гатунку, на цю обставину зовсім не звернув уваги. Увесь аналіз понятійної і образної побудови філософії мислителя він спрямував на доведення антитетичності його стилістики та ідей.

Тут немає потреби доводити неспроможність загальної оцінки філософії Сковороди, як різновиду іраціоналізму. Однак не зовсім зрозуміло, як саме ставився мислитель до своєї непослідовності і чи має згадана суперечність таке вже серйозне значення для оцінки його філософії.

Можна припустити, що в цій непослідовності вчення філософа відбилися якісь його особисті риси. Сучасники згадували «старчика» Сковороду, високого, сухорлявого, дуже засмаглого, непевного віку чоловіка як людину дивовижно легкої вдачі, веселу і доброзичливу. Водночас спогади зберегли прояви нетерпимості, здатність піддатися роздратуванню, саркастичну недобру посмішку. Та ніякої суперечності тут немає. Сковорода був особистістю на диво цільною. Настрою він легко піддавався і взагалі був людиною несподіваних рішень. Вийшовши раненько з якої-небудь пасіки, де щойно, прощаючись, сказав господареві, що йде до Святогорського монастиря, він раптом, ніби підкоряючись внутрішньому голосу, завертає у зовсім інший бік. Та це не бенкетне блукання по світу і не якась внутрішня роздвоєність. Філософ насолоджувався почуттям внутрішньої свободи, можливістю негайно вирішувати та здійснювати задумане. Це не лише риса характеру — це

¹ Див. Григорій Сковорода. Твори в двох томах, т. 1, К., 1961, стор. 14.

також риса світогляду; Сковорода виборював собі незалежність від сучасного йому суспільства, про що свідчить його відоме визнання «світ ловив мене, але не спіймав». «Мій дух каже мені...» — у цьому характерному для Сковороди звороті немає ніякого містицизму: з дитинства він мав потребу прислухатися до невпинної внутрішньої роботи, яка відбувалася в ньому самому. На його думку, свобода полягала в тому, щоб діяти тільки за внутрішніми веліннями, веліннями особистості, сумління і «духу».

Ні, ніякої «внутрішньої розірваності» особи Сковороди, яка могла б пояснити теоретичні непослідовності, не існувало. Були сумніви не лише в молодості, але й у зрілі роки. Питання може бути поставлене так: чи знайшов Сковорода ту внутрішню рівновагу, яка дозволила йому безхмарно дожити до старості і легко піти з життя, як свідчать перекази? Чи подолав він ту «люту муку», що її так яскраво виразив у повному відчаї вірші? Ті скупі відомості, що їх ми маємо, схиляють до ствердної відповіді. Але річ, зрештою, не в самопочутті Сковороди, а передусім у тому ідейному конфлікті, який стояв за ставленням до питання: чи легко бути добрим, чи проста істина?

Суперечності у поглядах найчастіше є не просто результатом помилки, суб'єктивної похибки. Всі великі системи домарксистської філософії містили глибокі внутрішні суперечності, що впливали з односторонності основних принципів їх побудови. Аналіз цих антиномій, як відомо, надзвичайно корисний не тільки з історико-філософського погляду — він допомагає зрозуміти природу тих об'єктивних труднощів, які породжують відповідну проблему.

Найліпше свідчення про місце згаданої проблеми в усій філософії і водночас в особистому житті Сковороди містять його філософські і поетичні твори, що є, зокрема перші, водночас і прекрасним людським документом. Філософські трактати мислителя істотно відрізняються від аналогічних творів його сучасників. Щоправда, вони, як і інші твори, мають повчальний, дидактичний характер. Більше того, один із персонажів, у якому неважко впізнати самого Сковороду, не так сперечається зі співбесідниками, як роз'яснює їм положення своєї філософії. Але істотно те, що писалися ці трактати не як спроби мислителя пояснити всьому світові сутність свого вчення. Сковорода не лише не прагнув їх друкувати. Більше того, він не прагнув поширювати їх бодай у списках, бо йому було дуже неприємно думати, що чиясь недоброзичливе око гляне на найдорожче йому. Його твори були для нього немов рідними дітьми, він любив їх і сердився на них, і писав їх тому, що не писати не міг.

Проте справжньою філософською діяльністю Сковороди було не так писання творів, як усне поширення своїх ідей, пропаганда їх самим трибом свого життя. Інколи йому так хотілося поговорити, що він зачіпав на дорозі першого ліпшого, часом селянина, що вертався з поля, часом молодичу, що йшла з відрами до криниці, починав якісь буденні бесіди і закінчував полум'яною промовою, оточений натовпом. При цьому він був скупий на розповіді про свої життєві пригоди. Навіть найближчі друзі нічого точно не могли розповісти про його закордонні мандри. Усе життя Сковорода думав про те, що знайшло відображення в його творах, невпинно, з дивовижною послідовністю повертався до тих самих проблем. І бесіди на ці теми провадив, очевидно, талановито.

Сучасним читачам трактатів Сковороди важко уявити, що приблизно їхньою мовою, на їхні теми він провадив розмови з селянами де-небудь у Ровеньках або біля переправи через Сіверський Донець. Сьо-

годні уся образна побудова його творів здається такою архаїчною і складною,— хоча мандрував Сковорода по Україні всього десь за півсторіччя до народження Шевченка.

Музичний твір живе не в партитурі і навіть не просто у виконанні, а у переживаннях слухачів, яких оркестр раптом єднає з духовним світом композитора. Літературний чи філософський твір, здавалось би, живе власним життям, але й письменник завжди мусить бути в діалозі з читачем. Щодо Сковороди це було правильно стократ. Написане ним — це те, про що десятки разів він говорив із численними співбесідниками, це екстракт із живих розмов; не запис, звичайно,— вони набули нової форми, витонченості, барочної краси, Івани і Панаси перетворилися на Квадратів і Філонів, риси життя стали умовними. Ледь підретушувавши текст, ми можемо почути за книжними зворотами полтавську говірку автора, уявити деталі, відтворити атмосферу розмов і особистість філософа. Ні, це не трактати, які народилися після читання університетських лекційних курсів. У них немає претензії на послідовність творця нової системи. Але всі вони б'ють в одну точку, і тим більше різке вухо суперечність, що в них з'являється.

Слухачі Сковороди, який виступає в діалогах найчастіше під різними іменами, але іноді і під власним іменем,— довірливі люди, схильні до його повчання, але не завжди здатні втямити, що він хоче довести. Це не Сократові співбесідники діалогів Платона,— маються на увазі, мабуть, сотник чи сотенний осавул і підсудок козачий, чи посполитий, коваль, тертичник і швець, може, протопоп, а, може, піддячий. Розмови нерідко нагадують точно відтворені Гоголем глибокодумно-наївні розумування в шинку або на кухні, де звичайно мовилося про все: і про те, хто пошив собі нові шаровари, і що міститься всередині Землі, і хто бачив вовка. Згадаймо в «Наркіссі» суперечку про те, що таке «бездна», у якогось «Сомнаса», мабуть, приходського попка: один каже, що бездна — то небо, на яким плавають планети, другий, Навал, запально доводить, що бездна — то є океан великий, а третій (мабуть, підперши підборіддя здоровенним кулаком) поважно мовить, що «через то значиться жона», батюшка ж «толкує ученіє». Але ні, це не розмови про те, хто бачив вовка і що всередині Землі. У термінах бурсацької вченості слухачі порушують глибокі проблеми, бесіда відбувається навколо тем, що мають велику філософську, культурну традицію, низка питань про «бездну» і «невидимість» нерозривно ланкою пов'язана з питанням про добро і зло, про джерела соціальної несправедливості.

Ми відчуваємо і інтонації Сковороди. Інколи він мовить щось своє, неначе дивлячись у далечинь і не чуючи прохань пояснити все простіше. Інколи пожвавлюється і, звертаючись до слухачів, на зрозумілих їм прикладах підводить до своєї ідеї. Інколи починає схвильованій монолог, навіть заспіває щось. Але ось розмова заходить про джерела зла, і Сковорода звертається до найдопитливішого співбесідника: «Але звідки сей змій у серці народжується? Ти це питаєш?»² І тут тон діалога стає іншим. Сковорода в яскравих фарбах розписує, як треба серце берегти, ніби ниву, «випліняй або скоріняй і виривай усякому пораді лукаву, все зле сім'я зміїне», а сім'я зміїне — «любити і виправдати у всякому ділі псту зовнішність або п'яту». Та слухач має сумнів... І ми здогадуємось, з ким розмовляє філософ. Це — не заможний сотник, який хоче покріпачити своїх односельчан-козаків і тягається з сусідом за ґрунти, і не вгодований батюшка, скрині якого набиті добром.

² Тут і далі цитати з творів Г. Сковороди подаються у авторському перекладі. Відповідні місця див.: Григорій Сковорода. Твори, т. 1, стор. 41, 42, 46, 47, 49, 50.

Співрозмовник гнівно говорить про тих, хто ганяється за «видимою плоттю», сусідів не вважає за людей, стягає ґрунти, нагромаджує багатства і закінчує свої міркування запитанням: «Так чи всім бути істинним чоловіком? І яка ж різниця між добрим і злим?» — «Не так! — заперече Сковорода. — Відведи мислі свої на час від людини і подивись на іншу природу. Не всякий горіх і не всяка солома з зерном!»

Тут спалахує справжня суперечка, і співбесідник Сковороди мовить приблизно отак: «Та ми всьому віримо, що ж із того? Річ у тім, як воно ті негідники, ті безсовісні — як вони усе втрачають? Адже і у них мислі плодяться і розвиваються, чого ж вони собі не можуть уявити? Чого розум їх не може обійняти? Цілий світ їх вмістити не може! Адже ж ніщо над ними не довліє, а вони одне за одним пожирають, ковтають і не насичаються. Так чи не бездонна ж бездна серце їх? Ти сказав, що серце, мислі і душа — все то одне. Як же вони можуть погубитись?»

Питання поставлене руба, і воно найпекучіше для Сковороди. Щойно він розповідав про те, що суттю «плотяного», речовинного є план, симетрія, які не вимірюються мотузкою чи аршином, а схожі на задум будівничого. Ця суть ототожнювалась у нього з богом або душею і вона — начало добра. Але в кожній людині є внутрішній світ, і кожна людина мусила б легко збагнути, що таке добро. Відповідь Сковороди в «Наркіссі» звучить непереконливо, у ній відчувається навіть якась непевність: «Чого досягнути не можемо, не випробуймо. Адже чоловік є маленький мирок, і так трудно його силу узнати, як важко у всесвітній машині начало відшукать; затверділе наше нечувствіє і заобиклий вкус причиною є нашої бідності». Отже, важко відшукати «начало», важко знайти істину.

Проблема, яка завела Сковороду в безвихідь, не була новою ні для християнства, ні для філософії нового часу. Корені її можна знайти ще в античності, такій близькій світоглядів мислителя. Однак над античною філософією, як і над язичництвом, ще тяжіє уявлення про фатум, як по головах людей, так і по головах богів однаково «ходять м'які ступні Ананке», зовсім уже таємничої Долі (Гомер). Християнство введе поняття свободи вибору — людина вільна або обрати життя згідно з релігійними нормами і таким чином скоритись богові, або загубити душу. Філософія нового часу і особливо системи, пов'язані з Просвітництвом, розробили істотно нові погляди на свободу. Мабуть, не буде перебільшенням твердити, що майже для всього XVIII ст. характерне обговорення цього питання в тій його постановці, яку сформулював Лейбніц. Лейбніціанські ідеї були поширені в Києво-Могилянській академії такими, якими їх популяризував учень Лейбніца Вольф. Чимало добрих знайомих Сковороди, зокрема Володимир Каліграф, були палкими прихильниками лейбніце-вольфівської теодицеї. Учень Вольфа Баумайстер, який примітивізував лейбніціанство, став найбільшим авторитетом в академії за часів ректорства Самуїла Миславського, що його знав Сковорода ще під час навчання у Києві (він учився разом з старшим Миславським).

У лейбніціанстві ті ж проблеми свободи волі, добра і зла були поставлені інакше. І може здаватися незрозумілим, чому у філософії Сковороди, такого ерудованого мислителя, немає ніяких зіставлень, полеміки і взагалі згадок про Лейбніцеву «теодицею». Проте пояснити цю обставину не так уже й важко. Річ у тому, що з лейбніціанством в українського філософа лише одна точка зіткнення — з самого початку, після чого їхні концепції рішуче розходяться.

За Лейбніцем, страждання людські можна пояснити і богові не слід дорікати за них. Є на світі неможливі речі, — наприклад, не мож-

на, щоб існували два абсолютно тотожні предмети, бо тотожною може бути лише річ сама із собою; неможливо, щоб річ водночас існувала і не існувала. Але природа, бог допускають і багато різних можливостей. Роль бога полягає в тому, що він із усіх можливих світів обирає найліпший, хоч і цей світ не позбавлений пороків. Проте все має свою мету і свій сенс, бо все має свою «достатню підставу». Адже і на нещастях люди вчатьсь, і страждання служать історичним цілям. Усе має сенс, і все найліпше в цьому найліпшому зі світів.

Тут примітивна не сама ідея «можливих світів», а теологічна форма, якої набирає реальна життєва проблематика. Лейбніцева концепція має ідейні джерела у філософії середньовічних схоластів, а саме у схоластичному розрізненні сутності й існування. Що таке речі, тобто яка їхня сутність, — це, вчили схоласти, залежить від їх природи; що речі є, існують — це залежить від волі бога. Так теологи намагалися розв'язати парадокс свободи волі бога, бо будь-яка відповідь на питання: чи може всемогутній бог створити камінь такий важкий, що сам нездужатиме його підняти, — призводила до логічних суперечностей. Зазначимо, що схоластичне розрізнення «сутності і існування» дало початок філософській традиції, яка через Лейбніца, Шеллінга, Кіркгора доходить до сучасного екзистенціалізму. Водночас «парадокс бога і каменя» за своєю логічною структурою виявився аналогічним парадоксам теорії множин, що поставили перед наукою цілком серйозні питання. В цьому немає нічого дивного: у містифікованій, теологічній формі нерідко в історії ставились питання, які мали цілком реальний, земний зміст. Те, що для схоластів, висловлюючись сучасною мовою, було «проблемою відчуження» стосовно бога, виявилось проблемою «відчуження» людини, нерозв'язною для екзистенціалізму. У містифікованій, теологічній формі порушував Лейбніц і питання, актуальні для науки його часу. Концепція «можливих світів» знайшла несподіване застосування в сучасній логічній семантиці, але вже у формах, позбавлених релігійного туману, і знову ж таки виявилася спорідненою із питанням про свободу волі — звичайно, не свободу волі бога, а свободу волі людини в науковій творчості — питанням, нерозв'язаним для суб'єктивізму та конвенціоналізму.

Отже, концепція «можливих світів» є яскравим прикладом того однорічного перетворення уривка, уламка, шматочка кривої пізнання на самостійну пряму лінію, яка призвела до болота попівщини — перетворення, яке В. І. Ленін характеризував як гносеологічні корені ідеалізму. Навколо «можливих світів» дискусії точилися аж до появи філософії Канта, який теж, виходячи з цієї системи понять, рішуче змістив акценти у раціоналістичній філософії XVIII ст.

Сковорода не приймає тієї постановки питання, яка властива телеології Лейбніца — Вольфа. Річ у тому, що бог для мислителя це не інженер, який вибирає з різних можливих конструкцій світу найліпшу. Сковородинський «бог» — такою ж мірою творець, як і створене. Як істина речей, «бог» перебуває в самій природі, ніби план — у машині, а не конструє її ззовні. Отже, він перебуває і в людині як її сутність, що її людина має сама в собі знайти чи, може, створити. У Сковороди є формулювання, близькі до обох розумінь.

Це було дуже сміливе на той час розуміння, і паралелі між Сковородою та Спінозою мають серйозні підстави. Однак наявна у світогляді мислителя матеріалістична тенденція упиралась в неприйняття ним сучасних йому форм матеріалізму — навіть матеріалістична антропологія «людини-машини», яка тоді тільки зароджувалася, не могла б його задовольнити. Хто знає суть, істину матеріальної речі, непри-

клад, простого глека? Чи досить для цього зрозуміти план і симетрію глека, його будови? Хіба все одно, чим він наповнений — вином чи отрутою? Для глека — так. Для людини — ні. Людині важливо знати не тільки сили, що тримають вкупі і рухають механізм всесвіту. Йй на-самперед цікаво, яким вином наповнений глек буття.

Сучасний Сковороді матеріалізм, як і матеріалізм античності, добре йому знайомий, не влаштовував його саме тому, що нічого не міг сказати про безконечно складний світ людини, про «бездну» душі, про мірку, з якою людина підходить до світу. Для цього потрібно було зрозуміти соціальну сутність людини, що було для філософії XVII—XVIII ст. не під силу.

Для раціоналістичної просвітницької етики Лейбніца — Вольфа добро є результатом самопізнання, в чомусь схожого на раціональний відбір найліпшого з «можливих світів». Певною опозицією цим телеологічним уявленням була етика і філософія піетистів з її апеляцією до ірраціонального світу «душі». Піетисти — учні школи «*collegia pietatis*», заснованої наприкінці XVII ст. Ф. І. Шпенером, критикували сухий догматизм релігійної свідомості. Численні аналогії у стилістиці і образному складі мислення, що їх знаходив у Сковороді і у містиків-піетистів Д. Чижевський, можуть свідчити не більше ніж про знайомство нашого філософа з піетистською літературою. Це й не дивно: вона досить широко була предствалена в київських книгозбірнях.

Та Сковорода зовсім не протистоїть раціоналістичному просвітництву як містик, — містиком він не був, бо не визнавав чуда. Не можна вірити, що «люди перетворюються в стовпи соляні, возносяться до планет, їздять калясками по морському дну і по повітрю, сонце, ніби карета, зупиняється і назад повертається, залізо плаває, ріки вертаються, від гласу трубного розвалюються міські стіни, гори, як барани, скачуть, ріки плещуть руками, діброви і поля радуються, вовки з вівцями дружать, воли з левами пасуться, граються хлопчики з аспідами, восстають мертві кості, падають з яблунь небесні світила, а з хмар круп'яна каша з перепілками, з води робиться вино, а німії, напившись, бесідують, і прекрасно співають і т. д. і т. д.»³. Усе це неможливо, причому Сковорода не розрізняє неможливого логічно і неможливого фактично або фізично: порушення закону природи — такий же абсурд, як і «праведні грішники». Попри всю любов до антитетичних зіставлень Сковорода оцінює подібні суперечності зовсім не так, як містики-піетисти: не про абсурдність буття свідчать вони, не про необхідність откровення, а про грубу логічну помилку, плутанину в міркуваннях.

Так, Сковорода відводив «позитивним наукам» певне місце в житті, відокремлюючи від них сферу людського духу, дослідження людини, бо людина приходить у світ зі своєю міркою, і почати треба з вивчення цієї мірки. Але, по-перше, таємниці природи залишалися і для нього сферою, вивчення якої — завдання науки, а не містики. По-друге, саме дослідження людини він розглядав як науку. І ця наука найвища і найповніша. Нова тому, що їй ніде не навчаються. А давня, тому що найпотрібніша.

Увесь дух філософії Сковороди спрямований проти того, щоб таємниці людського буття проголосити нерозв'язними, ірраціональними чи навіть надто складними для нещасного розуму. З погляду Сковороди, вони мають бути дуже простими для розв'язання. Більше того, навіть давно розв'язаними: завдання полягає в тому, щоб знайти це

³ Див. Григорій Сковорода. Твори, т. 1, стор. 553—554.

розв'язання. Саме тому він удовольняється найдавнішим зі знайомих його сучасникам і землякам текстів — біблією, хоча з таким же успіхом міг би послуговуватися і Епікуровим вченням: у будь-якому мудрому тексті є відповіді на проблеми людського буття, треба лише їх добре пошукати. Істина має бути простою і відкрити її легко!

Тут якраз проходить межа між Сковородою і сучасним йому раціоналістичним буржуазним просвітництвом. Вона виявляється не в тому, що Сковорода не вважав проблему людського щастя сферою розуму, науки. На відміну від містиків, він був переконаний, що людина наділена розумом саме для того, щоб знайти своє щастя, свою правду. Більше того, що кожен зобов'язаний сам це зробити, якщо хоче бути людиною.

Розходження Сковороди з просвітницьким ідеалізмом полягає в тому, що просвітництво обіцяло загальне щастя внаслідок перемоги розуму над передсудами, науки над темрявою десь у перспективі, за обрієм історії. Саме на далеку перспективу Сковорода не хоче покладатися. Якщо істина і щастя можливі, то не десь і колись, а тут і зараз. Чекати царства правди, царства розуму, твердить філософ, так само марно, як чекати другого пришествя. Щастя треба знайти за будь-яких умов, у будь-який час, у будь-якій країні. Ось чому головне завдання — пізнати самого себе. «Щастя в серці, серце в любові, любов же в законі вічного. ...Щастя ні від небес, ні від землі не залежить»⁴.

Ось звідки пафос його заклинань: «Несьть зде! Восста!» «Багато які шукають його в єдиноначальствіях кесаря Августа, в часах Тіберієвих, у володіннях Пілатових... Пошукай вправніше; немає тут! Багато які волочаться по Єрусалимах, по Віфлеємах, по Кармілах, по Фаворах, нюхають між Євфратами і Тіграми: «Тут-то Він, звичайно, — думають, — ось! ось! Тут Христос!» Знаю, кричить янгол: Ісуса розп'ятого шукаєш. Немає тут, немає!»⁵. Сам Сковорода немало блукав по Єрусалимах» і «нюхав між Євфратами і Тіграми», поки не прийшов до цього висновку: ні десь далеко в давнині чи в майбутті, ні десь в віддалених краях правди не знайти, якщо не знайдеш її сам, для себе, у собі.

Що це — глибокий песимізм, чи, навпаки, непереможний оптимізм? І те й інше. У часи, коли система кріпосницького гноблення складалася, здавалося, на віки і жодних сподівань на глибокі прогресивні соціальні зміни не було, а сама ідея просвітництва безсоромно використовувалася імператрицею для прикриття правди дійсності — тоді важко було побачити світлу історичну перспективу. Чимало земляків Сковороди вдалися до цинічної гонитви за життєвими благами. Але за цих умов закликом до духовної твердості звучить схвильована, полум'яна проповідь дивака Сковороди: «Що ж нам робити без вогню? Яка користь в тому, що просто живемо, просто маємо плоть і кров? Адже все зітліє, всі зітліємо. Та що ж, гинути нам всім без кінця? І ми — тільки мрія, сон, смерть і суєта? О премногобідственне ж наше состояние, якщо всього-навсього є лише тлінне без вічності, якщо, крім явного, нічого немає в ньому таємного, в чому б трималося ество наше, як на твердій основі, якщо все — суєта суєт! Чи ж таке сильне твоє царство, о гірка смерть, чи ж непереможна твоя перемога, о пекле?»⁶.

Ні, Сковорода не міг чекати — щастя мало було стати досяжним і тієї темної пори, якої він жив.

⁴ Див. Григорій Сковорода. Твори, т. 1, стор. 14, 15.

⁵ Див. там же, стор. 7.

⁶ Див. там же, стор. 69.

В чомусь хід думок Сковороди паралельний з ходом думок Канта. Для обох головним противником по суті була гедоністична етика, яка користь і насолоду ототожнювала з моральністю і цим виправдовувала корисливість і егоїзм правлячих класів. Лейбніцева телеологія була гедонізмом навпаки: те, що моральне, згідно з нею було також корисне і приємне. Ось чому простого пізнання законів природи і суспільства було достатньо для відкриття істини і щастя кожному.

Кант протиставить цьому суворий етичний ригоризм. На його думку, вчинок тим моральніший, чим більше внутрішніх перешкод треба подолати для його здійснення. Чим важче, тим моральніше — ось основа кантівського «категоричного імперативу».

Сковорода — теж противник гедоністичного ототожнення корисного і морального; на його погляд, не користь має бути головним критерієм, бо для того, щоб визначити, що корисне, треба мати внутрішню мірку, а головне завдання людини полягає у побудові самої мірки, самих критеріїв, з якими вона йтиме по світу. Але критерії ці мають бути такими, щоб шлях до щастя був простий і легкий, негайно здійснений. Отже, Сковорода — рішучий ворог ригоризму. Звідси випливає, що самопізнання має бути легким, бо інакше воно не може удосконалити людство.

Але бог переплутав усе — і добро і зло.
 Бог всюди справедливий, бо змішує всі речі.
 Немає нічого чистого — бог усе змішав.
 Бо гірке покривається зверху солодким.
 Що починається солодким, матиме гіркий кінець.
 Навпаки, солодкість передбачає гірку працю.
 Солодке пізнає пізніше той, хто може проковтнути неприємне.
 І слабкі серця можуть розпочати солодким.
 Але тільки у кращих із людей солодким закінчується праця⁷.

Усе переплуталось у мікрокосмі — безконечно складному, повному пристрастей світі людини. Саме тут містяться міфічні рай і пекло. Немає страшнішої муки, ніж мука душевна; правий Августин — пекло саме в душі людини. Тому самопізнання — не просто пізнання, а побудова Людини. Такі міркування — не антитетичність пієтистів, яка має виправдати непізнаність розумом містичних таємниць буття людини. Сковорода розуміє діалектику життя, його суперечливість, але розв'язати суперечності йому не під силу.

Щоб з'ясувати характер і форми вияву непослідовностей філософії Сковороди, знову звернемося до «теодицеї». Християнство не могло уникнути внутрішніх труднощів внаслідок припущення, згідно з яким бог дав людині свободу вибору між добром і злом: це підірвало постулат про всемогутність бога і про «божий промисел». Телеологічні побудови Лейбніца спрямовані не так на розв'язання цієї фундаментальної труднощі, як на узгодження його власних натурфілософських поглядів з ортодоксією релігії — саме на узгодження, бо Лейбніц не прагнув ні вивести науку з релігії, ні вивести релігію з науки: об'єктивний ідеаліст, він був, проте, геніальним ученим. Залишаючи проблематику свободи волі загалом на відкуп телеології і лише сумістивши її ортодоксальне розв'язання з концепцією «можливих світів», Лейбніц головну увагу зосереджує на логіці, теорії пізнання, натурфілософії. І тут перед ним постає проблема суто логічна, яку він назвав «таємницею, доступною тільки богам». Якщо світів може бути багато, то, скажімо, тіло в одному зі світів матиме властивість протяжності в просторі, в іншому зі світів не матиме такої можливості. Але предикати

⁷ Див. Григорій Сковорода. Твори, т. 2, стор. 92.

«бути протяжним» і «бути тілом» начебто логічно пов'язані один з одним! Хіба можна мислити тіло без розмірів? Більше того, Лейбніц по суті припускав, що всі властивості одна з одною пов'язані принаймні в нашому, «найліпшому» зі світів у зв'язку монад одна з одною, внаслідок якого кожна з них відображає всі інші; у цьому полягала суть його діалектики. Але це суперечило тому, що «істині факту» не є істинами у деяких можливих світах. Кант уникав таких труднощів, вводячи апріорні норми мислення і моралі, апріорні зв'язки між предикатами,— але добре відомо, чого це коштувало раціоналізмові, якого Кант хотів захистити від юмівського скептицизму.

Увага Сквороди спрямована передусім на етико-філософську проблему. Він міркує не про бога і не про богу відповідальність, а про людину і вибір нею власної долі. Ось як уявляється йому проблема, згідно з одним із його листів⁸.

Побачити істину — завершення всього. Здатні на це очі не всякого, а лише тих, кого можна назвати блаженними. Але знайти і побачити те, що бачать очі блаженних, може кожен — для цього треба мати не якісь особливі очі, просто треба шукати, шукати всім серцем. Не може бути істиною те, що доступне одному або кільком; істина має бути доступною всім, як і щастя, — інакше не було б ні істини, ні щастя. Отже, і щастя і істина були вже доступні нашим предкам, отже, і в нас є дух предків. Книжки доносять до нас безліч думок, суперечок, відомостей; намагатися їх усіх перечитати і знайти в якійсь істину — безглуздо і неможливо, це закінчиться побудовою нової доктрини, тимчасом як потрібна не доктрина, а нові знання. За різними доктринами, за різними словесними оболонками у різних авторів в історії людської думки можна і треба знайти щось спільне, істотне, від якого нас часто відштовхує чужа і незнайома нам луска слів і образів.

Отже, трудність полягає у подоланні словесної луски, у знаходженні ідейної суті давньої мудрості. Винна не істина — вона проста. Винен не розум — він здатен цю просту істину пізнати. Винна воля — не всі хочуть шукати істину. Людина може зробити все, якщо захоче, якщо на те буде її воля. Опинившись тут перед «поганою безконечністю», Скворода капітулює. Він у всьому винує то складність машин «мікрокосму», то волю.

Так складається парадоксальна ситуація. Скворода, який над усе цінував особисту свободу, який уподібнював людину богам за здатність власними душевними силами побудувати свій істинно-людський духовний світ «мікрокосм», не раз осипає прокльонами рушія діяльності і водночас головного ворога людини — волю. Цю суперечність помітив В. Ерн. Проте він не зрозумів її походження і природи, безпідставно ототожнивши «волю» у Сквороди з «волею», світовою ірраціональною силою у Шопенгауера. Але Григорій Скворода мовить зовсім не про якусь надіндивідуальну «світову волю», а про звичайну «злу волю», зрештою, про волю до наживи за рахунок біднішого, з якою він нічого подіяти не міг.

Маючи волю до добра, можна знайти його, і воно виявиться простим і доступним. Але як знайти волю, щоб змінити свою волю, щоб створити в собі волю до добра, якої не маєш?

У такій своєрідній формі постає перед Сквородою філософська проблема — легкий чи важкий шлях до істини. Слід мати на увазі, що для нього вона була не схоластичною і абстрактною, а проблемою життєвою і суто індивідуальною, більше того — особливо пекучою, тому що

⁸ Див. Г. Скворода. Твори, т. 2, стор. 298—299.

він не просто проповідував абстрактні істини, а жив, як учив; не просто стояв на позиціях «абстрактної людини», а намагався сам стати «абстрактною людиною».

Дивацький спосіб життя Сковороди, його блукання по Україні, вміння задовольнитися найменшим декому з сучасників здавались різновидом чернечого аскетизму. Але це зовсім не так. Усім своїм життям Григорій Сковорода прагнув довести «просту істину»: людині для щастя потрібно зовсім небагато — мінімум матеріальних благ, дружба і любов близьких, споріднена їй душевним нахилам («сродна») праця. Після ренесансового життєлюбства таких його попередників, як Феофан Прокопович, «правда» Сковороди могла здатися аскетизмом. Але це не так. Він на диво життєлюбний і як ніхто умів гостро відчувати радість буття у кожній дрібниці, у пташиному співі і шелесті дерев, у куряві степового шляху і шматкові черствого хліба. Мислитель надто далекий від усяких блаженних Досифеїв та інших «святих людей», які живцем ховали себе у печерах і терзали свою плоть в ім'я «духу божого». «Аскетизм» Сковороди був засобом якомога далі відійти від спокус соціального порядку, щоб оцінити безглуздість норм і передсудів тогочасного суспільного життя. Лев Толстой теж показував марність метушні навколо минутих соціальних благ з крайніх позицій, але дуже часто з погляду ситуації смерті, як, наприклад, у «Смерті Івана Ілліча». Сковорода прагне схарактеризувати соціальний лад з життєвих позицій, зокрема щодо життєвих потреб абстрактної людини. А щоб самому стати «абстрактною людиною», треба реально, практично «абстрагуватися» від потворних цінностей експлуататорського суспільства, стати «людиною взагалі», позбавленою суспільних зв'язків.

Досягти такого життєвого ідеалу, вважав Сковорода, значно простіше, ніж якомусь сотникові, дід якого шаблею заслужив у гетьмана універсал на два млини, сіножать і п'ятнадцять посполитих, безжално покріпачити тисячу селян та ще й довести через суди, що він походить із шляхетного роду. Але люди цього гатунку або з посмішкою слухали Сковороду, як забавного дивака, або все розуміли, зітхали і робили по-своєму. Може, справжніми сковородинцями по духу були оті Тарани, Огірі, Кліщі, Карасі та інші невдахи, що перекотиполем блукали по Україні, — там рибку половлять років з п'ять, там хату поставлять і поживуть із сім'єю у селі пару років, тоді подадуться на Січ, потім — знову до жінки, далі — на заробітки, сіно косити на Дон, а, може, і в гайдамацький загін.

Антиномія Сковороди була і суто теоретичною неув'язкою, і життєвим катаклізмом особистості, і суперечністю соціального буття. Вона виражала теоретичну слабкість концепції, ім'я якої — абстрактний гуманізм. Абстрактний гуманізм, що не був лише проповіддю, а став також способом життя його автора.

Тут ми бачимо у специфічній для Сковороди формі вияв фундаментальної проблеми, яка завжди поставала перед гуманізмом: пристосовуватися до реальності чи змінювати її?

Не міг порвати соціальних зв'язків і Сковорода, і його думки теж використовувались силами, з якими він нічого спільного не хотів мати. Прекрасну ідею «сродної праці» реакційні попи в тому ж Харківському колегіумі тлумачили в душі християнської покорі, в душі «каждый сверчок знай свой шесток». І, вислухавши Сковороду, генерал-губернатор Шербинін, самодур і бюрократ, вірний раб цариці Катерини, сказав: «Вот умной человек! Он прямо счастлив; меньше было бы на свете дурачеств и неудовольствий, если бы люди так мыслили»⁹.

⁹ Григорій Сковорода. Твори, т. 2, стор. 511.

Чи відчував Сковорода ці небезпеки своєї позиції — позиції морального самозбереження у рамках панування соціальної неправди? Ми не знаємо. Чи вдалось йому перемогти «скуку», глибоку і невпинну внутрішню тугу, з якою він боровся все життя? Замало біографічних матеріалів, щоб судити про це. Принаймні можна твердити, що сам особисто він легко уникав спокус і пройшов в житті легкого ходою. Але це не відповідь на питання, бо Сковорода жив не для себе і експериментував не для себе — для людей.

Одне лише можна твердити, що поставленої ним теоретичної проблеми він не розв'язав і сам це добре усвідомлював. Про це свідчать його останні твори, дуже емоційні і напружені. Якщо раніше дія в діалогах відбувалася порівняно спокійно, слухачів легко переконували, то тепер все важче стає для Сковорода із сатаною, зі злом. В його уяві постають картини грізної битви, під час якої сатану пронизують списом знову і знову, вимальовуються гротескні образи багачів, священників (мавп, здирників). Усе суворішою стає мова бурсака початку століття, якою Сковорода проклинає дріб'язковість матеріальних турбот. «Претрудно бути жителем небесним», — нашіптує сатана архистратигу Михаїлу, і той вигукує: «Яка є більша на господа вседержителя хула і наклеп, паче цієї?»¹⁰. І вражає сатану в серце, повергаючи його в хмару вечірню, — а той, падаючи, кричить: «Ура! Ура! Переміг! Переміг!» — «Господи боже мій! Правда твоя, яко полудень, — стогне архистратиг, терзаючи змія, як журавель Еродій. — «Хто, яко же ти?»¹¹.

А в «Потопі зміїному» душа скаржиться духові: «Ах, отче мій! Трудно вирвати серце з клейкого стихійного бруду... Ах, трудно! Я бачила написаний образ крилатого юнака. Він прагне летіти в висоти, але нога прикована ланцюгом до земної кулі, заважає. Це образ — мій образ. Не можу, а тільки хочу»¹². І Дух не проклинає душі! Він говорить, що вічність завжди є і ніде її немає, що вона схожа на змія, голова якого зливається з хвостом, що до неї подібна також наука про вічне. «Немає важчого, ніж прозріти вічність брудом засміченому оку»¹³.

Плаче душа в останньому діалозі Сковорода — вона прикована ланцюгом до землі. І все ж це не покороєння долі! Устами Духа мудрий Сковорода неначе мовить власній душі: «Плач! Але розумій і розрізняй час сліз і час сміху. ...Плач веде до сміху, а сміх в плачі криється. ...Ці дві половини складають єдине. Так як їжу — голод і ситість, зима і літо — плоди. Тьма і світ — день. Смерть і життя — всяку твар. Добро і зло, злидні і багатство господь створив, і зліпив воедино»¹⁴.

Сковорода плаче і сміється. Він не скорився обставинам — нехай його шлях був дивацьким, і він не міг знайти послідовників. Попри всі свої слабості абстрактний гуманізм мислителя органічно пов'язаний з матеріалістичними тенденціями в його творчості і з антиексплуаторською спрямованістю всієї його філософії. Нехай заклики Сковорода до порядності і моральної чистоти були наївними, але важливе інше; він показав, що душевна чистота потрібна і можлива. Він не зробив всього, що хотів, проте зробив дещо. Сковорода готував у нашій країні появу тих умонастроїв, які знайшли вияв і в рядках Кіндратія Рилева: «Не сан, не род — одни достоинства почтенны. Сеян и самые цари без них — презренны». Він готував ґрунт для незалежної від панівної кріпосницько-бюрократичної і церковної ідеології громадської думки,

¹⁰ Див. Григорій Сковорода. Твори, т. 3, стор. 442.

¹¹ Див. там же, стор. 443.

¹² Див. там же, стор. 540—541.

¹³ Див. там же, стор. 550.

¹⁴ Див. там же, стор. 567—568.

бо саме життя його було опозицією суспільству експлуатації. Насправді, ця опозиція не була абстрактно-гуманістичним протестом — вона виражала класові погляди експлуатованого селянства, до якого цілком заставне ленінське твердження, що воно, «прагнучи до нових форм співжиття, ставилося дуже несвідомо, по-юродивому, до того, яким повинно бути це співжиття, якою боротьбою треба завоювати собі свободу...»¹⁵. І незважаючи на всі свої суперечності і слабості, творча думка Сквороди, його мудрість вливається в потужний струмінь прогресивної філософської та суспільно-політичної думки України і Росії.

* * *

Ограниченность понимания сущности общественных явлений предопределило своеобразную постановку некоторых философских проблем в учении Г. Сквороды. К таким проблемам относится, в частности, антиномия «простоты истины». Г. Скворода не только стремился к тому, чтобы сделать философскую мудрость простой и понятной каждому крестьянину — он хотел найти для людей правду жизни такую доступную, чтобы ею мог воспользоваться каждый. Но в то же время он сталкивается с фактом, что те принципы, которые он проповедовал и следуя которым люди должны бы построить справедливое общество, не находят широкого отклика. И мы встречаем в некоторых его произведениях признание того, что путь к истине тяжел, что истина труднодоступна. Мучительные размышления над разгадкой этой антиномии приводят Г. Сквороду к выводу: виновата не истина — она проста. Виноват не разум — он способен эту истину постигнуть. Виновата воля — не все хотят искать истину. Человек может сделать все, если захочет, если на это будет его воля. Но для того, чтобы направить ее на постижение истины, нужна опять-таки воля.

Имея волю к добру, можно найти его. Но как найти волю, чтобы создать волю к добру? Таким образом, возникла новая антиномия, которой Скворода так и не смог разрешить. И здесь обнаруживается противоречивость идеологии «крестьянского демократа», противоречивость стремлений и чаяний крестьянских масс, выразителем которых был Г. Скворода.

¹⁵ В. И. Ленин. Твори, т. 15, стор. 175.

Учення Г. С. Сковороди про мікрокосм

Основним змістом філософії Г. С. Сковороди є висвітлення проблеми людини, її щастя та з'ясування шляхів і засобів його досягнення. Вона тісно пов'язана з ученням про людину як мікрокосм, яке мислитель розробляв, щоб обґрунтувати етико-гуманістичну спрямованість своєї філософії.

Усе існуюче Сковорода поділяв на три світи: великий світ, або макрокосм (речі, природа), малий світ, або мікрокосм (людина) і світ символів, або біблію. Такий поділ світу на його різновиди має дуже тривалу традицію. Тому суть учення Сковороди про людину як мікрокосм можна по-справжньому з'ясувати, якщо розглянути його на відповідному історико-філософському фоні. Це дасть можливість розкрити зв'язок цього вчення з історико-філософською традицією попередніх епох і разом з тим відтінити його особливості порівняно з поглядами сучасників Сковороди.

Проблема людини посідала важливе місце у багатьох філософських вченнях, але розв'язували її у різні часи неоднаково. В античну добу ідею про повторення макрокосму в мікрокосмі одними з перших висунули піфагорейці. Демокріт також обстоював думку про єдність мікро- і макрокосму, про тотожність людини з всесвітньо-космічною субстанцією. У цій концепції людина розглядалася як малий світ, мікрокосм, що зосереджував у собі, правда, у менш досконалій формі, усі особливості всесвіту, макрокосму. Протагор формулою «людина є міра всіх речей: існуючих, що вони існують, і неіснуючих, що вони не існують» кинув виклик не тільки стародавнім богам, а й традиціям общинного життя античного полісу, за якими окрема людина сама собою так само мало означає, як і якась відірвана від організму частина. Стоїки і епікурейці дійшли висновку, що все загальне (у формі держави чи розумної необхідності взагалі) тяжіє над індивідом як зовнішня і чужа сила. Найвище задоволення людина може дістати, лише звівши до мінімуму свої зв'язки із зовнішнім світом, а тим самим і свою залежність від нього. Платон розумів людину як поєднання двох різних рідних начал: душі і тіла. Людина — це носій духу, але сам дух не є особовим, він субстанціональний.

Біблійна антропологія центр ваги у людській сутності переносить з «голови» на «серце». Тіло людини речовинне, протилежне богам як духовному, нематеріальному, споконвічному. Але її душа, її внутрішній світ, її «серце» вічні і мають ту саму природу, що й бог, тому людина водночас є богорівною, а самопізнання її визначається богопізнанням.

За середньовіччя християнська філософсько-теологічна думка повністю денатуралізувала людину, оголосивши людський рух началом, що не має нічого спільного з світом матерії. Витлумачений тільки таким ідеалістично-релігійним способом людський дух стає подібним до позаприродної і безконечної божественної особи. Ця концепція була ідеалістичним відображенням соціальної і духовної пригніченості людини.

У добу Відродження були відновлені погляди античних мислителів на людину як на частину космосу, яка має ту саму природу, що й кос-

мос, і підлягає тим самим законам. Вважалось, що в людині у концентрованому вигляді виражаються всі властивості макрокосму і що пізнання природи є разом з тим самопізнанням людини і навпаки. Зокрема, Д. Бруно розглядає людину (мікрокосм) як невід'ємну частину макрокосму.

У гуманістів мікрокосм виступає як вільна особистість, що є центральною ланкою природи. Внаслідок цього вчення про людину стає головною методологічною основою філософії гуманізму епохи Відродження. Особа проголошується метою, суспільство — засобом її розвитку. Проте зауважимо, що більшість гуманістів не могли пояснити природу розумово-пізнавальних здібностей людини і вважали їх проявом божественного походження людського духу.

Учення про людину як мікрокосм розвивали також російські та українські філософи XVII—XVIII ст., наприклад С. Полоцький¹ і Ф. Прокопович².

У першій половині XVIII ст., коли в деяких західноєвропейських країнах настала епоха Просвітництва, філософи цілком нехтують «святим письмом». Французька філософія тієї доби стає матеріалістичною. Її представники вважали людину і її духовний світ невід'ємною частиною тілесної природи, яку трактували як надзвичайно складно організовану машину, що в ній величезну роль відіграє чуттєва діяльність.

Створюючи механічну картину світу, матеріалісти XVIII ст. розглядали сутність людини як щось незмінне, підпорядковане загальним і вічним законам природи, а розум — як невід'ємну частину людської природи. Природа стала також мірилом суспільних явищ. Так, право приватної власності оголошувалося природним, таким, що відповідає природі людини. В цьому особливо яскраво виявилися риси буржуазної обмеженості вчення французьких просвітників про людину, на думку яких, пізнати себе — означає пояснити свою сутність на основі знання законів, а для цього треба досліджувати і пізнавати саму природу. Основою поведінки людини вони вважали її інтерес, користь, вигоду, тобто розумний егоїзм, який ґрунтувався на природному, а отже, й розумному поясненні рушійних сил людських вчинків. Ці погляди французьких просвітників були філософською ілюзією народжуваної буржуазії, чие прагнення до наживи ще можна було зображувати як прагнення до повного розвитку індивідів в умовах спілкування, звільненого від старих феодальних пут³.

Але вже Кант розумів, що у буржуазному суспільстві, де панують індивідуалізм, утилітаризм і нажива, людина не може бути моральною і водночас щасливою, що моральність і благополуччя тут взаємно виключають одне одного. Людина виступає як засіб, а не як мета. Кант намагається обґрунтувати несумісний з емпіричною дійсністю моральний закон, за яким людей поєднував би не розрахунок, не приватний інтерес, а щось принципово інше. Проте, заперечуючи зв'язок між людьми, заснований на принципі взаємної вигоди, Кант водночас по суті не бачить іншого зв'язку. Натомість він пропонує категоричний імператив, згідно з яким правило особистої поведінки людини має стати правилом для всіх. Велінню категоричного імперативу людина повинна підкорятися навіть тоді, коли воно розходиться з її особистими інтересами. У цьому й виявляється її найвищий моральний обов'язок.

¹ Див.: История философии народов СССР, т. 1, М., 1968, стор. 264; Философская энциклопедия, т. 5, М., 1970, стор. 12.

² Ф. Прокопович. Богословское учение о состоянии неповрежденного человека или о том, каков был Адам в раю. М., 1774, стор. 163.

³ Див.: К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 3, стор. 391.

Але оскільки в емпіричному житті, у світі явищ між моральною (або аморальною) поведінкою людини і її щастям (або нещастям) не існує відповідності, то моральна людина змушена сподіватись, що ця відповідність здійсниться у світі надемпіричному. Отже, винагороду за моральні вчинки Кант обіцяє у потойбічному світі. Такі погляди є своєрідною суб'єктивно-ідеалістичною трансформацією вчення французьких просвітників XVIII ст. про приватний інтерес як рушійну силу людської діяльності. Слід зазначити, що в емпіричному житті вчинки на основі принципів етики «розумного егоїзму» Кант визнавав «легальними», припустимими, але нижчими від вчинків, приписуваних категоричним імперативом.

Такими загалом були погляди на сутність і природу людини попередників і сучасників Сковороди.

Не відомо, чи був Сковорода знайомий з філософією Канта і французьких матеріалістів XVIII ст., але ми знаємо, що український мислитель розробив вчення про людину, різко відмінне від концепції людини Канта і протилежне розумінню сутності людини французькими просвітниками. Здійснення щастя людини він шукав у реальних умовах її життя, а не в трансцендентному світі. Глибоко симпатизуючи вченням, де провідне місце належало етичній проблематиці, Сковорода не міг прийняти тих із них, що розглядали людину лише як частинку природи, цілком залежну від її законів.

На думку філософа, головним у людині є її внутрішній світ, без якого вона не є людиною. Ідеальне, духовне становить її справжню природу. Коли людина пізнає себе, вона збагне, що її сутність становить не плоть, а «мисль», «серце», що суб'єктивне, духовне становить невід'ємну ознаку людини і виділяє її з тваринного світу⁴. Але при цьому Сковорода однобічно перебільшив роль духовного і применшив значення тілесного. Крім того, саму природу внутрішнього світу людини він розумів хибно, вважаючи її незалежною від тіла, від будь-чого матеріального взагалі.

Як бачимо, Григорій Сковорода пояснював сутність людини, виходячи зі своєї концепції двох натур, за якою усі три світи складаються з поєднаних між собою в одне ціле природи видимої (тварі) і природи невидимої (бога). Сковорода вчив, що в усьому треба бачити двое: видиме і невидиме, зовнішнє і внутрішнє, тілесне і духовне, тлінне і вічне, неправду і істину, твар і бога, матерію і форму. Видимий світ (матерія) існує всюди і не можна знайти жодного місця, де б його не було. Але так само всюди існує і невидимий світ (духовне, ідеальне). Ці два світи нерозривні між собою, як яблуна і її тінь. Як тінь не заважає існувати яблуні, так і світ речей не заважає існувати невидимому світові. Видимий світ — це лише тінь невидимого, який, за Сковородою, і є дійсним світом.

Зрозуміло, що така теоретична позиція Сковороди є хибною, бо згідно з нею питання про відношення матерії і свідомості розв'язується близько до об'єктивного ідеалізму. Однак потрібно підкреслити, що, незважаючи на визнання Сковородою невидимої природи основного всього сущого, на проголошення тези про вищість невидимості над видимою, духовного над матеріальним в усіх трьох світах, його вчення про дwonатурність дійсності містить у собі виразно матеріалістичну тенденцію. яка полягає у визнанні вічності матеріального світу, неможливості створення й знищення матерії. Такій висновку логічно впливає з визнання вічності невидимої природи. Справді, якщо невидима на-

⁴ Див.: Григорій Сковорода. Твори в двох томах. т. 1, К., 1961, стор. 19.

тура вічна, а видима натура (матерія) пов'язана з нею нерозривно, то й видима натура є вічною⁵.

Якщо усі світи, а серед них і малий світ, складаються з видимої і невидимої натур, то, за Сковородою, і в людині треба бачити видиме і невидиме, тілесне й духовне, тлінне і вічне. Оскільки головнішим завжди і всюди є невидиме, то справжню сутність людини становить не тілесне, а духовне⁶. При цьому філософ не заперечував реальності матеріального, тілесного, але рішуче виступав проти тих, хто вважав тілесне єдиною реальністю⁷.

На думку Сковороди, людина стає справжньою людиною тоді, коли осягає невидимість. Осягнувши невидимість, вона наче народжується вдруге, стає духовною. Якщо тілесна людина обмежена і її дії детермінуються простором і часом, то духовна — вільна. Вона безмежно літає у висоту, ширину і глибину. Йй не стоять на заваді ні гори, ні ріки, ні моря, ні пустелі. Вона зазирає у віддалене, проникає у потаємне, заглядає у минуле, передбачає майбутнє, крокує поверхнею океану, входить у замкнені двері⁸.

Тілесна людина бачить і пізнає тільки народжене від плоті, не проникаючи глибше, а духовна за емпірично сприйманим бачить своїм духовним оком щось більше і важливіше — невидимість⁹⁻¹⁰, захвану за видимістю, на яку звертає увагу розум більшої людей і пізнанням якої обмежується. Такі люди знають не невидимість, яка є началом всіх речей, а лише її тінь. Вони подібні до тих, хто дивиться на букви написаних слів, але не розуміє вираженого ними значення. Мудрий за допомогою «внутрішнього ока», розуму вміє збагнути приховане, невидиме, а немудрий сприймає лише видимість, те, що лежить на поверхні речей. Тому такі люди визнають істинним лише те, «що можна помацати», інакше кажучи, тільки емпірично сприймані речі. Тим часом пізнання полягає в осягненні невидимості; або начала, бога, і люди, які присвятили своє життя цій меті, пізнають його. Саме вони і є справжніми філософами.

Як і його попередники, Сковорода вважає, що мікрокосм повторює у собі всі особливості макрокосму, тому потенціально людина є всім. Це центр, в якому сходяться всі проблеми її життя, діяльності і пізнання. Людину філософ вважає мірою всього існуючого, через що, перш ніж пізнавати великий і символічний світи, вона має пізнавати саму себе: «Если хочем измерить небо, землю и моря, должны, во-первых, измерить самих себе... собственною нашею мерою. А если наша, внутрь нас, меры не сыщем, то чем измерить можем? А не измерив себе прежде, что пользы знать меру в прочіих тварях? Да и можно ли? Может ли слеп в доме своем быть прозорливым на рынке? Может ли искать меру, не уразумев, что ли то есть мера?»¹¹.

У людині набувають свого значення усі предмети макрокосму і символи біблії. Без людини всі предмети, вся багатоманітність явищ світу, що символізують вічність (невидиму натуру, бога), є пустими¹².

Виходячи з єдності макро- і мікрокосму, Сковорода розглядав пізнання насамперед як самопізнання. Справді, якщо невидимість вічна,

⁵ Ствердження тези про співвічність природи і бога в добу засилля релігійної ідеології Т. І. Ойзерман називає «революційним викликом панівному світоглядю» (див. Т. І. Ойзерман. Главные философские направления. М., 1971, стор. 43).

⁶ Див. Григорій Сковорода. Твори в двох томах, т. 1, стор. 34—37.

⁷ Див. там же, стор. 578.

⁸ Див. там же стор. 418.

⁹⁻¹⁰ Див. там же, стор. 419.

¹¹ Григорій Сковорода. Твори в двох томах, т. 1, стор. 41.

¹² Там же, стор. 115.

незмінна і однакова всюди, якщо вона є всім в усьому, то досить збагнути щось одне, як тим самим ми осягнемо сутність усього світу. А оскільки в людині виявляються всі властивості макрокосму, то досить їй пізнати себе, як вона пізнає весь світ. Тому процес пізнання вона має спрямувати насамперед на саму себе. Ось чому заклик «пізнай себе» звучить в усіх філософських творах Сковороди. У цьому він вбачає ключ до розкриття таємниць буття світу і самої людини.

Мета людського життя полягає у тому, щоб пізнати істину і тим самим здобути душевний спокій. Щоб досягти цього, кожна людина мусить уміти побачити приховану у своєму тілі вічність і добути її звідти, наче іскру з купи попелу. Ця іскра, будучи одночасно і нашим мисленим оком, проникає в інші світи (великий і символічний) і бачить у них вічність, тобто бога¹³. Оскільки в людині поєднується видима натура з невидимою, яка є вічною, то щодо цього людина нічим не відрізняється від бога: вона тотожна йому. Це й давало Сковороді підставу твердити, що істинна людина і вічність, бог — це те саме. Вони мають одну й ту саму природу і збігаються у своїй сутності¹⁴. Тому процес пізнання і самопізнання філософ водночас вважає багатопізнанням.

У XVIII ст. таке трактування природи людини і суті людського пізнання було прогресивним. По-перше, воно опосередковано заперечувало релігійне твердження про створеність людини богом, а тим самим — й існування потойбічного світу, в якому, за християнським віровченням, тільки й можливе щастя людини. По-друге, стверджувало (хоча й на ідеалістичній основі) єдність людини і всесвіту, долаючи цим властивий релігійному світоглядові цілковитий розрив духовного і тілесного.

Розробляючи проблему щастя людини, Сковорода розумів його як душевний спокій, душевну радість, або інакше, як «веселість серця». Щастя людини, вчив філософ, має будуватися на непохитній основі, а такою основою (петрою)¹⁵ може бути тільки невидимість. Не буває надійного щастя, побудованого на «піску плоті»¹⁶. Тілесне, матеріальне є мінливим і нетривким. Хто будує своє життя на фундаменті матеріального, той замість справжнього щастя матиме лише його видимість. Тому Сковорода неодноразово повторював, що щастя людини полягає не в багатстві, не в чині, не у званні, бо все це є плоттю, а плоть — ніщо¹⁷. «Щастіє наше есть мир душевный, но сей мир ни к коему-либо веществу не причитається; он ни золото, ни серебро, ни дерево, ни огонь, ни вода, ни звезды, ни планеты»¹⁸. В «Жене Лотовой» Сковорода підкреслював, що немає нічого кращого від «користі душевної». Душевна користь — це ліки, їжа і здоров'я серцю. Здоров'я ж — це веселість, радість. Немає у світі нічого дорожчого за це. Все суєта, крім душевної радості. Навіть якщо ми заводимо цілим світом, він не буде вартий нічого без душевної радості¹⁹. Радість же приходить до людини тоді, коли вона пізнає саму себе, а через пізнання самої себе — і сутність світу.

Найпотрібнішою з усіх наук Сковорода вважає науку про щастя, про душевний світ. Усі інші потрібні не всім і не завжди²⁰. Ті науки, що вивчають природу, теж дають людям користь, допомагаючи задо-

¹³ Див. Григорій Сковорода. Твори в двох томах, т. 1, стор. 536.

¹⁴ Див. там же, стор. 47—48, 72, 90, 570.

¹⁵ Від грецького *петрос* — камінь, скеля.

¹⁶ Див. Григорій Сковорода. Твори в двох томах, т. 1, стор. 14.

¹⁷ Див. там же, стор. 14, 46, 179, 219.

¹⁸ Там же, стор. 254.

¹⁹ Див. там же, стор. 434.

²⁰ Див. там же, стор. 254.

вольняти їх тілесні потреби. Але вони не дають знання про найголовніше — як бути щасливим, бо не тілесне, не матеріальне є головним у житті людини. Звичайно, зазначав Сковорода у «Разговоре пяти путников», у менш важливому (мається на увазі видима натура, світ речей) ми дуже цікаві, заппадливі і проникливі: виміряли море, землю і небо, проникли в земні надра, добуваючи метал, класифікували планети, знайшли на Місяці гори, відкрили незліченну кількість неосяжних світів, будуємо складні машини, повертаємо назад течії рік, щоденно провадимо нові досліді і робимо незвичайні відкриття. Ми вміємо і можемо дивовижно багато. Але водночас ми помічаємо, що нам чогось не вистає, і що усе це не може наситити наших думок. «Чим изобилнее их (науки про матеріальний світ.— Д. К.) вкушаем, тем пуще палит сердце наше голод и жажда, а грубая наша остолбенелость не может догадаться, что все они суть служанки при госпоже и хвост при своей голове, без которой весь тулуб недействителен»²¹. Такою головою всього є щастя. А щастя полягає у пізнанні самого себе, своєї справжньої сутності²².

Так з положення про те, що у світі визначальним є не тілесне (воно тлінне і мінуще), а духовне, невидиме (воно вічне і істинне), Сковорода робить висновок, що щастя полягає не в тому, щоб бути багатим чи здоровим фізично, а щоб пізнати істину. Істина ж — це знання про те, що сутністю світу є невидимість. Вона одна все визначає і є рушійною пружиною макро- і мікрокосму. Оскільки пізнання цієї істини в принципі доступне для кожної людини, то кожна людина може стати щасливою, а чи станемо ми насправді такими — це залежить від нас самих. Але більшість людей замість того, щоб пізнавати вічне, нетлінне, істинне і на цій непохитній основі будувати своє щастя, вбачають сенс життя у гонитві за тілесним здоров'ям, за матеріальним достатком. І мало хто стає щасливим, бо щастя не в матеріальному багатстві. Та, на жаль, хто ж не бажає почестей, срібла, волостей?²³

Засуджуючи такі прагнення, філософ писав, що «щастіє наше внутрь нас... пускай никто не ожидает щастія ни от высоких наук, ни от почтенных должностей, ни от изобилія. Нет его нигде. Оно зависит от сердца, сердце от мира, мир от званія, званіє от бога. Тут конец: не ходи далее»²⁴. Цими словами мислитель підкреслює також, що звання людини, її професія, рід заняття залежать від бога, тобто від невидимої природи. Тут ми підійшли до важливого пункту розуміння Сковородою спорідненої праці, яка відповідає природі людини.

Основні положення вчення про споріднену працю філософ виклав у «Алфавите, или букваре мира». Вони полягають ось у чому. Бог (натура), створюючи якийсь предмет, наділяє його певною природою. Такий предмет ми можемо назвати як завгодно, але природи його змінити не можемо. Тому потрібно, щоб ім'я відповідало природі предмета,

²¹ Григорій Сковорода. Твори в двох томах, т. I, стор. 222—223.

²² Див. там же, стор. 225.

²³ Див. Григорій Сковорода. Твори в двох томах, т. I, стор. 216—217. Життя, основний зміст якого становило прагнення до багатства, знатності, чинів тощо, Сковорода називав світом (міром). Оскільки мало хто не піддавався спокусам примарної, але такої принадної зовнішності (одні не збагнули сутності існуючого, інші проміняли істину на радість і насолоди, які давав світ), то Сковорода, підсумовуючи своє життя, з гордістю заявив: «Світ ловив мене, але не спіймав». У цьому вислові, який він заповів написати на своїй могилі, виражена не тільки вся правда його життя, побудованого на неуцільній практичній реалізації теоретичних положень свого вчення, а й глибоке задоволення від досягнення мети всього життя, від усвідомлення незаперечної істинності сказаного.

²⁴ Там же, стор. 351.

інакше воно нагадуватиме виноградне гроно, майстерно намальоване художником на стіні: має вигляд справжнього винограду, а насправді — лише фарба. Якщо хто хоче мати ім'я, яке б приносило йому радість, задоволення і славу, нехай обирає його відповідно до своєї природи. Власна ж природа людини не вибирається — вона від бога. Отже, не залежить від неї. Її не може змінити ні сама людина, ні хтось інший. Це залежить від народження, а саме народження — від невидимої природи (бога)²⁵.

Людина може лише пізнати свою природу, свій внутрішній світ і обрати собі заняття, споріднене з нею. Якщо вона не має спорідненості з працею, професією чи званням, то жодна наука їй не допоможе. Наука — дочка природи. Вона розвиває і удосконалює лише споріднену працю. Літати може навчитися птах, але не черепаха. Хто не пізнав себе, той не може обрати відповідну до своєї природи працю, отже, не може бути щасливим. Неспоріднена праця лежить в основі усіх соціальних нещастя. Ось чому так важливо пізнати себе²⁶. Підкреслимо, що у Сковороди самопізнання виступає не як самоціль, а як засіб обґрунтування концепції спорідненої праці.

Основне положення своєї філософії, за яким невидима натура, або дух (який він називав ще загальним законом), визначає існування макрокосму²⁷, Григорій Сковорода поклав в основу своєї етики. Якщо людина живе за цим законом, то вона є моральною. В усіх наших справах цей закон є душею і красою, а без нього — все мертве і бридке. Ми народжуємось без нього, однак для нього²⁸. Прив'язаність до невидимої природи спричиняє добро, прив'язаність до видимої — зло²⁹.

Щоб зрозуміти, що — зло, а що — добро, також потрібно пізнати своє серце, тобто свою сутність, свій внутрішній світ. «Ніхто не може погубити внутре себя злостью, если не узнает прежде, что такое в нем зло и что добро»³⁰. Отже, етика Сковороди ґрунтується також і на принципі самопізнання.

Розглянувши вчення Сковороди про мікрососм, бачимо, що на противагу більшості сучасних Сковороді західноєвропейських філософів, які намагалися розкрити сутність людини, виходячи з вивчення природи, український мислитель прагнув пояснити природу, виходячи з розуміння сутності людини. Тому великий світ і світ символів він розглядав лише остільки, оскільки вони допомагали йому зрозуміти людину, розкрити її природу і з'ясувати шляхи, що ними вона має йти, щоб бути щасливою. Кажучи про три світи, філософ називав великий світ (макрососм) першим лише в логічному розумінні. В історичному розумінні він першим розглядав малий світ (мікрососм). Концепція великого і символічного світів склалася у Сковороди на основі тлумачення ним сутності людини. Отже, проблема людини, проблема її щастя становить основний зміст філософії Сковороди. Звідси у мислителя той величезний інтерес до питань самопізнання, спорідненої праці та етики.

Із сказаного стає зрозумілим, чому Сковорода виявляв особливий інтерес до вчень тих філософів, у яких етика посідала провідне місце. Щодо цього йому дуже імпонувала філософія стоїків (зокрема пізніх — Сенеки і М. Аврелія) та Епікура.

²⁵ Неважко помітити, що природу людини Сковорода тут пояснює з позицій неоплатонізму. За неоплатоніками, природа кожного предмета (а це і є його справжнє ім'я) визначається богом і залишається незмінною.

²⁶ Див. Григорій Сковорода. Твори в двох томах, т. 1, стор. 350—358.

²⁷ Див. там же, стор. 17.

²⁸ Див. там же, стор. 18—19.

²⁹ Див. там же, стор. 406.

³⁰ Див. там же, стор. 101.

Стоїки та Епікур розвивали вчення про природу (фізику) і вчення про пізнання (логіка — у стоїків і каноніка — в епікурейців), але здобути ними у цих галузях знання підпорядковувалися етичним концепціям. Завдяки цій особливості філософія стоїків і Епікура була надзвичайно близькою світорозумінню Сковороди, який головне призначення філософії вбачав у тому, щоб давати людині душевний спокій і рівновагу, а тим самим щастя. У його втворах неодноразово повторюється основна етична формула стоїків і епікурейців — «жити відповідно до природи». Григорій Сковорода поділяв думку Сенеки про те, що «жити щасливо і жити згідно з природою — те саме»³¹, а його настанову з твору «Про блаженне життя»: «Хай впевненість (людини) спирається на знання, а знання хай відзначається постійністю: раз прийняті нею рішення мають залишатися в силі, не допускаючи ніяких поправок»³² — зробив непохитним принципом свого власного життя і дотримувався його з гідною подиву послідовністю.

Але за часів Сковороди, коли праця була тяжка і підневільна, про вибір заняття, відповідного природним нахилам людини, яке б приносило їй радість, задоволення і душевний спокій, не могло бути її мови. На батьківщині філософа різко зріс соціальний і національний гніт, посилювалося феодальне закабалення трудящих. Козацька старшина поступово перетворювалася на експлуататорський клас дворян, а колись вільні козаки — на уярмлених кріпаків. Гідність людини принижувалася і розтопувалася, людина як особистість знецінювалася і фактично знищувалася, бо ставилася у повну залежність від пана. Сковорода, проживши більшу частину свого життя серед трударів, добре розумів, що хоч основою людського життя є праця, яка становить сенс буття людини, але суспільство, де особа не може працювати за своїм покликанням, робить її нещасною. Кріпацтво і концепція спорідненої праці мислителя взаємно виключали одне одного.

У другій половині XVIII ст. почався процес первісного капіталістичного нагромадження, який породив нестримне прагнення до збагачення. Спостерігаючи цей процес, філософ з гіркогою констатував, що гонитва за живою прагнення до збагачення стали головною рушійною силою людських вчинків. «Кто не желает чести, серебра, волостей, — писав Сковорода в «Разворе пяти путников», — Вот тебе источник ропоту, жалоб, печалей, вражд, тяжёб, граблений, татьбы, всех машин, крючков и хитростей. Из сего родника родятся измены, бунт... падения государств и вся несчастий бездна»³³.

В «Убогом Жайворонке» філософ підкреслював, що нині, якщо ти не багатий, то і дурень, навіть коли б ти був найрозумнішим, найсправедливішим і найдоброчеснішим, що людину оцінюють за її зовнішніми ознаками, а не на підставі її справжніх якостей. Цінують не того, хто живе по правді і совісті, а того, хто лицемірить, оббріхує, шахрує, але при цьому вміє спритно ховати кінці у воду. У цьому світі, підсумовує мислитель, щасливо живуть не ті, хто праві по совісті, а ті, хто праві по папірцю³⁴.

На такому соціально-історичному тлі вчення Сковороди про мікрокосм вимальовується як протест людини, тісно пов'язаний з простим народом, «з бідняччям без достатків», проти гонитви за багатством і перетворення її у головний стимул і мету людського життя, як протест проти тогочасної соціальної дійсності.

³¹ Антологія мирової філософії в чотирьох томах, т. 1, ч. 1, М., 1969, стор. 514.

³² Там же.

³³ Григорій Сковорода. Твори в двох томах, т. II, стор. 217.

³⁴ Див. там же, стор. 518.

Але цей протест Сковорода зосередив у сфері духу, надавши йому абстрактної форми боротьби добра проти зла, духовного проти тілесного. Філософ не бачив реального шляху до щастя людини і тому шукав його не в перебудові суспільства і створенні таких суспільних відносин, які б забезпечили кожному можливість вільного розвитку всіх його творчих потенцій, а тільки у самопізнанні людиною своєї внутрішньої сутності.

У нерозумінні соціально-історичного характеру сутності людини, детермінованості особистості конкретно-історичними умовами життя суспільства виявилась одна з найголовніших рис обмеженості вчення українського мислителя про малий світ.

Разом з тим у цьому вченні порушуються такі питання, постановку, яких можна розцінити як значну історичну заслугу філософа. До них належить питання про сутність людини, її місце і роль у макрокосмі. Визначними є також положення про єдність мікро-і макрокосму, підкреслення ролі суб'єктивного в діяльності людини та надання важливого значення пізнанню людиною самої себе, вчення про працю, відповідну до нахилів і здібностей особистості.

* * *

В. статье показывается, что Г. С. Сковорода объяснял сущность человека, исходя из своей концепции двух натур, согласно которой все существующее, в том числе и человек, состоит из видимой и невидимой натур. Видимая натура — это мир вещей, невидимая — это мир идеальный, духовный. Поскольку, по мнению Сковороды, главным всегда и повсюду является невидимая натура, то сущность человека составляет не телесное, а духовное и так как природа невидимости одна и та же во всех своих проявлениях, то человек включает в себе все особенности мира, является микрокосмом. Достаточно ему познать себя, как тем самым он познает весь мир. Исходя из этого, украинский философ провозглашает самого человека центром, в котором сходятся все проблемы его деятельности и познания. Человек выступает как мера всего существующего.

Счастье, или душевная радость человека, согласно Сковороде, должно строиться на незыблемом основании, каковым может быть только невидимость: ведь она вечна и неизменна, а видимость изменчива и временна. Поэтому счастье человека заключается не в материальных благах (все это плоть, а плоть — ничто), а в познании истины, истина же — это знание о том, что сущностью и движущей силой макро-и микрокосма является невидимость. Так как познание этой истины в принципе доступно каждому человеку, то каждый может быть счастливым, но станет ли таким — это зависит от него самого. Натура наделяет человека своей природой. Ее нельзя изменить, ее можно только познать и избрать для себя занятие, соответствующее ей. Если человек занимается «сродным трудом», он счастлив, его дело приносит ему душевную радость, если же нет — он несчастлив. Несродный труд лежит в основе всех социальных бед. Вот почему так важно познать себя: человек, не познавший себя, не может выбрать соответствующее своей природе занятие. Самопознание лежит также в основе этики Сковороды.

В учении о человеке как микрокосме, несмотря на всю его ограниченность, имеются стороны и аспекты, которые можно расценивать как значительную историческую заслугу философа. К ним относятся постановка ряда проблем, касающихся выяснения сущности человека, его места и роли в макрокосме. Положительной является мысль о единстве микро- и макрокосма, о важности познания человеком самого себя, о труде, соответствующем склонностям и способностям личности.

І. Вишенський і Г. Сковорода

І. Вишенський і Г. Сковорода знаменують собою певні віхи в історії духовного життя українського народу, що була відображенням його боротьби за своє соціальне і національне визволення у винятково напружену і складну епоху XVI—XVIII ст.

Аналізуючи погляди І. Вишенського і Г. Сковороди в їх історичному порівнянні, слід зазначити, що найістотнішою спільною рисою їх філософського думання є постановка в центрі уваги людини в її реальному житті, з її прагненнями до свободи та рівності. Розв'язуючи всі інші питання згідно з трактуванням цієї основоположної ідеї, І. Вишенський і Г. Сковорода створюють свої системи філософського осмислення соціальної дійсності, у яких втілювалася і епоха, і оригінальність та самобутність відповідно кожного з них.

Зауважимо, що І. Вишенський і Г. Сковорода вивчають людину в різних умовах її конкретно-історичного існування, а це неминуче накладає відбиток не тільки на трактування ними духовної сутності людського ества, але й на розуміння можливостей здійснення людської свободи та рівності. Внаслідок цього кожний із мислителів створює свій ідеал людини і людського суспільства, згідно з яким розвивається розуміння суспільної дійсності.

І. Вишенський і Г. Сковорода обстоюють дві концепції, які відображають певні етапи процесу розвитку філософської і суспільно-політичної думки на Україні. Так, в історичних умовах кінця XVI — початку XVII ст. І. Вишенський вважає ідеалом людини істинного християнина, який прагне до щастя на демократичних засадах раннього християнства. На відміну від нього Г. Сковорода в умовах XVIII ст. розробляє образ «істинного человека», який, пізнавши «свого бога», тобто «свое сердце» і «свою душу» як сукупність морально-етичних засад і «сродность труда», реалізує їх у практиці особистого і суспільного життя, досягаючи цим свого щастя. Теоретичними основами його поглядів є пантеїзм і раціоналізм.

Свої концепції І. Вишенський і Г. Сковорода створювали, критично переосмислюючи суспільно-політичні та філософські вчення і маючи на меті усунути несправедливість і вказати шлях до щастя людини.

І. Вишенський переконалий у тому, що християнство в своїй ідеальній чистоті може відіграти благородну і спасенну роль і тому рішуче виступає проти католицизму й унії. На його думку, ідеї раннього християнства під впливом шкідливих припад і спокус земного життя було спотворено і він закликає очистити і захистити первісно-демократичну суть християнства від католицько-уніатського «кгвалта».

Католицизм і унія, вважає він, в ім'я «бога христа» сіють неправду, братовбивчі чвари, чинять свавілля, насильства, руйнують і півечать українську землю. Викриваючи підступні заяви і дії єзуїта Петра Скарги, спрямовані на насаджування католицизму за допомогою насильства, І. Вишенський його запитує: що ж доброго можна чекати від католицизму, «коли во место правды лжу в земле вольной фундуеш и во

место покою на том фундаменте гвалт и тиранство будешь!»¹. І далі пише: «Где бо ныне в Лядской земли вера, где надежда, где любовь, где правда и справедливость суда, где покоря, где евангельские заповеди, где апостольская проповедь..? Не все ли превратится в паче всех язык нечистых нечистейшее житие и безверие? И почто и именем христианским себе гласити беззудне держаете, егда силы того имени не храните..? О, окаянна утроба, которая таких сынов на погубил вечную породила и на съблазнь прелестнаго света сего выпустила!»². А хто ж ті єпископи-зрадники, уніати, які уклали «берестейську згоду» і прагнуть українським народом управляти? Ці «владыки безбожные», здатні на зраду і злочини заради своїх єгоїстичних вигод, замість того, щоб дотримуватися правди і справедливості, «день і нош над статутами і лжею увесь век свой упражняют и погубляют», «прелести, хитрости человеческия, лжи, шекарства и прокураций, дьявольского празднословия и угождения ся учат»³. Вони не тільки не мають нічого спільного з чистою християнствою, а, навпаки, його знівечили і спалюжили.

Полеміст закликає український народ відкинути католицизм і унію як «тую любов поганскую», яка «гонение и мучительство на ближних своих еднает»⁴. Унія зовнішніми принадами приваблива, але страшна своїм нутром, бо несе народові загибель, гніт, тиранію⁵.

Католицизмові і унії Вишенський протиставляє православ'я, яке, на його думку, близько стоїть до ідеалу чистоти християнства, але водночас потребує очищення від деяких елементів «поганства» і «язичества»⁶. Полеміст з недовірям ставиться і до православних владик, пастирів, які можуть також, як і латинники, піддатися спокусі земних благ і «обмирщення». Великі надії щодо збереження чистоти християнства він покладав на самих світських православних християн, на церковні братства, які відіграли важливу роль у боротьбі проти католицизму і унії.

У конкретно-історичних умовах кінця XVI — початку XVII ст. протест І. Вишенського проти католицизму і унії мав глибокий суспільно-політичний зміст. Це був протест проти панівного світогляду, насадженого ворогами і зрадниками українського народу, які використовували його, щоб ідеологічно оправдати загарбання українських земель. У тій самій складній ситуації наступу на Україну шляхетської Польщі і Ватикану, підтримуваних зрадниками-уніатами, полеміст стає на захист православ'я як ідеології, що протистоїть католицизмові та унії. Робить це він з позицій ідеалу ранньохристиянського демократизму, ідеалу, пройнятого духом гуманізму і елементами раціоналізму.

У трактуванні І. Вишенського людина може досягнути свободи і щастя тільки в умовах суспільства, заснованого на первісно-демократичних засадах раннього християнства. Така постановка питання про щастя в ті часи була, як відзначає Ф. Енгельс у праці «Селянська війна в Німеччині», не стільки релігійно-містичною, скільки еретичною й антифеодальною. Адже в епоху феодалізму «класова боротьба відбувалася... під знаком релігії», «інтереси, потреби і вимоги окремих класів приховувалися під релігійною оболонкою», а «нападки на феодалізм і насамперед нападки на церкву, всі революційні — соціальні і політичні — доктрини повинні були являти собою одночасно і богослов-

¹ І. Вишенський. Твори, К., 1959, стор. 166.

² Там же, стор. 78.

³ Там же, стор. 80.

⁴ Там же, стор. 117.

⁵ Див. там же, стор. 201—202.

⁶ Див. там же, стор. 55—57.

ськї ересї»⁷. Зрозуміло, що внаслідок цього всякий суспільний і політичний рух змушений був прибирати теологічну оболонку.

Концепція І. Вишенського за своїм змістом близька до селянсько-плебейської ересї, яку Ф. Енгельс характеризує так: «Вона вимагала відновлення ранньохристиянської рівності у відносинах між членами релігійної громади, а також визнання цієї рівності як норми і для громадянських відносин. З «рівності синів божих» вона виводила громадянську рівність і вже тоді почасти навіть рівність майна. Зрівняння дворянства з селянами, патриційів і привілейованих городян з плебеями, скасування панщини, оброків, податків, привілеїв і знищення принаймні найбільш кричущих майнових відмінностей — ось ті вимоги, які висувалися з більшою або меншою виразністю як неминучі висновки з учення раннього християнства»⁸.

І. Вишенський, шукаючи шляхів та засобів визволення народу, висуває в дусї свого часу концепцію рівності і справедливості, що дістала свій вираз в ідеї соборності правління християнської церквою.

Рівність людей від природи і перед богом, на думку І. Вишенського, є основоположним принципом для визначення засад соборності: по-перше, «смирение,— розумючи то о себе, иж немаш ся чим грѣдити», пам'ятаючи, що влада дана богом і від нього все залежить; по-друге, «меншост и последност,— розумючи то о себе, если и высоко седит и выше всех гледит, але земля и прах с низкими равно ест»; по-третє, «безхвалие,— розсуждаючи в себе, иж немаш ся чим хвалити, што во веки не пребывает и скоро ся отменяет, и в конец исчезает и погибает»; по-четверте, «милость, щедрост, добронравие и добродетел»; по-п'яте, «благоговенство, — и то ест: учтивост, боязнь и встыд заховати и всегда при себе имети к богу и святым»⁹.

Усі ці засади соборності втілювались, гадає І. Вишенський, в первісному демократизмі раннього християнства. Адже відомо, підкреслює він, що Христос ніколи не ставив себе над іншими людьми, а був слугою всіх — «сам всем, а не одному ноги умыл и первост в последности сам собою рабски, а не господски всем изобразил», «седалища вышше всех двом седети прагнучим долу извергл и языческим мудрованием таковое прагненние осудил», «равно за всех, не за единого, отца молил», за всіх, а не за одного, на розпяття пішов і т. д.¹⁰ Так само й апостоли «не чинят между собою споры, брани, и того единого начальства и заповедания, яко да будет один лутше, славнейший, угоднейший, честнейший, мудрейший и праведнейший, но и все равныи, и друг друга, по апостола Павла учению, от ненасыщенной любви честию больше себе творяху, и равно вси владеют, и равно вси старшинствуют, и равно вси мудры суть, и равно вси учат и наказуют»¹¹.

І. Вишенський прагне довести, що лише дотримання засад соборності забезпечить рівність усіх людей як у церковному, так і в суспільно-державному житті, усуне несправедливість, гніт, визиск, тиранію і всяке інше зло. Адже «благочестивые царие и на небеси и на земли ныне от уст богохвалных ся прославляют», тоді як «другии все погански, тирански, мучителски и неучтивє жили и погибли и память по себе своих справ злых на хулу и поругание вечное оставили»¹². У трактуванні полеміста гуманістично-демократичні засади раннього християнства, що ґрунтуються на рівності всіх людей від природи і перед бо-

⁷ К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 7, стор. 343.

⁸ Там же, стор. 345.

⁹ Іван Вишенський. Твори, стор. 65.

¹⁰ Там же, стор. 177—178.

¹¹ Там же, стор. 178.

¹² Там же, стор. 65.

гом, набирають значення первинних, основоположних і визначальних принципів не лише для утвердження «церкви божией правдивой», а й для ліквідації в суспільстві гніту і неволі, тиранії і деспотії.

Продовжуючи і розвиваючи ці гуманістично-демократичні традиції, Г. Сковорода вже на вищому рівні створює свій ідеал «істинного человека» і справедливого суспільства. У цій формі він пропагує і прогресивний на той час світогляд, заснований на життєствердних ідеях гуманізму і раціоналізму, спрямований проти церковного вчення про людину як «раба божого» та проти буржуазного ідеалу приватної власності. Тому І. Франко мав усі підстави заявити, що «хоч форма суспільно-педагогічної діяльності Сковороди була стара і традиційна, то зміст его науки був новий, а бодай зглядно новий серед тодішньої суспільности»¹³.

Виходячи з пантеїстично-раціоналістичної концепції, мислитель доводить, що «істинный человек» не в «плоти», а в його «богові», що «істинный человек и бог есть тожде»¹⁴, що суть його полягає «не во внешней своей плоти и крови, но мысль и сердце его — то істинный человек есть»¹⁵. Зрозуміло, «мысль и сердце» — це логічне мислення і морально-етичні засади, які, в трактуванні Г. Сковороди, є модифікацією бога, світового розуму, логосу в людській духовній сутності. Разом з тим зміст бога в людині цим не вичерпується. Бог — закон як «невидима натура» в людській духовній сутності виявляється і як сукупність здібностей, нахилів, «сродности». Тому «істинный человек», на думку Сковороди, полягає насамперед в мисленні, морально-етичних засадах і нахилах, здібностях, які і є пантеїстичним виявом бога — закону, світового розуму в людській духовній сутності.

Проте Г. Сковорода розумів, що до здійснення «істинного человека», омріяної ним «республіки» існують перешкоди, які полягають передусім у поширеному серед людей прагненні до збагачення, до задоволення плотських потреб, в гонитві за чинами, почестями тощо. «Кто не желяет чстей, сребра, волостей? Вот тебе источник ропоту, жалоб, печалей, вражд, тяжб, граблений, татьбы, всех машин, крючков и хитростей. Из сего родника родятся измены, бунт..., паденія государств и вся нещастій бездна»¹⁶. І водночас він не бачить матеріальних причин, що породжують ці прагнення, засобів, якими можна змінити існуючий порядок. А тому йому не залишається нічого іншого, як апелювати до духовної сутності людини, оголосивши її матеріальну природу, що є основою зазначених вище негативних прагнень, не істинною, а лише видимою натурою.

Звичайно, можна припустити, що і Г. Сковорода теж не заперечував і збройної боротьби за свободу як засобу встановлення справедливих порядків, про що якоюсь мірою свідчить його твір «De libertate», присвячений Б. Хмельницькому. Зауважуючи, що «если сравнить злато, против волности еще оно богато», мислитель з винятковим апофеозом звеличує Б. Хмельницького, як борця за свободу: «Будь славен вовек, о муже избранне, волности отче, герою Богдане!» Величаючи гетьмана як «мужа избранного», «батька свободи» і героя, Г. Сковорода тим самим схвалює і ті засоби, за допомогою яких він здобував волю.

Але загалом, як ми вже зазначали, він не бачив матеріальних сил, які здатні були б втілити прогресивні ідеали в життя, і тому нещадна

¹³ І. Франко. Сочиненія Григорія Савича Сковороди. ЗНТШ, т. V, кн. 1, Львів, 1895, стор. 81.

¹⁴ Див. Григорій Сковорода. Твори в двох томах, т. 1, К., 1961, стор. 47.

¹⁵ Там же, стор. 38.

¹⁶ Там же, стор. 217.

критика феодально-кріпосницького ладу поєднується у нього з ідеалістичним вченням про істинну сутність людини.

Особливо нищівний вогонь критики з позиції пантеїзму і раціоналізму Г. Сковорода спрямовує проти церковників, показуючи їхнє лицемірство, чревоугодництво, сластолюбство, засновані на «видимій натурі», на «тени»: «Кой ты мне богослов, если сребролюбец»¹⁷. Церковники приносять «множество жертв» богів, здійснюючи безглузді церемонії, але викинули бога з серця свого. «Столько уже веков мудрствуете в церемониях, и каков плод, кроме одних расколов, суеверий и лицемерий. Безделники прикрылися сим листом в наготе своей. Глупцы основали на тени сей блаженство свое»¹⁸.

З погляду пантеїстично-раціоналістичної концепції Г. Сковороди, всякі релігійні вчення є забобонами і не мають нічого спільного із розумінням бога як світового розуму, логосу. Саме з їх допомогою церковники підтримують і насаджують у своїх корисливих інтересах таке страшне суспільне зло, як фанатизм і суевір'я, які нівечать розум та істину, служать неправді і несправедливості. «И нет смертоноснее для общества язвы, как суеверие — листовіе лицемерам, маска мошенникам, стень тунейдцам, стрекало и поджога детоумным»¹⁹. Вони породжують «вздоры, споры, секты, вражды междусобныя и странныя, ручныя и словесныя войны, младенческие страхи и протч.»²⁰. Засліплені суевір'ям, церковники в ім'я бога чинять страшні злочини. Такий лицемір-фанатик, «предпочитая нелепая и недостаточныя враки над милость и любовь и онемев чувством человеколюбия, гонит своего брата, дыша убийством, и симь мнится службу проносить богу»²¹.

Так, керуючись своєю пантеїстично-раціоналістичною концепцією, Г. Сковорода викривав несправедливість, протиприродний і антигуманний характер сучасного йому суспільного і державно-політичного ладу, який нівечив і вбивав у людині все чесне, добре і справедливе. Так само нещадно картав мислитель церкву та церковників, вказуючи на їх повну невідповідність вимогам духовної сутності «істиннаго человека».

Що ж до засобів подолання зазначених пороків феодально-кріпосницького суспільства, то їх Г. Сковорода виводить із своєї етичної концепції, згідно з якою сенс людського життя розкривається і утверджується в «сродном труде», в діяльності і творчості відповідно до здібностей і нахилів душі, «невидимой натуре». «Как практика без сродности есть безделная, так сродность трудолюбием утверждается... Ведение без дела есть мученьем, а дело — без природы»²².

«Истинный человек», у трактуванні Г. Сковороди, — це самопізнаний в людині бог, який пантеїстично модифікується як сукупність усвідомлених морально-етичних засад та «сродних» здібностей, нахилів, які практично реалізуються в «сродном труде». Цей ідеал людини може бути здійснений тоді, коли запанує «сродный труд». А тому виникає проблема утворення справедливого суспільства, яке дало б всі умови для всебічної реалізації «істиннаго человека».

На думку мислителя, рівність впливає з того, що всі різновиди людської діяльності, засновані на «сродних» здібностях, є однаково законні, почесні, рівні. «Сто сродностей, сто званий, а все почтенные,

¹⁷ Г. Сковорода. Твори, т. 1, стор. 353.

¹⁸ Там же, стор. 116.

¹⁹ Там же, стор. 373.

²⁰ Там же, стор. 373.

²¹ Там же.

²² Г. Сковорода. Твори, т. 2, стор. 113.

яко законные»²³ І хоч усі ці людські здібності, нахили, «сродности» різні і неоднакові, проте у своїй конкретній індивідуальності вичерпно завершені і в цьому розумінні рівні. «Бог багатому подобен фонтану, наполняющему различные сосуды по их вместимости», над яким є такий напис: «Неравное всем равенство». Розкриваючи зміст цього афоризму, Г. Сковорода пише: «Льются из разных трубок разные токи в разные сосуды, вокруг фонтана стоящие. Менший сосуд менее имеет, но в том равен есть большему, что равно есть полный»²⁴. Г. Сковорода рішуче відкидає «рівну рівність», тобто зрівняльність, як протилежну самій «невидимій натурі». «И что глупее, как равное равенство, которое глупцы в мир введут всеу покушаются? Куда глупое все то, что противно блаженной натуре?»²⁵

Але «неравное всем равенство» може здійснитися в умовах свободи, яка, на думку Г. Сковорода, органічно пов'язана з «невидимою натурою». Адже «бренный кумир ограничен, заключен теснотой», отже, не може стати полем вияву свободи. «Духовный же человек есть свободен. В высоту, в глубину, в широту летает безпредельно»²⁶. Проте цього ще не досить. Пізнавши свою «сродность», здібності, покликання, нахили, людина тим самим починає розуміти свою духовну сутність і свідомо керувати нею. «И сіе-то есть взыйти в покой божий, очистится всякаго тления, сделать совершенно *вольное* стремление и безпрепятственное движение, вылетев из тесных вещества граници на свободу духа»²⁷. Оскільки «сродный труд» є гармонійною єдністю пізнаних здібностей і їх практичного здійснення, тобто єдністю «званія», «должности», «труда», усіх різновидів діяльності із «сродністю» «невидимої натурі», то саме в ньому людина досягає свободи.

Із проблемою свободи в процесі реалізації «сродного труда» Г. Сковорода нерозривно пов'язує проблему свободи вибору. На його думку, свобода вибору «труда» і «знання», «должности», будь-якого різновиду діяльності не має нічого спільного ні з довільністю, вольовим бажанням, ні з абсолютним, фатальним призначенням, бо вона визначається розумінням пізнаних здібностей, нахилів, «сродности» «невидимої натурі», бога-закону. «Не думай никто,— підкреслює Г. Сковорода,— будьто от нашей воли зависит избрать стать или должность. Владеет вышній царством человеческим, а блажен сему истинному царю последующий. Сіе-то есть быть в царствіи божіи и в щасливой стране твердаго мира»²⁸.

«Сродность» людина не вибирає, а пізнає у «невидимій натурі», не змінює за власним вольовим бажанням, а як пізнаний закон свідомо застосовує в «сродном труде». Свобода вибору — це свідомий вибір «заняття» на основі пізнаної «сродности». Цього стану речей ніхто і ніщо не може змінити — навіть наука і навчання. Відомо, що «наука приводит в совершенство сродность. Но если не дана сродность, тогда наука что может совершить?»²⁹. Адже «сокола вскоре научишь летать, но не черепаху», «орла во мгновение навчишь взирать на солнце и забавляться, но не сову»³⁰. А тому «буде кто чего хошет научитися, к сему подобает ему родитися»³¹.

²³ Г. Сковорода. Твори, т. 1, стор. 327.

²⁴ Там же, стор. 345.

²⁵ Там же.

²⁶ Там же, стор. 418.

²⁷ Там же, стор. 239.

²⁸ Там же, стор. 325.

²⁹ Там же, стор. 350.

³⁰ Там же, стор. 495.

³¹ Там же, стор. 496.

Проте, вважає Г. Сковорода, свобода людини полягає не лише в розвитку її індивідуальності. Адже людина живе в суспільстві. І її «совершенно волное стремление» і «свобода духа», реалізуючись у сфері «сродного труда», знаходять свій завершальний вияв у гармонійному поєднанні «своєї долі», із «всеобщою повинністю». Г. Сковорода вимагає від кожного «взяться за свою долю и пребывать с частію, себе сродною, от всеобщей повинности», бо «сии повинности участия есть благодеяние и услуга»³².

Виходячи з цього, філософ розвиває далі своє розуміння людського щастя. Воно здійснюється, на його думку, в тісному зв'язку «сродного труда», «сродного делания», тобто особистого життя («жизнь и дело есть то же») ³³ з суспільним, загальнонародним. «Ничто столько не сладко, как общая всем нам повинность», а тому той «щаслив, кто сопряг сродную себе частную повинность с общей. Сия есть истинная жизнь»³⁴.

Звідси випливає, що «истинный человек» і є ідеалом людини, яка, переборовши зло, спокуси і принади матеріального життя як абсолютизованого та ідеалізованого тілесного «идола» і «кумира», пізнала свою духовну сутність і утвердила себе в суспільному житті як єдність моральної досконалості і «сродности труда», досягаючи спокою, радості, щастя.

За переконанням мислителя, суспільство має бути гармонійним єднанням морально досконалих людей, які вільно творять і працюють за своїми здібностями, нахилами, покликаннями. Він підкреслює, що «человеколюбные души», «честные званія», «благословенны промысла» родов, «составляют... плодоносный... общества сад так, как часовую машину свои части. Она в то время порядочно продолжает течение, когда каждый член не только добр, но и сродную себе разлившияся по всему составу повинности часть отправляет»³⁵.

Але справжнім «плодоносним садом» суспільство стане тоді, коли воно будуватиметься на засадах рівності, свободи і братерства. Мріючи про таке суспільство, Г. Сковорода писав: «Нет там вражды и раздора. Нет в оной республике ни старости, ни пола, ни разности — все там общее. Общество в любви, любовь в божестве, бог в обществе. Вот и колцо вечности!»³⁶.

Зіставляючи погляди І. Вишенського і Г. Сковороди, було б зовсім недостатньо, а в деякому розумінні навіть певним спрощенням дошукатися в них якоїсь тотожності, буквального запозичення ідей тощо. Адже ці мислителі жили в історично різні часи, які характеризувалися неоднаковими соціально-економічними і політичними відносинами, що не могло не породжувати своєрідності і специфіки, оригінальності і самобутності згаданих філософів. Тому це порівняння треба робити, зважаючи на особливості конкретно-історичного розвитку суспільства і тих соціальних позицій, які займали І. Вишенський і Г. Сковорода. Лише це дає реальну можливість розкрити відмінність і глибоку внутрішню і суттєву єдність їхніх поглядів, яка полягає насамперед в наступальності проблем, які вони розв'язують на різних етапах історичного розвитку і які є відображенням еволюції філософської і суспіль-

³² Г. Сковорода. Твори, т. 1, стор. 323.

³³ Там же, стор. 328.

³⁴ Г. Сковорода. Твори, т. 2, стор. 127, 128.

³⁵ Г. Сковорода. Твори, т. 1, стор. 322—323.

³⁶ Там же стор. 415.

но-політичної думки в різних умовах розгортання визвольної боротьби українського народу.

І. Вишенський — чернець-аскет, проте він не зрікся свого народу, жив його муками, стражданнями, сподіваннями, виступив своїм полум'яним словом на захист його віковичних прав, за свободу і незалежність. Викриття експлуаторської природи католицько-уніатської ієрархії, спрямоване водночас і проти обмирщення православних владик і проти світських вельмож, шляхти та ін., проти усілякого зла і неправди, несправедливості і поневолення, демонструє демократичну і антифеодальну позицію І. Вишенського як захисника пригноблених і експлуаторських верств українського народу. Як підкреслив І. Франко, «він перший у нашій краю різко та сміливо підніс голос в обороні того бідного робочого люду, показуючи панам і владикам, що той мужик — їх брат, а не проста робуча худоба, що він радується й терпить як чоловік і хоче жити як чоловік»³⁷. Причому «смілі та гарячі слова в обороні простого, поневоленого та занедбаного народу», за твердженням І. Франка, «подиктовані не абстрактною християнською доктриною, а близьким і докладним знанням життя того народу»³⁸.

Виразником і захисником інтересів, прагнень і настроїв людини-трударя був і Г. С. Сковорода, який вийшов з народу і назавжди пов'язав з ним свою долю і життєвий шлях. Як підкреслює І. Франко, «він цинів над усе свободу і бачив дуже добре, що для его проглядів і ідеалів, для его вдачі і моральної чистоти не було місця в суспільній ієрархії»³⁹. Рішуче відкинувши принади і спокуси, «кумир і идол» «мира лукавого», мислитель девізом свого життя і боротьби проголосив: «А мой жребій с голяками», що переконливо визначає його демократичну антикріпосницьку позицію у філософському осмисленні дійсності в добу XVIII ст.

Демократична позиція І. Вишенського і Г. Сковороди визначала весь напрям і зміст їхніх ідейних пошуків, філософських концепцій, наступність та зв'язок їх проблематики, яка у своїй конкретно-історичній еволюції відповідала вимогам і умовам соціально-економічного, політичного та духовного розвитку України XVI—XVIII ст. Цим і можна пояснити їх визначну роль як певних віх у розвитку духовного життя українського народу.

* * *

И. Вишенский и Г. Сковорода знаменуют собой определенные вехи в истории борьбы трудящихся нашей страны за свое социальное освобождение в сложную и напряженную эпоху XVI—XVIII в. Свои социально-политические концепции они создавали, переосмысливая существующие в их время учения применительно к задачам, выдвигаемым разнервнувшейся борьбой. Так, И. Вишенский, который жил и боролся в период усиления польско-шляхетского гнета и духовного засилья католической церкви, идеализировал идеи раннего христианства, которые он противопоставлял догмам католицизма и иудаизма, освящающим существующее в его время социально-экономическое положение в стране. Изменившиеся социально-экономические и политические условия на Украине в XVIII в., когда жил Г. С. Сковорода, предопределили иные философские основания его социальных и этических идеалов. Сковорода исходит из пантенистическо-рационалистических предпосылок, выдвигает идею справедливого общества, основанного на том, что все люди трудятся соответственно своим способностям, которые в каждом определены его «духовной натурой».

³⁷ І. Франко. Твори, т. 16, К., 1955, стор. 425.

³⁸ Там же.

³⁹ І. Франко. Сочинення Григорія Савича Сковороди, стор. 60.

Проблеми жанрової специфіки філософських творів Г. С. Сковороди

Філософська спадщина Сковороди — надзвичайно своєрідне і складне явище в історії філософської культури XVIII ст. Щоб дати їй правильну історико-філософську оцінку, потрібно, крім багатьох порушуваних у ній проблем, вивчати також, за допомогою яких засобів мислитель намагався найкраще донести свої ідеї до читача, зокрема дослідити питання про еволюцію його філософських жанрів¹.

Філософська вдача Сковороди виявилася вже в 50—60-і роки. І вже тоді перед ним постає питання про те, як зробити своє вчення доступним для людей. Спочатку він прагне поширювати свої ідеї як педагог і письменник, пишучи вірші та байки. Але літературні форми сковували філософа, і це спонукало його шукати нових, адекватних своїм завданням форм викладу думок.

На шляху шукань Сковороди важливе місце посідають його спроби в галузі філософського епістолярного жанру, якому великого значення надавалося в риториках. З цього погляду увагу дослідника мають привернути зокрема латинські листи Г. Сковороди до М. Ковалінського та інших. Досі мало хто звертався до цього змістовного листування, яке становить вельми цікаве джерело для характеристики світогляду мислителя в 60-і роки. Ці листи є немов попереднім конспективним викладом тих ідей, які згодом Сковорода розгорнув і логічно розвинув у своїй філософській творчості.

Проте самий лише епістолярний жанр не міг дати Сковороді бажаного простору для викладу його морально-філософських принципів. Першу спробу показати сутність своїх поглядів на морально-етичні проблеми, які його хвилювали, він робить у невеликому конспекті лекцій з «християнського добронравія», до якого у 80-і роки додає «преддверіє», тобто передмову, щоб за її допомогою погляди 60-х років доповнити ідеями, виробленими пізніше. Цей твір написаний у формі трактату, тобто безособового «об'єктивного» викладу думок, відповідно до риторичних правил, регламентованих риториками та поетиками XVII—XVIII ст. Адже більшість його творів побудована так, що навколо якогось твердження (здебільшого це висловлювання з біблії, афоризми античних філософів, прислів'я та приказки, розкриття суті яких є водночас способом висвітлення якогось предмета) чи міфологічного образу розвивається думка самого автора (в трактатах) чи думка його співбесідників (у діалогах).

Простежимо, яке жанрове втілення мають філософські ідеї Сковороди у найплідніший період його життя, коли філософська творчість стала головною формою його суспільної активності.

Можна цілком певно твердити, що улюбленим жанром Сковороди є філософський діалог, або діалог на філософську тему. Філософські діалоги однаковою мірою належать і письменству і філософії. Саме тому без з'ясування їхніх літературно-художніх особливостей не мож-

¹ Про пов'язану з цим літературу і філософську еволюцію див. у нашій статті: Жанр байки у творчості Г. Сковороди. «Радянське літературознавство», 1965, № 8.

на глибоко зрозуміти власне і своєрідності філософських ідей, що їх так послідовно розвиває Сковорода.

Учасники діалога висвітлюють протилежні думки про предмет розмови, або, погоджуючись в основному в усьому іншому, формулюють кожний свої погляди, чим вносять у діалог різноманітність і сприяють його розвитку. Співрозмовники діалогів Сковороди не завжди йдуть строго за логікою; вони надають важливого значення додержанню логічних принципів, констатують суперечності в міркуваннях своїх опонентів, але чимало уваги приділяють аналогії та порівнянню.

Діалог — один з найдавніших філософських жанрів. Він дає можливість у невимушеній вільній формі розвивати думки на філософські та моральні теми. У Стародавній Греції цією формою послуговувався Сократ. Діалогічну форму дуже збагатив Платон, який залишив 28 діалогів, де й розвинув свої головні філософські ідеї.

Філософські діалоги культивували послідовники Арістотеля. Значною мірою розвитку цього жанру сприяли філософи-кініки, які створили так звану діатрибу (бесіду). Нею написані деякі твори Горация. До речі, жанр діатриби ліг в основу майбутньої християнської проповіді.

Пізніше жанр діалога в Європі застосовували в періоди загострення ідеологічної боротьби різних суспільних угруповань. У Німеччині діалогічна література розвивається під час Реформації, потім занепадає, а в XVIII ст. у добу Просвітництва знову інтенсивно розвивається — у моралістичних діалогах Клопштока, Гердера, Лессінга та ін. У Росії діалог нерідко подибується в журналах XVIII ст., таких як «Всякая всячина», «Были и небылицы» та ін. У філософському діалозі мова співрозмовників не обов'язково має бути індивідуалізованою. Як засіб розвитку думок, у діалозі можуть брати участь схематичні анонімі підставні особи, абстрактні носії певних поглядів. Діалоги Сковороди відзначаються всіма згаданими особливостями, але водночас у них можна виявити й певні відмінності від класичної форми діалога.

Гадаємо, що обрання діалогічної форми Сковородою можна пояснити його обізнаністю зі спадщиною античних мислителів, зокрема Сократа, Платона, які довели мистецтво діалога до високого рівня майстерності. Звичайно, не обійшлося без впливу української традиції, що розвинулася в Києво-Могилянській академії і виявилася у вигляді певних теоретичних постулатів риторик і поетик, в яких розглядали й мистецтво діалога, а також без впливу самої практики. Ця практика включає наявні до Сковороди спроби філософських діалогів на зразок двох Прокоповичевих «разговорів» — «Разговор гражданина з селянином да спевцем, или дячком церковным» та «Разглаголствие тектона, сість древодела с купцем».

Філософські диспути, запроваджені в Києво-Могилянській академії, теж сприяли виробленню діалогічної форми розгортання філософських тем.

Разом з тим Сковорода, мабуть, зазнав і певного впливу шкільної драми, культивованої в Києво-Могилянській академії.

Сковорода розглядає діалог як найзручніший засіб викладу тих думок, яких він дійшов після тривалого студювання філософської спадщини минулого та внаслідок узагальнення власного життєвого досвіду. З одного боку, діалогічна форма давала йому можливість не лише показувати погляди, які він вважає правильними, а й водночас спростувати хибні переконання за допомогою логіко-риторичних прийомів та прикладів. З другого боку, персоніфікація філософських ідей у формі думок і поглядів людей, що прагнуть довідатися, в чому по-

лягає смисл життя, що таке щастя, добро, зло тощо, дозволяла йому переводити ці ідеї в морально-етичну площину, надаючи їм повчально-го смислу. Адже мету філософії Скворода вбачає передусім у тому, щоб навчати, як поєднати в житті добродієство і щастя.

Більш ранні діалоги Сквороди, тобто ті, що написані у період з кінця 60-х до середини 70-х років (від «Наркісса» до діалога «Алфавит, или букварь мира») мають значну кількість співрозмовників і є по суті «полілогами». У двох перших творах («Наркісс» та «Асхань») бере участь по сім «беседуючих персон»: Лука, Друг, Клеопа (Конон), Філон, Памва, Квадрат, Антон. Взагалі відзначимо, що в цих діалогах немає боротьби протилежних думок, а відбувається лише розгортання або варіювання тих самих тверджень.

Наступні діалоги Сквороди можна поділити на кілька циклів, у кожному з яких розв'язується певна філософська проблема. У циклі діалогів, написаних протягом 70-х рр., помітна дальша еволюція поглядів автора, наслідком якої є скорочення конкретизацій. Тут вже кількість співрозмовників зменшується до п'яти. До речі, склад їх дозволяє встановити послідовність написання недатованих творів. Очевидно, найпізнішим серед цих творів слід визнати діалог «Беседа, нареченная двое», в якому виступають Михаїл, Даніїл, Ізраїль, Фарра, Наеман. Погляд автора найбільш адекватно відображають дві особи — Даніїл та Ізраїль, що висловлюють саме ті думки, які характерні для Сквороди. За складом співрозмовників цей твір посідає окреме місце серед діалогів Сквороди, і цілком імовірно, що він був написаний на початку 80-х років.

У двох діалогах, названих «Беседа 1-я, нареченная Observatorium (Сіон)» та «Беседа 2-я, нареченная Observatorium Specula, еврейски Сіон», співрозмовниками є Афанасій, Лонгін, Яков, Ермолай та Григорій. Саме цей склад дійових осіб Скворода залишає незмінними в усіх своїх діалогах 70-х років. Серед них особливе місце посідає Григорій, який виступає як двійник автора. Він керує розмовою, спрямовуючи її в бажаному напрямі.

«Діалог, или разглагол о древнем міре», як і щойно згаданий, характеризується чергуванням стислих і коротких реплік; водночас тут є і вставний діалогізований переказ біблійного оповідання про Філіпа та Євнуха, яке є своєрідним діалогом у діалозі.

Подальший цикл діалогів присвячений з'ясуванню того, у чому полягає душевний світ та справжнє щастя життя. Він відкривається діалогом, автограф якого, на жаль, не зберігся донині. Його рукописні копії відомі під кількома різними назвами як діалоги «про душевний мир». Але найповнішим серед них є список «Разговор пяти путников о истинном счастиі в жизни». Одну лише копію має і діалог «Кольцо». Зате зберігся діалог «Алфавит, или букварь мира», в якому міститься 16 оригінальних авторських ілюстрацій — графічних малюнків, виконаних Сквородою. Цей діалог як за змістом поставлених в ньому питань і характером їх розв'язання, так і за виразністю своєї форми є одним з найвдаліших творів Сквороди.

У «Разговоре пяти путников о истинном счастиі в жизни» Григорій виступає немов у ролі вчителя, який присутній під час розмови своїх учнів і втручається в неї лише тоді, коли хтось із них помиляється і цю помилку чи труднощі не можуть подолати інші. Він найвиразніше формулює ті основні думки, які пронизують більшість творів Сквороди, гостро та дотепно критикує інакомислячих. Закінчуючи «Разговор пяти путников...», Григорій обіцяє продовжити розмову про «душевний мир». І справді, «Кольцо» починається його великим вступним словом, яке займає близько 25 сторінок друкарського тексту. Це

своєрідний трактат з прикладами, вставними оповіданнями, анекдотами тощо. У подальшій розмові Григорій участі не бере, залишаючи співбесідників, які частково коментують, а частково розвивають його думки. Тепер вже велику промову про пізнання вічної природи виголошує Яков, після цього твір стає власне діалогом.

Останній діалог цього циклу «Алфавит, или букварь мира» знов починає Григорій, який веде його до кінця. За ним залишається й кінцеве слово.

Показово, що у цих творах, які мають форму діалогів, помітно висувається на перший план логіка думки одного з співрозмовників, тобто накреслюється тенденція переходу від діалога до монолога. Так, у репліках Григорія ясно відображається експресивність та емоційність того стилю, який звичайно називають стилем Сковороди. Найвні в цих діалогах і автобіографічні моменти, хоча й не дуже численні.

Кого ж представляють решта учасників діалогів Сковороди? На підставі того, про що вони розмовляють, можна зробити висновок, що це здебільшого знайомі Сковороди. Адже в листі до В. Тевяшова, яким супроводжується «Алфавит, или букварь мира», сказано, що в діалогах «написано то, что говорено (розрядка наша.— I. I.) в беседах с здешними приятелями. Они ж и беседующими лицами поставлены в обоих» (тобто в діалогах «Кольцо» та «Алфавит...»). Лист цей написаний з Липець, де Сковорода жив у О. Авксентієва. Можливо, що імена дійових осіб діалогів відповідають іменам приятелів Сковороди, але для певного ствердження цієї думки немає доводів.

У репліках співбесідників діалогів вражає величезна кількість влучних і дотепних спостережень, виражених як за допомогою логічних, так і образно-метафоричних засобів. Багато місця відведено аналізові мови, зокрема етимологічним пошукам, які є одним із важливих способів одержання бажаних для автора морально-філософських висновків.

Співбесідники, намагаючись знайти істину, прагнуть логічно осмислити досить багатий матеріал. Передусім це життєві спостереження над суспільними відносинами, поведінкою людей, їхніми думками і почуттями, відомості з історії; значне місце посідають історія та міфологія стародавнього світу, літературна та історична спадщина візантійських отців церкви, а особливо народна мудрість, зокрема прислів'я та приказки, але найчастіше дійові особи діалогів звертаються до святого письма — біблії, евангелія та діянь апостолів. Репліки їх досить часто є немов відступами від основної теми, але насправді внутрішньо пов'язані з нею. Окремі з них перетворюються на трактати, які займають аж до десятка сторінок друкованого тексту. Співбесідники прагнуть якнайповніше виявити свою ерудицію чи то в святому письмі та богословській літературі, чи то в античній міфології та фольклорі.

Взагалі всі вони є немов своєрідними «моделями», за допомогою яких автор розв'язує свої філософські завдання, представниками різних способів розвитку думок, персоніфікацією авторських поглядів.

Названими діалогами завершується певний етап філософських шувань Сковороди — етап остаточного визрівання його ідей, пов'язаних з проблемою щастя. Знайшовши відповідь на питання, в чому полягає справжнє щастя, філософ опинився перед неминучістю розкриття тих теоретичних передумов, які лягли в основу науки про щастя. Цим і зумовлений його перехід в наступних двох творах від діалогічного способу викладу до трактатного. Щоправда, трактат як спосіб теоретичного викладу, потребує передусім логічного аналізу понять, тоді як у Сковороди логіко-аналітичні моменти поєднуються з образно-аналогічними екс-

курсами. З огляду на сказане, а також на властивий їм пафос ці трактати можна було б вважати монологами, які логічно і психологічно відповідали творчим завданням автора.

Такою є «Книжечка, называемая Silenus Alcibiadis, сиречь Икона Алквіадская», що складається, крім «преддверія» та «катавасії», з сімнадцяти розділів. Твір побудований за всіма вимогами риторичної науки. Розпочавши з оповідання про пустельника і птаха, автор далі розвиває свої думки про вічність, «первородний світ», про значення тих «знаменій», які виказують вічне начало, тобто символів та образів біблій, для пізнання таємниць вічного та незмінного. Загалом таку саму структуру має і твір, в основу якого покладено витлумачення біблійної легенди про дружину Лота, яка посміла оглянутися на причернений богом злочинний і розпусний Сodom, за що була перетворена на соляний стовп. Заклик пам'ятати «жену Лотову» наче постійний рефрен звучить на весь твір, міцно забарвлений емоційним ставленням автора до теми.

Проте Сковороді більше до вподоби була діалогічна форма, через що і «Жену Лотову» він писав досить довго і то не завжди вдало. Філософ не спинився на монологічно-трактатній формі. Його способів мислення більше відповідало розгортання власної думки в процесі зіставлення чи зіткнення різних (чи то за формою чи то за змістом) поглядів.

Як ми вже зазначали, діалогам 70-х років, в яких беруть участь кілька співрозмовників, властиве певне багатоголосся, але воно суто формальне, бо насправді викладені тут думки підпорядковані авторській ідеї, яка тяжіє над усіма сторонніми їй логічними міркуваннями. Співрозмовники об'єднані спільністю мети і сповнені прагнення пізнати істину, яку й пропагує автор. Хибні міркування подані не як закоренілі забобони, а як тимчасові непорозуміння. Розкриття їх становить власне своєрідний прийом висвітлення тих принципових тверджень, що їх знання, на думку Сковороди, є неодмінною умовою досягнення загального щастя.

У цих діалогах, де авторські «за» і «проти» ще не поляризувалися у двох діаметрально протилежних напрямках, істина встановлювалася в дружній полеміці між кількома співрозмовниками, переважно п'ятьма. Репліки становили не суцільну зміну стверджень і заперечень, а значною мірою — доповнення або ілюстрування того, що було сказане кимось із співрозмовників. І хоч ці співбесідники й не односторонні, але всі однаково прагнуть до спільної мети.

До діалогічного жанру Сковорода повертається знову в 80-і роки. Він вже почуває себе настільки міцним у своїх переконаннях, що його не лякають ніякі звинувачення з боку противників його філософії. Тепер його твори, нарешті, з «полілогів» перетворюються на діалоги в буквальному значенні цього слова. Такими є «Брань архистратига Михаила со Сатаною о сем: легко быть благим», «Пряя Бесу со Варсавою», «Потоп зміин» та діалоги-притчі «Благодарный Еродій» та «Убогий Жайворонок».

В усіх цих творах дістає своєрідне образно-логічне втілення концепція двох натур — вічної та тлінної. Відповідно до цього і співрозмовники різко протиставляються: один із них поклоняється натурі вічній та її законам, другий — натурі тлінній та її примхам. У цій ситуації немає потреби в кількох співрозмовниках і в шуканні істини. Істина вже знайдена, слід тільки захистити її від опoшлення, наклепів, фальсифікації. І полеміка тепер точиться між двома особами, що висловлюють цілком полярні, ворожі один до одного погляди, між якими

можливе не примирення, а тільки боротьба, «пря». Така форма викладу думок була наслідком остаточного самоутвердження Сковороди, непохитності його переконань, повсякчасної готовності боронити свої ідеї. Це означає, що в творах останнього періоду виразом поглядів автора є висловлювання таких співрозмовників, як Михаїл, Варсава, Дух, Еродій, Сабаш (Жайворонок), проте аж ніяк не їх противники.

Особливо яскраві щодо цього два твори — «Брань архистратига Михаїла со Сатаною» та «Пря Бесу со Варсавою», які характеризуються тенденцією відходу від власне філософського спокійного діалога в бік драматичного дійства. У першому, прагнучи пояснити, чому не всі на землі щасливі, Сковорода, за його словами, вирішив зіткнутися між собою два серця — «ангельське» і «сатанинське», які борються в кожній людині. «Брань» починається своєрідною вступною ремаркою, яка пояснює місце дії та її учасників. Крім того, ще додаються численні коментарі, де розкривається символічне та алегоричне значення багатьох моментів. І далі «брань», тобто словесний диспут, полеміка, часом переривається авторським коментарем, який пояснює елементи дійства. Цю ж функцію відіграють заголовки «Беседа, ангельская о клевете диавольской и о кознях, отводящих от истинного утешения», «Львина ограда», «Путь спасительный» та ін. Власне далі подається коментар до предмета суперечки, причому вводяться нові релігійно-міфічні персонажі — Гавриїл, Рафаїл, Уриїл та Варахїїл.

Розповідь супроводжується коментарем автора, введеного в образі мандрівника Даниїла Варсави, якого бачать небесні янголи самотнім на шляху праведних. При цьому він порівнюється до біблійного мандрівника Товїї та інших «праведних». Воїни з Михайлового почту бачать також тих, хто пішов непевним шляхом, закохавшись у земні тлінності, — сріблολюбців, сластолюбців, лицемірів, марновірних, яких занастив Сатана, перетворивши «трудность в нужность», «горкость в легкость». Закінчується твір розділом «Обновление мира», який містить немов передбачення майбутнього «обновотворення» світу.

У цьому творі багато місця посідають епіграми, пародії та пісні. Слід зауважити, що в давній літературі були популярними мотиви «брані» Михаїла та Сатани і поширені їхні обробки. Цим пояснюється певна «літературність» твору, що його ми аналізуємо. Однак Сковорода обробив традиційні мотиви цілком оригінально, написавши своєрідну духовну «містерію» на честь тих, хто обрав шлях духовного благочестя.

Своєрідність «Брані» Сковороди впливає з тих філософських засад, які він обстоює. Бог у нього не є творцем світу і людини. Він перебуває в людській душі, яка є ареною боротьби добрих і злих сил, персонафікованих у особі Михаїла і його почту та в образі Сатани. Цей діалог — переломний твір Сковороди щодо форми викладу вчення мислителя. Він найбільш «олітературений», містить виразні елементи драматичної дії і разом з тим пройнятий лірико-психологічним пафосом.

Наступний діалог — «Пря Бесу со Варсавою» показовий тим, що в ньому Сковорода визнав за потрібне спростувати деякі свої висловлювання 25-літньої давності, від котрих відмовився вже раніше. Йдеться про розуміння природи людських потреб та умов їх задоволення. Загалом тут розвиваються і уточнюються ті самі думки, що й у попередній праці. До речі, «пря» праведників з спокусливими бісами — також давня літературна традиція.

Останні два діалоги нагадують імпровізацію видінь. Цей жанр існував і до і після Сковороди, що дало привід Г. Данилевському² порів-

² Див. Г. П. Данилевский. Украинская старина. Харьков, 1866, стор. 79.

нювати твори українського філософа з творами Есхіла, Кальдерона, Байрона. А радянський дослідник П. Попов³ називав ці діалоги «поемами в прозі» на світові філософські теми.

Останній діалог «Потоп змін» можна розглядати як підсумковий твір Сковороди. В ньому мало таких думок, яких би не було в попередніх працях. Філософ досить стисло, хоча і у властивій йому метафорично-алегоричній формі, резюмує основні свої онтологічні, гносеологічні та морально-етичні ідеї. Отже, на основі уважного аналізу одного цього твору Сковороди можна скласти собі досить чітке уявлення про теоретичний зміст філософії Сковороди. Діалог поділений на розділи, назви яких є немов додатковим поясненням смислу полеміки. Два останні — це невеличкі трактати «О преображеніи» і «О воскресеніи», що, очевидно, написані на початку філософської творчості Сковороди. Включення їх до твору свідчить про прагнення автора до синтезу діалога та трактату.

Найбільше відповідають змістові та характерові вчення мислителя, на нашу думку, діалоги-притчі «Благодарный Еродій» та «Убогий Жайворонок». Вони є своєрідним синтезом тієї форми, до якої особливо прагнув Сковорода як автор харківських байок, з одного боку, і як автор філософських діалогів, з другого. Тому є потреба зіставити ці притчі з його байками і з діалогами.

У визначенні цього жанру існує розбіжність. Найчастіше притчею називають повчальні алегоричні оповідання про людське життя, що мають яскраво виражену дидактичну мету. Рідше її розглядають як «малий жанр дидактичної літератури, що за основними ознаками тожний байці»⁴. У стародавній літературі не існувало чіткого визначення притчі як окремого жанру. У XVII—XVIII ст. під притчею розуміли повчальні алегоричні оповідання про людське життя, з яких можна було почерпнути бажану мораль. Симеон Полоцький писав:

Великую ползу может притча дати,
Токмо изволте прилежно внимати⁵.

У Сковороди слово «притча» вживається для того, щоб позначити будь-який вислів прислів'я, байки, що містить у собі певну мораль, а також спеціальний філософський літературний жанр типу діалога. І справді, байки і притчі Сковороди мають спільні риси. Так, у притчах розробляється та ж проблематика, що і в харківських байках. У притчі «Благодарный Еродій», в якій ідеться про виховання людини, Сковорода виступає проти лицемірства, егоїзму та паразитизму. Він обстоює народне, демократичне, трудове виховання природних здібностей кожної людини. Філософсько-педагогічні ідеї розвиває Сковорода і в притчі «Убогий Жайворонок», критикуючи паразитизм та хижацтво пануючих класів і вславляючи невибагливість, вміння задовольнятися малим, прагнення до самовдосконалення.

Водночас між байками і притчами Сковороди є істотна різниця в структурі. Байки мають особливу композиційну будову, яка складається, з одного боку, з фабули-сюжету, а, з другого — з моралі, що випливає з сюжету. В притчах цієї двочленної структури немає. Тут мораль як така не існує окремо від сюжету, а є його елементом. Репліки, діалоги і вчинки персонажів відтворюють не лише певні картини життя, а й містять моральні оцінки, тлумачення алегорій тощо. Внаслідок цього і зміст притч значно ширший; це не просто діалог між двома персонажами, а широкий обмін думками з приводу різних явищ. На відміну

³ П. М. Попов. Григорій Сковорода. К., 1960, стор. 119.

⁴ Литературная энциклопедия, т. 9, М., 1935, стор. 260.

⁵ Симеон Полоцкий. Избранные произведения. М.—Л., 1953, стор. 163.

від байок, притчі мають на меті довести правильність не однієї, а цілої сукупності моральних істин. Тому вони одночасно нагадують і розширену байку, і філософський діалог. Репліки їх персонажів за своїм характером і змістом мають багато спільного з учасниками розмов у діалогах Сковороди, але вони чіткіше окреслені як певні характери і різко протистоять один одному. У притчі «Убогій Жайворонок» перед нами виступає, з одного боку, Жайвороненя з цілком виразним способом життя і поведінкою, яку схвалює автор, з другого — Тетервак з його філософією і гідними засудження вчинками. Так само чітко протиставлені один одному й персонажі Еродій і Пишек у притчі «Благодарный Еродій». Риси і вчинки цих персонажів характеризують особливості і алегоричним способом поведінку людей. Подібно до співрозмовників діалогів Сковороди вони проголошують цілі промови на філософські і моральні теми. Важливу роль відіграють публіцистичні відступи, де гостро критикується мораль панівних верств.

Сковорода прагнув до створення своєрідного ансамблю творів, що становив би замкнене коло, в середині якого наявні ще окремі цикли.

Відзначимо ще один, характерний для Сковороди момент. Це посвяти його друзям із середовища прогресивного панства. Здебільшого вони звичайно пов'язані з основними ідеями творів філософа або є певним коментарем до них, що відіграє важливу роль у розкритті логіки концепцій, розроблених у діалогах. Деякі з них написані пізніше від самих творів і тому часом засвідчують певну еволюцію поглядів автора.

Адже для Сковороди важливо не лише сформулювати і обґрунтувати ту або іншу ідею. Важливого значення він надає ілюстрації ідей, розкриттю сфери їх функціонування та прикладного застосування, тобто перетворенню філософських ідей на моральні принципи поведінки людей. Осць тут-то і відіграють визначну роль і форма, стиль, які покликані не тільки логічно, а й емоційно впливати на читача.

Звернімо увагу ще на одну цікаву особливість творів Сковороди: в них думка рухається навколо тих самих ідей, що переходять від діалога до діалога, від трактату до трактату, утворюючи своєрідні «варіації на тему», які часто є суто формальним закріпленням облюбованих ідей в різних словесних формулах.

Жанрова специфіка філософської творчості Сковороди, зміни форм філософського діалога, перехід від «полілога» до власне діалога зумовлені етапами формування світогляду та переконань мислителя. Якщо діалоги 70-х рр. характеризують творчі пошуки способів розв'язання ідей, що стоять перед філософом, то його трактати-монологи та діалоги 80-х років уже фіксують факт знайдення відповідей на порушені питання і усвідомлення потреби захистити свої думки від будь-якої критики супротивників.

Сковорода — не тільки філософ, а й художник. Розкриття його філософської концепції пов'язане з розкриттям драматичної боротьби в людині протиборствующих сил і осмислення цієї боротьби з позицій гуманізму, з пошуками шляхів загального і справжнього щастя. Обрані ним жанри накладають відбиток на форму, а через неї і на зміст ідей, що їх він розвиває і обстоює. Своєрідність викладу ідей мислителя полягає в тому, що вони опосередковані логікою міркувань підставних осіб, які стикаються між собою.

Розкриття відзначених особливостей творів Сковороди дозволить, гадаємо, уникнути спрощень в оцінці світогляду мислителя, а тим самим і сприятиме подальшому розкриттю своєрідності його етико-гуманістичного вчення, його місця в історії вітчизняної філософської і художньої культури.

* * *

В статье раскрывается жанровая специфика философских произведений Григория Сковороды, который выступает перед нами и как философ и как художник. Автор показывает связь формально-жанровых особенностей произведений мыслителя, с одной стороны, с содержанием его этико-гуманистической концепции, а с другой — с напряженностью его духовной драмы на путях поисков гармонии в условиях дисгармонического мира.

Основная часть наследия Сковороды — диалоги, в которых идеи автора опосредованы логикой рассуждений подставных лиц, каждый из которых не тождествен автору. Логика авторской мысли может быть выведена только из контекста произведения в целом. Автор конкретно показывает, какое место занимает сам мыслитель в диалогах различного периода, как по мере формирования мировоззрения Сковороды и нахождения им решений на интересующие его философские проблемы меняется и характер диалога: от «полилога» (с количеством собеседников от 5 — до 7 человек) через монологи-трактаты он переходит к собственно диалогу (разговору двух лиц). Этот переход связан и с поляризацией взглядов, персонализирующихся в двух совершенно противостоящих друг другу собеседников, один из которых тождествен автору, а другой — является его полной противоположностью. Раскрытие всех указанных моментов позволяет избежать упрощений в оценке мировоззрения Сковороды, а этим самым будет способствовать дальнейшему выяснению своеобразия этико-гуманистического учения мыслителя, его места в истории отечественной философской и художественной культуры XVIII века.

Г. С. Сковорода і Л. М. Толстой

Ці мислителі жили у різний час, проте їхні світогляди мали певні спільні риси. Сучасник Л. М. Толстого А. Ізмайлов у статті «Дві легенди (Лев Толстой і Григорій Сковорода)» передав відгук письменника про Сковороду: «Багато що із його світогляду мені напрочуд близьке. Я недавно ще раз перечитав його. Мені хочеться про нього написати, і я це зроблю. Його біографія, мабуть, ще ліпша, ніж його писання. Але які чудові ці писання!»

1907 року Толстой написав статтю «Г. С. Сковорода», але вона не була надрукована. 1910 року під назвою «Шлях життя» він створює щось подібне до збірника окремих думок відомих філософів, засновників етичних учень. Ці думки стосувалися найважливіших, з його погляду, питань життя. Потрапили у цю книжку і десять положень із творів Сковороди, що засвідчує великий інтерес письменника до етичних поглядів українського мислителя. Толстому були співзвучні демократизм та гуманізм Сковороди, пошуки ним шляхів до людського щастя, критика церкви, сама особа філософа із народу, його сподвижницьке життя.

Питання про те, коли саме Толстой ознайомився з творчою спадщиною Сковороди, поки що не з'ясоване. Цілком можливо, що це сталося у 90-х роках минулого століття, коли з'явилися праці, присвячені діяльності мислителя, у зв'язку із 100-річчям від дня його смерті. На цей час етична концепція Толстого цілком сформувалася, і ту зацікавленість, яку він виявляв до життя та творчості Сковороди, можна пояснити лише співзвучністю основних ідей вчення Сковороди з його власними думками та переживаннями. Проте спільність та відмінність філософсько-етичних поглядів Толстого і Сковороди ще потребує дослідження. З'ясування цього питання дасть змогу глибше зрозуміти злободенність соціальних проблем, які були в центрі уваги Сковороди, відчуті, якою наболілою була за його часів потреба у пошуках етичного ідеалу, збагнути значення цього ідеалу для розвитку суспільно-політичної думки. Крім того, воно дозволить перекинути уявний місток від етичної концепції російського письменника до творчості українського філософа, оцінити яку нам певною мірою допоможе чудовий аналіз, зроблений В. І. Леніним у праці «Лев Толстой як дзеркало російської революції».

Для обох мислителів характерним є те, що дана ними критика антигуманної сутності сучасних їм соціальних порядків була вдалішою, ніж ті рецепти, відповідно до яких вони сподівалися прискорити зміну цих порядків. Проте і зазначені рецепти варті уваги, оскільки за їх допомогою кожен із мислителів, особливо Сковорода, намагався поєднати свої теоретичні концепції з практикою. Це поєднання було своєрідним. Воно відзначалось тією обмеженістю, яка притаманна усій домарксівській суспільно-політичній думці, — відсутністю матеріалістичного розуміння історії, а звідси і нерозумінням того, як суспільні ідеї втілюються у суспільне життя.

¹ «Русское слово», 1910, № 253.

Передові мислителі домарксівського періоду здійснення своїх суспільно-політичних планів пов'язували головним чином з етикою та просвітництвом. Суспільні відносини вони намагалися вивести із пізнання сутності людини, ідеал суспільства — із морального ідеалу. Вони не розуміли, що самі моральні відносини були породжені певними матеріальними умовами, які лежать в основі будь-якого суспільного ладу, що змінити ці умови здатний лише клас, чий матеріальні інтереси збігаються із потребою у такій зміні. Щоправда, прогресивним у їхньому ідеалістичному погляді на історію було прагнення побудувати етику згідно зі способом життя пригноблених класів.

Своєрідність поєднання теоретичних рецептів з практикою полягала у обох мислителів насамперед у тому, що вони на власному прикладі намагалися переконати співвітчизників у необхідності змінити існуючий лад. Та, як зазначав російський філософ-ідеаліст Ерн, Скворода залишив спокуси матеріального світу на початку свого життя, тоді як Толстой лише наприкінці його. Але й життя та діяльність Толстого були багаті в чому показовими, і це відзначав В. І. Ленін.

Скворода з самого початку своєї просвітницької діяльності включився у боротьбу проти феодально-кріпосницького ладу та ордоксальної релігії за соціальне і духовне визволення людини. Свою першу лекцію у Харківському колегіумі він почав словами: «Весь мір спит... Да еще не так спит, как о праведнике сказано: «Аще падет, не разбьется...» Спит глубоко, протянувшись, будто ушибен об нея. А наставники, пакущи Израиля, не только не пробуживают, но еще поглаживают: «Спи, не бойсь! Место хорошее, чево опасатся?»²

Щоб дати філософське обґрунтування своїй ідейній боротьбі та пояснити причини існування добра і зла у суспільстві, Скворода, як ми вже згадували, прагнув дослідити природу людини. При цьому він, що було цілком закономірно, не вийшов за межі тих філософських концепцій, які тоді панували, і усі його досягнення полягали у розвитку цих концепцій відповідно до потреб його просвітницької діяльності.

Виходячи із свого вчення про дві природи, філософ вважав, що сутності людини є не її тіло, а її внутрішнє духовне життя, яке має назви «душа», «ум», «мысль», «сердце»: «...истинным человеком есть сердце в человеке, глубокое же сердце... не иное что есть, как мыслей наших неограниченная бездна, просто сказать, душа, то есть истое существо, и сущая иста, и самая ессенция (как говорят), и зерно наше, и сила, в которой единственно состоит жизнь и живот наш, а без нея мертвая тень есмь...»³

Оскільки істинною людиною робить саме духовна натура, то прагнення до задоволення матеріальних потреб, яке суперечить їй і стимулюється природою матеріальною, призводить до спотворення істинної сутності людини, до того, що вона починає вести спосіб життя, який не відповідає її справжній природі. Відповідно до цієї концепції Скворода і виробив вчення про причини суспільного зла та шляхи його подолання.

Скворода вважав, що від природи людина моральна, що «справді людське серце і розум аж ніяк не можуть бажати людям зла»⁴. Але соціальна дійсність породжує аморальність та інші пороки, які стають на заваді людського щастя. Такими пороками, «смертними гріхами», є, зокрема, «сребролюбіє», «честолюбіє», «сластолюбіє». Спосіб життя ба-

² Г. Скворода. Твори в двох томах, т. 1, К., 1961, стор. 3.

³ Там же, стор. 49—50.

⁴ Г. Скворода. Твори, т. 2, стор. 395.

гатих нероб Сковорода називав «пиром беснуючихся», заради якого здійснюється пограбування трудового ладу: «О, сколь дорога ты, радость сердечная! За тебя царіе, князья и богатые нещетные тысячи платят; а мы беднячье, достатков не имущіе, как бы от крупиц, с столов их падающих, питаемся»⁵.

У притчі «Благодарный Еродій» Сковорода дає таку картину сучасного йому суспільства: «...Мыр же есть море потопляючихся, страна моровою язвою прокаженных, ограда лютых львов, острог плененных, торжище блудников, удица сластолюбная, печь, распалюющая похоти, пир беснующихся, лик и коровод пьяно-сумасбродных»⁶.

Неробство, гонитва за грошима, багатством, чинами — це головне зло породжує і інші пристрасті, серед яких мислитель особливо вирізняє заздрість, «мать прочих страстей и беззаконий». «Она есть главным центром оныя пропасти, где душа мучится. Ничто ее не красит и не пользует. Не мил ей свет, не люба благочинность, а вред столь сладок, что сама себя десятью снedaет. Жалом адского сего дракона есть весь род грехов, а вот фамилия его: ненависть, памятозлобие, гордость, лесть, несутьость, скука, раскаяние, тоска, кручина и прочій неусыпаемый в душе червь»⁷. Усе це спричинює людську ворожнечу, роздрібненість.

Основою щастя, за Сковородою, є праця, що відповідає нахилам та здібностям людини, тобто праця споріднена. Лише вона забезпечує духовну насолоду. Розмірковуючи над тим, як же побудувати таке суспільство, у якому кожен мав би можливість працювати згідно зі своїм покликанням, Сковорода закликає ставити на перше місце у житті не матеріальну вигоду, не багатство, чини і славу, а прагнення пізнати свої здібності і обрати собі діяльність відповідно до них. Тоді і суспільство стане справедливим. Своєрідним експериментом, спробою перевирити дівість своїх тверджень про удосконалення суспільства Сковорода зробив власне життя. І слід визнати, що цей експеримент показав нереальність поглядів мислителя. Для його сучасників та нащадків запропонований ним спосіб життя так і залишився незрозумілим «дивацтвом».

Ключем до розгадки цього «дивацтва» можуть бути слова В. І. Леніна, сказані про Л. М. Толстого: «З одного боку, надзвичайно сильний, безпосередній і щирий протест проти громадської брехні і фальші,— з другого боку, «толстовець», тобто потасканий істеричний хлюпик, що називається російським інтелігентом, який прилюдно б'ючи себе в груди, каже: «я поганий, я гидкий, але я займаюсь моральним самовдосконаленням; я не їм більше м'яса і живлюсь тепер рисовими котлетками». З одного боку, нещадна критика капіталістичної експлуатації, викриття урядових насильств, комедії суду і державного управління, розкриття всієї глибини суперечностей між ростом багатства і завоюваннями цивілізації і ростом злиднів, здичавіння й мук робітничих мас; з другого боку, юродива проповідь «непротівлення злу» насильством. З одного боку, найтверезіший реалізм, зривання всіх і всіляких масок; — з другого боку, проповідь однієї з наймерзотніших речей, які тільки є на світі, а саме: релігії, прагнення поставити на місце попів за казенною посадою попів за моральним переконанням, тобто культивування найвитонченішої і тому особливо огидної попівщини»⁸.

⁵ Г. Сковорода. Твори, т. 4, стор. 207.

⁶ Там же, стор. 499—500.

⁷ Там же, стор. 25—26.

⁸ В. І. Ленін. Твори, т. 15, стор. 172.

Л. Толстой відбив дозріле прагнення селян до нового життя, виразив їхню ворожість до існуючого ладу і разом з тим показав нерозуміння того, як же можна змінити цей лад. «З одного боку,— писав В. І. Ленін,— століття кріпосного гніту і десятиріччя форсованого пореформеного розорення збирали гори ненависті, злости і одчайдушної рішимості. Прагнення змести дощенту і казенну церкву, і поміщиків, і поміщицькій уряд, знищити усі старі форми і розпорядки землеволодіння, розчистити землю, створити на місце поліцейсько-класової держави співжиття вільних і рівноправних дрібних селян,— це прагнення червоною ниткою проходить через кожний історичний крок селян у нашій революції, і безсумнівно, що ідейний зміст писань Толстого далеко більше відповідає цьому селянському прагненню, ніж абстрактному «християнському анархізмові», як оцінюють іноді «систему» його поглядів.

З другого боку, селянство, прагнучи до нових форм співжиття, ставилося дуже несвідомо, патріархально, по-юродньому, до того, яким повинно бути це співжиття, якою боротьбою треба завоювати собі свободу, які керівники можуть бути у нього в цій боротьбі, як ставиться до інтересів селянської революції буржуазія і буржуазна інтелігенція, чому необхідне є насильствене повалення царської влади для знищення поміщицького землеволодіння. Усе минуле життя селянства навчило його ненавидіти пана й чиновника, але не навчило і не могло навчити, де шукати відповіді на всі ці питання»⁹.

Зрозуміло, що не можна оцінку В. І. Леніном Л. Толстого цілком переносити на творчість Г. Сковороди. В. І. Ленін підкреслював, що «Толстой великий як виразник тих ідей і тих настроїв, що склалися у мільйонів російського селянства на час настання буржуазної революції в Росії»¹⁰. На цей час, коли вийшов на політичну арену і став головною революційною силою робітничий клас, «нові рецепти врятування людства», що давав їх Толстой, мали відсталий, а інколи і реакційний характер. Сковорода жив в іншу добу, у добу, коли буржуазні відносини в Росії і на Україні ще тільки почали складатися, а кріпосницькі порядки досягали вершини свого розвитку. Звичайно, що за таких умов український мислитель не міг помітити іншого прогресивного класу, ніж той, яким було селянство. Тому ми робимо акцент у цьому повідомленні не на історичну оцінку, а на сутність етичних та суспільно-політичних поглядів Сковороди та Толстого. Їх зближує те, що обидва вони були ідеологами селянства. Тому ученню Сковороди притаманні ті самі хиби, що й ученню Толстого, і навпаки.

Толстой, як і Сковорода, великого значення надавав пошукам шляхів морального вдосконалення. Як і Сковорода, він пов'язував перебування суспільства з етичними відкриттями і так само засуджував соціальну несправедливість. Нещастя людей письменник пояснював тим, що в сучасному йому суспільстві «перед людьми замість ідеалу трудового життя виник ідеал гаманця з нерозмінним рублем»¹¹. З величезною викривною силою Толстой показав, що діяльність уряду, армії, церкви, досягнення цивілізації — все підпорядковано ганебній меті — пограбування трудящих.

Так само, як і Сковорода, Толстой протиставляє матеріальне і духовне в людині, доводячи, що зовнішня краса не завжди є виразом істинно прекрасної сутності людини (Елен у романі «Війна і мир») і що, навпаки, у негарному тілі може бути прекрасна душа

⁹ В. І. Ленін. Твори, т. 15, стор. 175—176.

¹⁰ Там же, стор. 175.

¹¹ Л. Н. Толстой. Полн. собр. соч., т. 25, М., 1957, стор. 244.

(кн. Марья), «золоте серце» (П'єр). Моральна чистота людини є джерелом краси її особистості. Цей естетичний принцип Толстого і розуміння ним прекрасного є продовженням демократичних традицій російського мистецтва і естетики ХІХ ст. У творі «В чому моя віра?» Толстой визначив духовне життя як «любов до добра і істини... зусилля освітити розумом явища життя»¹². Життя без любові до добра і істини, турбота лише про фізичне існування — це «тваринне», «скотське» життя, яке ведуть представники пануючих класів. І хоча ці думки в абстрактній формі були висловлені письменником ще 1884 року, вони знайшли своє втілення і у попередній і наступній його художній творчості. —...Вся історія людини... — пише Толстой, — в тому, щоб розв'язати суперечність розумної і тваринної природи»¹³.

Водночас так само, як і Скворода, Толстой вважав, що метою людини є досягнення щастя, «блага», що вся розумна її діяльність «не могла не бути і завжди була одним — висвітленням розумом прагнення до блага»¹⁴. Та це прагнення несумісне з жадобою влади, багатства, з поневоленням іншої людини, тобто з тими способами досягнення щастя, які освячувались експлуаторською мораллю. Щастя людей Толстой вбачав у встановленні високих моральних відносин між ними, у їх любові одного до одного, у їх єдності, великодушності, справедливості, у відсутності насильства. І те, як людина ставиться до інших людей, він вважав критерієм її оцінки. Пошуки морального ідеалу письменника визначалися питаннями: «для чого я живу?», «що я маю робити?», «в чому сенс мого життя?»¹⁵. Усі вони зводилися ним до питання про те, як має особа поводитися щодо інших, щоб самій бути кращою.

Намагаючись збагнути, що ж у кінцевому підсумку визначає спосіб життя людей, Толстой відзначає: «Дивлячись на людину... з якого б не було погляду, — богословського, історичного, етичного, філософського, — ми знаходимо загальний закон необхідності, якому вона підлягає так само, як і все те, що існує»¹⁶. Цей закон полягає в тому, що «всі поставлені в необхідність постійно і невпинно боротися з природою...»¹⁷, щоб здобути засоби до існування. Тобто, на думку Толстого, усі члени суспільства повинні працювати. Відсутність сенсу життя у людей свого кола він пояснював порушенням цього закону. Письменник вважає, що через відсутність праці взагалі руйнується моральна і фізична природа людини, якій так само, як і тварині важливо «випустити заряд енергії, що його вона отримує як їжу, мускульну працю»¹⁸. Найвище ставив Толстой фізичну працю, бо саме завдяки їй люди задовольняють свої перші потреби. І лише хибне уявлення про неї як про прокляття спонукає людей уникати її. Виходячи з цього, Толстой вважає селянське життя розумним і простим. Звідси походять і його етичний та суспільний ідеали.

Отже, у центрі уваги Толстого, як і Сквороди — абстрактна людина з незмінною природою, взята поза класовим становищем та історичною дійсністю, людина, для якої характерна перевага духовного над матеріальним. Насправді ця «істинна людина» виявилась не чим іншим, як дрібним власником, що втілював у собі ідеал селянина.

¹² Л. Н. Толстой. Полн. собр. соч., т. 23, стор. 376.

¹³ Там же, стор. 379.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Там же, стор. 18—19.

¹⁶ Л. Н. Толстой. Полн. собр. соч., т. 12, стор. 323.

¹⁷ Л. Н. Толстой. Полн. собр. соч., т. 25, стор. 315.

¹⁸ Там же, стор. 385.

Звичайно, не всі положення етичних концепцій Толстого і Сковороди схожі між собою. Але загальне спрямування їх учень як виразників інтересів селянських мас, безперечно, багато в чому подібне.

* * *

Г. С. Сковорода и Л. Н. Толстой, хотя и жили в разное время, обнаружили определенное сходство в своих этических учениях. Это объясняется тем, что оба они были выразителями интересов угнетенного крестьянства. Сопоставление философско-этических взглядов обоих мыслителей в этом плане дает возможность полнее использовать ленинский анализ творчества Л. Н. Толстого для оценки наследия украинского философа.

Кроме того, это сопоставление имеет определенное значение и для литературоведения, поскольку известно, что Л. Н. Толстой живо интересовался биографией и творчеством Г. С. Сковороды и заявил о том, что этическая концепция, а также и жизнь философа ему близки и понятны.

Бібліографія філософської та суспільно-політичної літератури про Сковороду Г. С. (1945-1972)

Бібліографія містить сконцентрований перелік літератури про філософські та суспільно-політичні погляди Г. С. Сковороди, опублікованої в нашій країні за післявоєнний час. До неї увійшли твори мислителя, а також книжки, монографії, журнальні та газетні статті, публікації у збірниках та наукових записках.

Бібліографія складена на основі літописних матеріалів, біобібліографії «Григорій Сковорода» (Харків, 1968 р.) та доповнена літературою про Г. С. Сковороду за 1967—1972 рр.

1945

МАСЛОВ С. І. Г. С. Сковорода. — У кн.: Нариси історії української літератури. Вид-во АН УРСР, 1945, с. 101—106.

1946

ЕНЕВИЧ Ф. Суспільно-філософські погляди Г. С. Сковороди. «Пропагандист і агітатор», 1946, № 4, с. 30—37.

СКОВОРОДА ГРИГОРІЙ САВИЧ. Харківські байки. За ред. П. Тичини. Передмова проф. С. Чавдарова. К., Укрдержвидав, 1946, 32 с.

ЯРЕМЕНКО П. К. Поетична спадщина Григорія Сковороди. — Наук. зап. (Львівський пед. ін-т), т. 1, вип. 1, 1946, с. 69—84.

1949

БРАСЛАВСЬКИЙ С. Великий український філософ і пост-демократ Г. С. Сковорода. — «Зоря», Дніпропетровськ, 1949, 10 листопада.

СПАСЕНКО К. Видатний український філософ і поет. — «Радянська Донеччина», 1949, 11 листопада.

1950

ПОПОВ П. М. Новознайдені тексти Г. С. Сковороди. — «Радянське літературознавство», т. 13, 1950, с. 50—59.

ТАБАЧНИКОВ И. А. Г. С. Сковорода. Філософские и общественно-политические взгляды. Автореф. дисс. на соискание ученой степени канд. филос. наук. К., 1950, 23 с.

1951

БЕНДРИКОВ К. Е. Г. С. Сковорода — выдающийся украинский философ и педагог (1722—1794). — «Сов. педагогика», 1951, № 8, с. 43—58.

ДМИТЕРКО Я. Д. О развитии материалистической философии на Украине (конец XVIII и начало XIX века). — «Воп-

росы философии», 1951, № 3, с. 108—118. Про Г. С. Сковороду, с. 109—118.

САВЕНКО Я. По поводу защиты одной диссертации. (Табачников И. А. Філософские и общественно-политические взгляды Г. С. Сковороды). — «Правда Украины», 1951, 5 июля.

1952

БИЛИЧ Т. А. Г. С. Сковорода. — «Вільна Україна», Львів, 1952, 3 грудня.

КОСТЮК Г. С. Психологічні погляди Г. С. Сковороди. — У кн.: Нариси з історії вітчизняної психології. (XVII—XVIII ст.). К., «Рад. школа», 1952, с. 160—187.

СУМНИЙ С. Видатний філософ і поет. — «Вільне життя», Тернопіль, 1952, 3 грудня.

ШЕЛЕСТ П. Видатний український філософ і письменник. — «Деснянська правда», Чернігів, 1952, 3 грудня.

1953

БИЛИЧ Т. Г. С. Сковорода — выдающийся украинский философ XVIII века. К., Изд-во Киевского ун-та, 1953, 39 с.

1954

БИЛЕЦЬКИЙ О. І. Г. С. Сковорода. (1722—1794). — У кн.: Історія української літератури. В 2-х т., т. 1, К., Вид-во АН УРСР, 1954, с. 113—121.

БИЛИЧ Т. А. Г. С. Сковорода. — «Молодь України», 1954, 12 листопада.

ДОНЕЦЬ Г. П. Видатний український філософ. «Радянська Буковина», Чернівці, 1954, 10 листопада.

НАПАДИЙ Є. Видатний український філософ і поет. — «Вільне життя», Тернопіль, 1954, 10 листопада.

РЕДЬКО М. П. Видатний український філософ і поет. — «Закарпатська правда», Ужгород, 1954, 11 листопада.

ПОПОВ П. М. Невідомий лист Г. С. Сковороди. — «Вісник АН УРСР», 1954, № 4, с. 61—62.

1955

МЕЛЕЩЕНКО З. Н. Філософія Г. С. Сковорода. (Из истории передовой общественной мысли на Украине в XVIII столетии). Учен. записки Ленінгр. ун-та, № 168. Серія філософ. наук, вип. 5, 1955, с. 244—270.

Очерки по истории философской и общественно-политической мысли народов СССР. В 2-х т. Т. 1. Под ред. Г. С. Васецкого и др. М., Изд-во АН СССР, 1955, 591 с. Про Г. С. Сковорода, с. 179—188.

ПОПОВ П. М. З листування Г. С. Сковороди. «Рад. літературознавство», т. 18, 1955, с. 57—70.

1956

ГРЕБЕННАЯ Г. П. Г. С. Сковорода о нравственном воспитании. — У кн.: Научная сессия (Одес. пед. ин-т иностр. яз.). Тезисы докладов. Одесса, 1956, с. 23—24.

ТАБАЧНИКОВ І. А. Філософські і суспільно-політичні погляди Г. С. Сковороди. — У кн.: З історії суспільно-політичної та філософ. думки на Україні (Записки Ін-ту філософії, т. 3). К., Вид-во АН УРСР, 1956, с. 19—64.

1957

БІЛИЧ Т. А. Світогляд Г. С. Сковороди. К., Вид-во Київського ун-ту, 1957, 112 с.

ТРАХТЕНБЕРГ О. В. Философская мысль на Украине второй половины XVIII века. Г. С. Сковорода. — У кн.: История философии. В 4-х т. Т. 1, М., Изд-во АН СССР, 1957, с. 650—654.

1958

БОНЧ-БРУЄВИЧ В. Д. Про Г. С. Сковороду. — «Рад. літературознавство», 1958, № 3, с. 88—92.

ВАРТИЧАН І. К. А. Хиждеу и Г. С. Сковорода. — У кн.: Вартичан І. К., Грекул І. Д., Попович К. Ф. Страницы дружбы. Молдаво-русские литературные связи. Кишинев, Госиздат Молдавии, 1958, с. 49—56.

ГРЕБЕННА-МОНАСТИРНА Г. П. Провідні педагогічні ідеї Григорія Савича Сковороди. — Наук. зап. (Одес. пед. ін-т іноземних мов), т. 3, 1958, с. 33—47.

ГРЕБЕННА-МОНАСТИРНА Г. П. Г. С. Сковорода про розумове та моральне виховання. — Наук. зап. (Одес. пед. ін-т інозем. мов), т. 3, 1958, с. 133—153.

ПОПОВ П. М. Невідомий лист Сковороди. (Подав М. І. Мольнар). — «Рад. літературознавство», 1958, № 2, с. 113—116.

1959

БІЛИЧ Т. А. Г. С. Сковорода. — У кн.: «Календар атеїста». К., Держполітвидав, 1959, с. 304—306.

БИЛЫЧ Т. А. Г. С. Сковорода — критик религии. — «Наука и религия», 1959, № 4, с. 86—87.

ГРЕБЕННАЯ Г. П. Педагогические взгляды Г. С. Сковорода. Автореферат диссертации на соискание учен. степени канд. пед. наук. Харьков, 1959, 19 с.

ДМИТРИЧЕНКО В. С. Г. С. Сковорода (1722—1794 гг.). — У кн.: Хрестоматия по истории общественно-политической и философской мысли народов СССР эпохи феодализма. (По XVIII в. включит.). Ч. 1. К., Изд-во Киевского ун-та, 1959, с. 250—251.

МАХНОВЕЦЬ Л. Є. Давній український гумор і сатира. К., Держлітвидав, 1959, 493 с. Про Г. С. Сковороду, с. 30, 475.

ПОПОВ П. М. Життя і творчість Г. С. Сковороди. — У кн.: «Матеріали до вивчення історії української літератури. В 5-и томах. Т. 1. К., Рад. школа, 1959, с. 600—617.

1960

ПОПОВ П. М. Григорій Сковорода. Життя і творчість. Нарис. К., Держлітвидав УРСР, 1960, 122 с. Бібліогр.: с. 170—171.

ЩИПАНОВ И. Я. Украинские просветители XVIII в. Г. С. Сковорода. У кн.: Краткий очерк истории философии. Под ред. М. Т. Иовчука и др. М., «Соцэкгиз», 1960, с. 233—234.

1961

ПАРТОЛИН М. Ф., КОПАНИЦА М. М. Выдающийся украинский мыслитель. — «Красное знамя», Харьков, 1962, 1 декабря.

ПОПОВ П. М. Нововідшукані автографи листів Г. С. Сковороди. — «Радянське літературознавство», 1961, № 3, с. 112—114.

ПОПОВ П. М. Шевченко і Сковорода. — У кн.: Матеріали до вивчення історії української літератури. В 5-и томах, т. 2, К., «Рад. школа», 1961, с. 474—480.

РЕДЬКО П. М. Вчення Г. С. Сковороди про загальне щастя. — У кн.: Доповіді та повідомлення. Тези (Ужгород. ун-т). Серія сусп. наук, № 1, 1961, с. 67—75.

СКОВОРОДА Г. С. Твори. В 2-х томах. Ред. колегія: акад. О. І. Вільчійскій, чл.-кор. АН УРСР Д. Х. Остриїн (відп. ред.), чл.-кор. П. Н. Попов. (Вступ. стаття: ОСТРИЇН Д. Х., ПОПОВ П. М., ТАБАЧНИКОВ І. А. Видатний український філософ і письменник, с. XI—XL). К., Вид-во АН УРСР, 1961.

т. 1 (Упорядник І. А. Табачников). 639 с.

т. 2 (Упорядники: І. А. Табачников, І. В. Іваньо). 623 с.

1962

БІЛИЧ Т. А. Народний мудрець. — «Радянська Україна», 1962, 2 грудня.

ІВАНЬО І. Мислитель. — «Літ. Україна», 1962, 13 квітня.

КОЛІСНИЧЕНКО Ю. Мудрий і невмирущий. — «Молодь України», 1962, 2 грудня.

КОРЖ Г. Народний філософ. — «Соц. Харківщина», 1962, 2 грудня.

ЛАВРОВ С. Г. Жан-Жак Руссо і діячі української культури. — «Всесвіт», 1962, № 6, с. 34—38. Про Г. С. Сковороду, с. 35—36, 38.

НИЖЕНЕЦЬ А. М. Г. С. Сковорода. 1722—1794. Заповідні місця на Харківщині. Харків, Вид-во Харківського ун-ту, 1962, 42 с.

НЕЖЕНЕЦЬ А. М. Поет, філософ, громадянин. — «Красное знамя», Харьков, 1962, 2 декабря.

ПОПОВ П. М. Один із попередників соціальної сатири Шевченка. (За неопублікованим автографом «Спу» Г. С. Сковороди). «Вітчизна», 1962, № 1, с. 179—184.

СМІОН О. Д. Григорій Савич Сковорода (1722—1794). Рекоменд. список літератури. Львів, 1962, 10 л. (Наук. б-ка Львів. ун-ту).

СТОГНІЙ І. П. Великий український філософ. — «Великолукская правда», 1962, 9 декабря.

ШКУРИНОВ П. С. Академическое издание сочинений Г. С. Сковороды. (Рецензія: Сковорода Твори, в 2-х томах, К., Вид-во АН УРСР, 1961). — «Вопросы философии», 1962, № 12, с. 165—167.

ШКУРИНОВ П. С. Мировоззрение Г. С. Сковороды. Лекции для студентов заочников филос. фак. гос. ун-тов. М., Изд-во Моск. ун-та, 1962, 82 с.

ШТЕЙН Г. А. Критика церкви и основа религии в «Карманному богословію» та «Системі природи» П. Гольбаха і в творах Г. С. Сковороди. — У кн.: Итоговая студенческая научная конференция, посвященная 92-й годовщине со дня рождения В. И. Ленина. Тезисы докладов. Харьков, 1962, с. 79—81. (Харьковский ун-т).

ШТЕЙН Г. А. Пам'яті видатного філософа. — «Соц. Харківщина», 1962, 22 травня.

ШТЕЙН Г. А. Пам'яті українського філософа. — «Харківськ. університет», 1962, 18 червня.

1963

БРАГІНЕЦЬ А. Мислитель і поет. (Г. Сковорода). — «Жовтень», 1963, № 6, с. 141—144.

ПОПОВ П. М. Нововиявлений українсько-білоруський письменник початку ХІХ ст. — продовжувач сатири Г. Сковорода. — У кн.: Питання історії та культури слов'ян, ч. 2. К., Вид-во Київського ун-ту, 1963, с. 12—29.

ПОПОВ П. М., ШИНКАРУК В. Л. Сковорода Григорій Савич. — У кн.: Українська Радянська Енциклопедія, т. 13, К., 1963, с. 219—220.

РЕДЬКО М. П. Питання про вічність матерії у філософії Г. С. Сковороди. — У кн.: Тези доповідей та повідомлення кафедри діалект. та історич. матеріалізму. (Ужгород. ун-т). Ужгород, 1963, с. 61—67.

РЕДЬКО М. П. Теорія пізнання Г. С. Сковороди. — У кн.: Тези доповідей та повідомлення кафедри діалектичного та історичного матеріалізму. (Ужгород. ун-т). Ужгород, 1963, с. 68—74.

СЕРМАН І. З. М. В. Ломоносов, Г. С. Сковорода і боротьба направлений в руской и украинской литературах XVIII в. — У кн.: Русская литература XVIII в. и славянские литературы. Исследования и материалы. М.—Л., Изд-во АН СССР, 1963, с. 40—78.

СКОВОРОДА ГРИГОРІЙ САВВИЧ (1722—1794). — У кн.: Філософський словарь под ред. М. М. Розенталя и П. Ф. Юдина. М., Госполитиздат, 1963, с. 407—408.

Те ж саме укр. мовою: К., Політвидав України, 1964, с. 395—396.

ТАБАЧНИКОВ І. А. З історії філософської думки в Києво-Могилянській Академії першої половини XVIII ст. — У кн.: З історії філософської думки на Україні. 36. статей. К., Вид-во АН УРСР, 1963, с. 8—32. Про Г. С. Сковороду, с. 6, 22, 31.

ШКУРАНОВ П. С. Народний філософ и атеист. — «Красное знамя», Харьков, 1963, 18 мая.

ШОЛОМ Ф. Я. З історії традицій Г. С. Сковороди в українській та російській сатиричній поезії кінця XVIII — початку ХХ ст. У кн.: Питання історії та культури слов'ян. Ч. 2. К., Вид-во Київського ун-ту, 1963, с. 30—38.

1964

ДОВГАЛЮК П. Н. Слово Григорія Сковороди. — У кн.: Довгалюк П. Н. Атеизм в українській літературі. Очерки. М., «Наука», 1964, с. 60—65.

ІВАНЬО І. В. Прислів'я та приказки у творах Г. С. Сковороди. — «Укр. мова та література в школі», 1964, № 8, с. 29—33.

КІРИК Д. П. Філософська термінологія у творах Г. С. Сковороди. — У кн.: Боротьба матеріалізму проти ідеалізму та релігії. Львів, Вид-во Львівського ун-ту, 1964, с. 77—88.

КОРЖ Н. Г. Г. С. Сковорода як перекладач трактату Цицерона «Рад. літературознавство», 1964, № 6, с. 60—66.

ЛАВРОВ С. Г. Дені Дідро і діячі української культури. — У кн.: Боротьба між матеріалізмом і ідеалізмом на Україні в ХІХ ст. К., «Наук. думка», 1964, с. 185—206. Про Г. Сковороду, с. 190—191, 202.

МАХНОВЕЦЬ Л. Є. (Григорій Сковорода). — У кн.: Махновець Л. Є. Сатира і

гумор української прози XVI—XVIII ст. К., «Наук. думка», 1964, с. 357—376.

РЕДЬКО М. П. Етика Г. С. Сковороди. У кн.: Тезиси докладов кафедри диалект. и историч. материализма (Ужгород. ун-та) к XVIII университетской конференции. Ужгород, 1964, с. 42—50.

ТАБАЧНИКОВ И. А. Свободомыслие Г. С. Сковороды.—У кн.: Вопросы истории религии и атеизма. Сб. статей. Т. 12. М., «Наука», 1964, с. 214—243.

1965

ДЕНИСЕНКО М. С. Дослідження історії філософії XVII—XVIII століть у працях українських радянських учених.—У кн.: З історії філософської думки на Україні (36 статей), К., «Наук. думка», 1965, с. 159—174. Про Г. С. Сковороду, с. 162—172.

ІВАНЬО І. В. Григорій Сковорода і народна пісня.—«Народна творчість та етнографія», 1965, № 1, с. 81—90.

ІВАНЬО І. В. Жанр байки у творчості Г. Сковороди.—«Рад. літературознавство», 1965, № 1, с. 81—90.

ІВАНЬО І. В. Жанр байки у творчості Г. Сковороди.—«Рад. літературознавство», 1965, № 8, с. 24—33.

ЛЯШЕНКО Л. І. Блискавиця темної ночі. Повість (про Г. С. Сковороду). К., «Веселка», 1965, 152 с.

ПОПОВ П. М. Вшанування пам'яті Г. С. Сковороди.—«Рад. літературознавство», 1965, № 2, с. 31—42.

РЕДЬКО Н. П. Атеистическая тенденция в философии Г. С. Сковороды.—У кн.: Тезиси докладов кафедр философии и научного коммунизма к XIX унив. научн. конференции. (Ужгород. ун-т). Ужгород, 1965, с. 74—79.

РЕДЬКО М. П. Про належність Г. С. Сковороді використаний Хиждує рукописів.—У кн.: Тези доповідей кафедри філософії (Ужгород, ун-т). До конференції, присвяченої 20-річчю заснування університету. Ужгород, 1965, с. 30—39.

1966

ДІГТЯР С. І. А. Хиждує — дослідник і популяризатор життя і творчості Г. С. Сковороди.—Восточнославянско-восточно-романские языковые, литературные и фольклорные связи. Тезиси докладов и сообщений вузов. научн. конференции. Черновцы, 1966, с. 98—99.

МАРКУШЕВСЬКИЙ П. Т. З'ясування питань естетики праці під час оглядового вивчення творчості Г. С. Сковороди.—У зб.: Методика викладання укр. мови і літератури. Вип. 2, К., «Рад. школа», 1966, с. 79—94.

ПОПОВ П. М. І. Франко — дослідник життя і творчості Г. Сковороди.—«Рад. літературознавство», 1966, № 9, с. 24—33.

РЕДЬКО М. П. Педагогічні погляди Г. С. Сковороди.—У кн.: Тези доповідей до XX наук. конференції (Ужгород. ун-т).

Серія філософії. Ужгород. Вид-во Ужгород. ун-ту, 1966, с. 61—69.

РЕДЬКО М. П. Просвітители XVIII ст. Г. С. Сковорода, Я. П. Козельський.—У кн.: Нарис історії філософії на Україні. К., «Наук. думка», 1966, с. 73—99.

1967

БРАГІНЕЦЬ А. С. Просвітительство і матеріалізм в Росії в другій половині XVIII — першій чверті XIX ст.—У кн.: Брагінець А. С. Нарис історії філософії. Домарксистський період. Львів, Вид-во Львівського ун-ту, 1967, с. 202—218.

ІВАНЬО І. В. Мудрістю багатий.—«Робітнича газета», 1967, 7 грудня.

ІВАНЬО І. В. Про Григорія Сковороду.—«Зоря», Харків, 1967, 19, 21, 24 жовтня.

КАГАНОВ Я. Що читали сучасники Г. Сковороди.—«Рад. літературознавство», 1967, № 6, с. 77—81.

КИРИК Д. П. Семантичний метод в історико-філософському дослідженні. (На прикладі розкриття змісту філософських термінів Г. С. Сковороди).—У кн.: З історії філософії на Україні. К., «Наук. думка», 1967, с. 82—91.

МАХНОВЕЦЬ Л. Є. Григорій Савич Сковорода.—У кн.: Історія української літератури. У 8-ми томах. Т. 2, К., «Наук. думка», 1967, с. 108—130.

РЕДЬКО М. П. Світогляд Г. С. Сковороди. Львів, Вид-во Львівського ун-ту, 1967, 263 с.

ТАБАЧНИКОВ І. А. Деякі питання сквородництва в працях радянських філософів.—У зб.: З історії філософії на Україні. К., «Наук. думка», 1967, с. 162—169.

ШИПАНОВ И. Я. Украинские просветители XVIII в. Г. С. Сковорода.—У кн.: Краткий очерк истории философии. М., «Мысль», 1967, с. 231—232.

1968

Григорій Сковорода. Біобібліографія. Склали: Е. С. Беркович, Р. А. Ставинська, Р. І. Штрайманш. (Вступ. стаття А. М. Ніженець). Харків, Вид-во Харківського ун-ту, 1968, 182 с.

МАЗУРКЕВИЧ О. Заповідник у Сквородинівці.—«Укр. іст. журнал», 1968, № 9, с. 103—105.

МАЗУРКЕВИЧ О. Сквородинівка, святиня України (Музей-заповідник Г. С. Сковороди. Харк. обл.).—«Прапор», 1968, № 8, с. 103—105.

МАРКОВ А. Григорій Сковорода і «святе письмо».—«Людина і світ», 1968, № 7, с. 39—42.

РЕДЬКО Н. П. Мирозеренне Г. С. Сковороди. (Авторед. доктор. дис.). К., 1968, 40 с. (Київський ун-т).

СКОВОРОДА ГРИГОРІЙ. Сад пісень. Вибр. твори. (Для серед. та старш. шкільного віку). Вступ. стаття, упорядк. та

примітка В. Яременка). К., «Веселка», 1958, 198 с.

1969

ДИГТЯР С. І. Етичний ідеал у ліриці Г. Сковороди. — «Рад. літературознавство», 1969, № 3, с. 29—36.

ІВАНЬО І. В. Філософія і людське щасття. (До 175-річчя від дня смерті Г. С. Сковороди). — «Наука і суспільство», 1969, № 11, с. 17—19; також англ. мовою — «Новини з України», К., 1970, № 9 (141), с. 3—4.

ЛОШИЦЬ Ю. Журавль в утреннем небе (Памяти укр. філософа і просвітителя Г. С. Сковороди. 1722—1794). — «Вокруг света», 1968, № 8, с. 48—53.

ЛОШИЦЬ Ю. Мудрець та сфінкс. Малюнки-символи у філософських творах Г. С. Сковороди. — «Наука і суспільство», 1969, № 6, с. 17—20.

МАЛИНОВСЬКА М. Філософ із народу (До 175-річчя від дня смерті Г. С. Сковороди). — «Літ. Україна», 1968, 11 листопада.

МАРКОВ А. П. Етичні основи педагогічних поглядів Г. С. Сковороди. «Рад. школа», 1969, № 3, с. 97—101.

НІЖЕНЕЦЬ А. Для увічнення пам'яті нашого великого земляка. (До питання створення у Харкові архіт.-меморіал. комплексу, присвяч. Г. Сковороді). — «Прапор», 1969, № 12, с. 102—103.

НІЖЕНЕЦЬ А. М. Г. С. Сковорода. Заповідні місця на Харківщині. Харків, «Прапор», 1969, 61 с.

ПІЛЬГУК І. І. У пошуках художньої правди. Вибр. статті. К., «Дніпро», 1969, 343 с. (Про видатних укр. письменників Г. Сковороду, І. Котляревського, Т. Шевченка, Панаса Мирного, І. Франка, О. Довженка та ін.).

ПОПОВ П. М. Григорій Сковорода. (Літ. портрет). К., «Дніпро», 1969, 173 с. Бібліогр.: с. 170—172.

РЕДЬКО М. П. Естетичні погляди Г. С. Сковороди. — У зб.: Етика і естетика. К., Вид-во Київського ун-ту, 1969, вип. 5, с. 133—140.

СТАДНИЧЕНКО В. Стежками філософа. (До 250-річчя з дня народження Г. С. Сковороди). — «Рад. освіта», 1969, 1—4 червня.

ТАБАЧНИКОВ І. А. Філософская и социологическая мысль в XVIII в. (Г. С. Сковорода). — У кн.: История философии в СССР. В 5-и т. Т. 1. М., «Наука», 1968, с. 398—411.

ШЕПЕЛЬ І. Мислитель, філософ, поет. (До 175-річчя від дня смерті Г. С. Сковороди). — «Сільські вісті», 1969, 8 листопада.

ЯРТИСЬ П. В. Антиклерикальні погляди Г. С. Сковороди. — Вісник Львівського ун-ту, вип. 4, 1969, с. 139—145.

1970

ЛУЧУК В. І. Іван Вишенський. Григорій Сковорода. Рекоменд. покажчик літе-

ратури. Львів, 1970. 40 с. (АН УРСР. Львів. держ. наук. б-ка).

МАРКОВ А. П. Г. С. Сковорода і Захід. — «Укр. іст. журнал», 1970, № 8, с. 84—90.

МАРКОВ А. П. Філософские основы этического учения Г. С. Сковороды. (Автореф. канд. дис.), К., 1970. 19 с.

НІЖЕНЕЦЬ А. М. На зламі двох світів. Розвідка про Г. С. Сковороду і Харк. колегіум. Харків, «Прапор», 1970, 208 с.

ПОНОМАРЕНКО М. Григорій Сковорода на Черкащині. — «Черкаська правда», 1970, 21 березня.

РЕШЕТОВ О. Сковородинівські місця. (Про місця, зв'язані з ім'ям Г. С. Сковороди на Харківщині). — «Соц. Харківщина», 1970, 18 вересня.

СТОГНІЙ І. П. Етичні погляди Г. С. Сковороди. — «Вісник АН УРСР», 1970, № 5, с. 60—65.

УМАНСЬКА А. Меморіал Григорія Сковороди. — «Культура і життя», 1970, 16 серпня.

ЧЕЛАК М. Майстри напукати туману. (Про фальсифікацію бурж. націоналістами творчої спадщини Г. С. Сковороди та укр. рев. демократів). — «Прапор», 1970, № 3, с. 92—95.

1971

БОРОВИК М., ІВАНЬО І. Новознайдений музичний твір на слова Григорія Сковороди. (Публікація). — «Нар. творчість та етнографія», 1961, № 2, с. 67.

ГНАТЕНКО В. Мислитель, письменник, педагог. — «Друг читача», 1971, 3 серпня.

ДЕРКАЧ Б. А. Григорій Сковорода — письменник. — «Радянське літературознавство», 1971, № 11, с. 59—71.

ДЕРКАЧ Б. А. Народний філософ, поет-гуманіст. — У кн.: Григорій Сковорода. Вибрані твори. К., «Дніпро», 1971, с. 5—19.

ІВАНЬО І. Великий просвітитель і філософ. — «Життя і слово», Варшава, 1971, 9 серпня; «Рідний край», Буенос-Айрес, 1971, 30 вересня.

МАРКОВ А. П. «Сродна праця» — етичне поняття філософії Г. С. Сковороди. — «Філософська думка», 1971, № 3, с. 116—120.

Невідомі твори Г. С. Сковороди. (Вступ. стаття І. Табачникова). — «Філософська думка», 1971, № 5, с. 94—107.

ПАШУК А. Дослідження творчості Сковороди. — «Жовтень», 1971, № 9, с. 139—142.

ПІЛЬГУК І. Поет-мислитель. (Естетичні погляди Г. С. Сковороди). — У кн.: Григорій Сковорода. Поезії. К., «Рад. письменник», 1971, с. 3—46.

ПІЛЬГУК І. Перша битва (Уривок з книжки «Григорій Сковорода») — «Друг читача», 1971, 21 вересня.

СЕМЕНОВ І. Г. С. Сковорода на Харківщині. — «Ленінська зміна», 1971, 12 жовтня.

ТЕЛЬНЮК С. Перед очима душі. — У кн.: Павло Тичина. Сковорода. Симфонія. К., «Рад. письменник», 1971, с. 5—47.

ТИЧИНА П. Григорій Сковорода. — У кн.: Павло Тичина. Сковорода. Симфонія. К., «Рад. письменник», 1971, с. 348—363.

1972

Від Вишньського до Сковороди. (З історії філософської думки на Україні XVI—XVIII ст.) К., «Наук. думка», 1972, 143 с.

ГОРСЬКИЙ В. С. Філософія Сковороди у вітчизняних дослідженнях. — Філософська думка», 1972, № 5.

ЄВДОКИМЕНКО В. Ю. Г. С. Сковорода і українська суспільно-політична думка. — «Філософська думка», 1972, № 5.

ІВАНЬО І. В. Питання історико-філософської оцінки спадщини Г. С. Сковороди. — «Філософська думка», 1972, № 3, с. 18—29.

ІВАНЬО І. В. Проблеми жанрової специфіки філософських творів Г. С. Сковороди. — «Філософська думка», 1972, № 5.

КИРИК Д. П. Учення Г. С. Сковороди про мікрокосм. — «Філософська думка», 1972, № 5.

ЛИСЕНКО О. Григорій Сковорода і сучасність. — «Дукля», Пряшів, 1972, № 1, с. 43—48.

НІЧИК В. М. Філософські попередники Г. С. Сковороди в Києво-Могилянській ака-

демії. — «Філософська думка», 1972, № 2, с. 46—59.

ПАШУК А. І. І. Вишньський і Г. Сковорода. — «Філософська думка», 1972, № 5.

ПІЛЬГУК І. Григорій Сковорода. (Художній життєпис). К., «Дніпро», 1972, 262 с.

ПІЛЬГУК І. І. Шляхами Григорія Сковороди. — «Друг читача», 1972, 1 червня.

ПОПОВИЧ М. В. Антимомія «простоти істини» у філософії Григорія Сковороди. — «Філософська думка», 1972, № 5.

САМСОНЕНКО С. Наш видатний земляк. — «Рад освіта», 1972, 19 лютого.

СВІТЛИЧНА Л. А. Г. С. Сковорода і Л. М. Толстой. — «Філософська думка», 1972, № 5.

СТАДНИЧЕНКО В. Дивна сонівка. (Нові записи в біографії мислителя). — «Робітнича газета», 1972, 31 травня.

СТОГНІЙ І. П. Назустріч ювілею Г. С. Сковороди. — «Філософська думка», 1972, № 2, с. 113—114.

СТОГНІЙ І. Просвітитель, філософ, поет. Україна готується відзначити 250-річчя з дня народження Г. С. Сковороди. — «Радянська Україна», 1972, 11 березня.

ШИНКАРУК В. І. Великий селянський просвітитель. — «Філософська думка», 1972, № 5.

ЯРЕМЕНКО В. На позвах із сучасністю. — У кн.: «Сковорода Григорій. Сад пісень. Вибрані твори». К., «Веселка», 1972, с. 5—28.

Склала КОРЧИНСЬКА Т. А.

Установча конференція Українського відділення Філософського товариства СРСР

27 червня у Києві відбулась Установча конференція Українського відділення Філософського товариства СРСР. В її роботі взяли участь науковці, викладачі філософії та наукового комунізму вузів республіки, представники партійних, комсомольських, зромадських організацій, Товариства «Знання» УРСР, видавництв, преси, викладачі філософії вищих військових учбових закладів — усього близько двохсот делегатів.

Конференцію скликано відповідно до постанови Установчого з'їзду Філософського товариства СРСР та згідно зі Статутом Товариства, які передбачають створення відділень та груп Товариства в республіках і областях.

Установчу конференцію Українського відділення Філософського товариства СРСР відкрив вступним словом віце-президент Академії наук УРСР, академік АН УРСР І. К. Білодід, який за дорученням Президії Академії наук України побажав учасникам конференції плідної творчої роботи і наголосив на важливій ролі добро-вільної науково-громадської організації філософів республіки в справі методологічного озброєння сучасної науки та формування масового марксистсько-ленінського світогляду.

З доповіддю Організаційного комітету Установчої конференції виступив голова Оргкомітету, член-кореспондент АН УРСР В. І. Шинкарук. Делегати конференції обговорили напрями наукових досліджень, стан викладання і форми координаційної роботи в галузі філософії у нашій республіці та накреслили основні завдання республіканського об'єднання філософів.

Ухвалено постанову про створення Українського відділення Філософського товариства СРСР.

Учасники Установчої конференції одностайно прийняли тексти вітальних листів Центральному Комітетові КПРС та Центральному Комітетові КП України.

На конференції обрано Правління Українського відділення Філософського товариства СРСР у складі 36 осіб, Бюро Правління у складі 12 осіб та Ревізійну комісію у складі 13 осіб. Головою Бюро обрано директора Інституту філософії АН УРСР, члена-кореспондента АН УРСР В. І. Шинкарука.

Нижче друкуємо матеріали і документи Установчої конференції Українського відділення Філософського товариства СРСР, а також звіт про її роботу.

ЦЕНТРАЛЬНОМУ КОМІТЕТОВІ КОМУНІСТИЧНОЇ ПАРТІЇ РАДЯНСЬКОГО СОЮЗУ

Ми, делегати Установчої конференції Українського відділення Філософського товариства СРСР, шлемо палкий привіт ленінському Центральному Комітетові Комуністичної партії Радянського Союзу.

Філософи України обговорили завдання дальшого розвитку досліджень у галузі марксистсько-ленінської філософії у республіці, пропаганди філософських знань, марксистсько-ленінського світогляду і поліпшення викладання філософських дисциплін. Рішення історичного XXIV з'їзду КПРС і пленумів ЦК КПРС визначають напрям дослідницької і пропагандистської роботи, шляхи дальшої діяльності українських радянських філософів. Роль марксистсько-ленінської філософії особливо зростає в наші дні, в умовах розвитку соціалістичного суспільства по шляху до комунізму. Творчу розробку теорії матеріалістичної діалектики, методологічних проблем природничих, технічних і суспільних наук, філософське узагальнення нових явищ суспільного життя ми розглядаємо як частину нашої загальної партійної справи.

Як найважливіше своє завдання Українське відділення Філософського товариства СРСР розглядає пропаганду марксистсько-ленінського світогляду, ідей марксизму-ленінізму. Філософи Радянської України, як і всієї країни, будуть і далі вести непримиренну боротьбу з різними формами і проявами ворожої ідеології, антикомунізму, буржуазними і дрібнобуржуазними філософськими концепціями, ідеологією буржуазного націоналізму та сіонізму.

Установча конференція Українського відділення Філософського товариства СРСР заповнює Центральний Комітет Комуністичної партії Радянського Союзу, що філософи республіки — частина багатонаціонального загону радянських філософів — використовують усі можливості для дійової участі в комуністичному будівництві у нашій країні.

Хай живе велике, всепереможне марксистсько-ленінське вчення!
Хай живе Комуністична партія Радянського Союзу!

ЦЕНТРАЛЬНОМУ КОМІТЕТОВІ КОМУНІСТИЧНОЇ ПАРТІЇ УКРАЇНИ

Ми, делегати Установчої конференції Українського відділення Філософського товариства СРСР, шлемо палкий привіт Центральному Комітетові Комуністичної партії України.

Наша конференція обговорила основні завдання розробки актуальних проблем філософської науки, шляхи і напрями діяльності філософів Радянської України в світлі рішень XXIV з'їзду КПРС та XXIV з'їзду КП України. Партія поставила перед марксистською наукою, зокрема перед філософією, проблеми величезного теоретичного значення, пов'язані з узагальненням досвіду будівництва комунізму та досягнень радянської і світової науки. Особливої актуальності набули теорії матеріалістичної діалектики, історичного матеріалізму, методологічні проблеми природничих, технічних та суспільних наук за умов розвитку соціалістичного суспільства по шляху до комунізму. Необхідно узагальнювати нові соціальні процеси, пов'язані з новими формами свідомої діяльності мільйонів будівників комуністичного суспільства; своєчасно відповідати на нові питання, висунуті бурхливим соціальним розвитком та революцією у природознавстві; посилити наступальний характер ідейно-політичної боротьби проти буржуазної ідеології. Усе це покликає до життя нові форми об'єднання працівників філософського фронту нашої країни, у тім числі філософів нашої республіки.

Дедалі більшого значення набуває пропаганда комуністичного світогляду, філософських ідей марксизму-ленінізму серед широких мас трудящих як важливий засіб формування нової людини. Своїми досягненнями радянська філософська наука зобов'язана Комуністичній партії Радянського Союзу, її ленінському Центральному Комітетові.

Ми, філософи Радянської України, глибоко вдячні Центральному Комітетові КП України за турботу про розвиток філософських досліджень у республіці, за дійову допомогу в ліквідації недоліків у нашій роботі.

Установча конференція Українського відділення Філософського товариства СРСР запевняє Центральний Комітет Комуністичної партії України, що філософи республіки докладуть усіх зусиль, щоб виконати поставлені партією завдання і зробити гідний внесок у розв'язання поставлених XXIV з'їздом КПРС та XXIV з'їздом КП України завдань комуністичного будівництва.

Хай живе всепереможне вчення марксизму-ленінізму!

Хай живе Комуністична партія Радянського Союзу та її бойовий загін — Комуністична партія України!

РОЗВИТОК МАРКСИСТСЬКО-ЛЕНІНСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ НА УКРАЇНІ ТА ЗАВДАННЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ ГРОМАДСЬКОСТІ РЕСПУБЛІКИ

Доповідь Організаційного комітету Установчої конференції
Українського відділення Філософського товариства СРСР

Поступальний розвиток радянського суспільства по шляху до повного торжества комунізму є основною метою діяльності Комуністичної партії, соціалістичної держави, радянського народу. Комуністичне суспільство виростає як закономірний результат об'єктивного історичного розвитку. К. Маркс, Ф. Енгельс, В. І. Ленін неодноразово підкресливали, що комунізм не є породженням стихійних сил, а є наслідком самовідданої і свідомої боротьби робітничого класу й усіх трудящих за своє соціальне та політичне визволення. Це зумовлює глибоку необхідність спиратися у процесі соціалістичного і комуністичного будівництва на наукові принципи марксизму-ленінізму, на його дальший творчий розвиток, на широке використання досягнень сучасної науки, у тім числі марксистсько-ленінської філософії. Особливо тепер, в умовах поступового переходу від соціалізму до комунізму, сучасної науково-технічної революції, загальнонародної боротьби за перетворення в життя історичних рішень XXIV з'їзду КПРС з кожним днем зростає роль марксистсько-ленінської філософії як теоретичної основи комуністичного світогляду, формування нової людини, як методології наукового пізнання і революційного перетворення дійсності, як гострої зброї у боротьбі з ворожою ідеологією. XXIV з'їзд КПРС, накресливши величні плани нашого дальшого поступу, визначив основні завдання, що стоять перед суспільними науками в процесі комуністичного будівництва. «Дедалі рішучіший поворот суспільних наук у бік розробки проблем, актуальних для сучасного і майбутнього,— ось що нам потрібно»,— говорить у Звітній доповіді ЦК КПРС XXIV з'їзду партії. Рішення XXIV з'їзду КПРС та Постанова ЦК КПРС «Про заходи по дальшому розвитку суспільних наук і підвищенню їх ролі в комуністичному будівництві» є конкретною програмою роботи радянських філософів на тривалий період. Рішення XXIV з'їзду КП України і Постанова ЦК КП України «Про заходи по дальшому розвитку наукових досліджень в галузі марксистсько-ленінської філософії та поліпшенню її викладання в вузах республіки» визначили напрям роботи філософів Радянської України. Партія чекає від радянських філософів, у тому числі і від філософів нашої республіки, творчої розробки фундаментальних теоретичних проблем стосовно сучасного етапу суспільного розвитку, проблем, що тісно пов'язані з узагальненням досвіду будівництва комунізму та досягнень сучасної науки. Рішення партії зобов'язують радянських філософів всіляко посилювати наступальну боротьбу проти буржуазної філософії, різних форм ревізіонізму та опортунізму.

Велику роль в успішному виконанні цих важливих завдань має відіграти Філософське товариство СРСР.

Як відомо, у грудні 1971 року в Москві відбувся з'їзд філософів нашої країни, на якому було створено Філософське товариство СРСР, затверджено його Статут, вибрано керівні органи. Як зазначається в

Статуті, Філософське товариство СРСР становить добровільну науково-громадську організацію, основними цілями якої є всіляке сприяння розвитку творчої діяльності вчених у галузі філософських наук, теорії наукового комунізму, методологічних проблем сучасної науки в тісному зв'язку з практикою комуністичного будівництва та прогресом наукового пізнання, більш широке залучення радянських вчених до пропаганди марксистсько-ленінського світогляду, здійснення контактів з філософськими товариствами зарубіжних країн та міжнародними науковими організаціями в галузі філософії. Сьогодні ми збралися на Установчу конференцію, щоб створити відповідно до Статуту Українське відділення Філософського товариства СРСР, обрати його керівні органи, обговорити основні напрями його діяльності.

Створення Українського відділення Філософського товариства СРСР буде закономірним підсумком плідної діяльності всіх філософів республіки, дальшим розвитком колективних начал у розробці філософської проблематики, в удосконаленні організаційних форм наукових досліджень.

Постійне піклування Комуністичної партії, Центрального Комітету КПРС та Центрального Комітету КП України, ділова і творча атмосфера в нашій роботі дозволили філософам Радянської України добитися помітних успіхів у розробці актуальних проблем марксистсько-ленінської філософії, пропаганді комуністичного світогляду, в боротьбі з нашими ідейними противниками. Завдяки здійсненим заходам на Україні розширився фронт філософських досліджень, розширено і поглиблено філософську проблематику, що тісно пов'язана з життям республіки; створено ґрунтовні праці з важливих проблем марксистсько-ленінської філософії; з року в рік зростає кількість філософських публікацій, помітно підвищилася їх якість, фаховий та ідейно-теоретичний рівень. Створено теоретичний філософський журнал «Філософська думка».

Сформувався великий загін спеціалістів, що працюють у галузі марксистсько-ленінської філософії та наукового комунізму. Тепер в наукових установах і на кафедрах вузів працює близько 1800 спеціалістів-філософів та майже 600 спеціалістів з наукового комунізму. За останні 10—15 років на Україні склалося чимало творчих колективів філософів, наукові праці яких відомі за межами республіки. Це передусім колектив науковців Інституту філософії АН УРСР, професорсько-викладацький колектив філософського факультету Київського університету, творчі колективи в Одесі, Харкові, Львові та ін.

Значно зріс професійний та ідейний рівень кадрів. Сьогодні на Україні в галузі філософії і наукового комунізму працює майже 60 докторів і більше 1000 кандидатів наук, багато здібних молодих учених. Українські вчені-філософи беруть активну участь у міжнародних філософських наукових конгресах і форумах, всесоюзних і республіканських теоретичних конференціях та симпозіумах.

За останні роки поліпшилося викладання марксистсько-ленінської філософії та наукового комунізму в вузах республіки, посилився їх вплив на формування комуністичного світогляду студентської молоді, видано підручники з різних філософських дисциплін, де закріплено набутий учбово-методичний досвід.

Важливим напрямом філософської науки, який останніми роками інтенсивно розробляли колективи вчених республіки, є дослідження ленінської філософської спадщини, розкриття її ролі і значення для успішного розв'язання теоретичних проблем сучасності. Особливо ак-

тивізувалася науково-дослідна робота в цьому напрямі у зв'язку зі святкуванням 100-річчя від дня народження В. І. Леніна та 50-річчя його філософського заповіту — праці «Про значення войовничого матеріалізму». На відзначення ленінського ювілею науковці Інституту філософії АН УРСР, викладачі філософських кафедр вузів республіки підготували і видали фундаментальні колективні праці, монографії, збірники, які стали помітним явищем в ідейному житті. Серед них — «В. І. Ленін і філософські проблеми сучасності», «Ленінська теорія соціалістичної революції і світовий революційний процес», «В. І. Ленін про розвиток соціально-класової структури радянського суспільства», «В. І. Ленін і критика буржуазної ідеології», «В. І. Ленін і проблеми науково-технічної революції», «В. І. Ленін і деякі проблеми соціології». У зв'язку з всенародною підготовкою до святкування 50-річчя утворення Союзу РСР першорядного значення набуває висвітлення ленінського вчення з національного питання. Необхідно всебічно показати торжество ленінської національної політики в СРСР, глибоко висвітлити роль В. І. Леніна як творця і засновника першої в світі багатонаціональної соціалістичної держави, що стала основою формування нової, ще небаченої історичної спільності людей — радянського народу. Необхідно її надалі викривати з ленінських позицій ворожість ідеології українського буржуазного націоналізму і сіонізму. Філософи республіки готують праці, присвячені гідній зустрічі славного ювілею.

Плідно працюють філософи України над дослідженням проблем діалектичного матеріалізму. Тут особливо увагу звернуто на розробку принципів діалектичного матеріалізму як єдино наукового світогляду і загального методу пізнання, на висвітлення методологічного значення законів і категорій матеріалістичної діалектики, на дослідження методологічних проблем природничих і суспільних наук. Створено значні праці, присвячені дослідженню предмета марксистської матеріалістичної діалектики, взаємозв'язку категорій і законів діалектичного матеріалізму, діалектико-матеріалістичної теорії пізнання і діалектичної логіки. За останні роки особливо зміцніли творчі групи, що успішно працюють над проблематикою діалектичного матеріалізму, в Інституті філософії АН УРСР, в Київському університеті, на кафедрах вузів Харкова, Одеси, Черкас.

У розробках українських філософів особливе місце посідають проблеми застосування принципів, категорій, законів діалектичного матеріалізму до аналізу особливостей розвитку сучасної науки та наукового мислення, специфічних прийомів і методів наукових досліджень, узагальнення досягнень природничих наук. Це знайшло своє втілення у розробці проблем логіки і методології науки, філософських питань сучасного природознавства. Відомими за межами республіки є колективні праці з логіки наукового пізнання, створені спільно науковцями Інституту філософії АН УРСР і працівниками вузівських кафедр: «Проблеми мислення в сучасній науці» і «Логіка наукового дослідження». Остання є першою в країні фундаментальною працею на цю тему. Вона видана також за рубезжем.

Серйозні дослідження здійснено вченими республіки у галузі філософських питань фізики, біології, кібернетики тощо. В результаті цих досліджень було показано методологічну роль категорій діалектичного матеріалізму, зокрема категорій матерії, простору, часу, причинності тощо, у створенні та обґрунтуванні нових фундаментальних природничонаукових теорій, розкрито важливі особливості сучасного наукового, зокрема фізичного, знання, взаємозв'язки фізичних, математичних, хімічних, біологічних та кібернетичних методів у пізнанні жи-

вого як цілісного об'єкта, висвітлено гносеологічний зміст ряду фундаментальних понять кібернетики. Спільними зусиллями філософів та природодослідників були створені відомі колективні праці: «Простір і час у сучасній фізиці», «Проблема форм руху в сучасній науці», «Гносеологічні аспекти вимірів», «Цілісність і біологія», «Діалектико-матеріалістичний аналіз основних понять біології і медицини». Видано також індивідуальні монографічні дослідження. На базі розробки філософських проблем природознавства, логіки та методології науки сформувалися творчі колективи, виростили дослідники в багатьох наукових центрах України. Важливий внесок у розробку філософських питань природознавства зробили вчені-природодослідники Академії наук УРСР та вузів республіки, зокрема О. І. Ахієзер, В. М. Глушков, О. С. Давидов, О. П. Маркевич, Ю. М. Ломсадзе, О. З. Петров, Р. В. Чаговець, О. З. Жмудський та інші.

Помітним є досягнення українських учених в розвитку історичного матеріалізму. Здійснювалася розробка історичного матеріалізму як загальносоціологічної теорії, досліджувалась діалектика переростання соціалістичних суспільних відносин у комуністичні, вивчалися філософські питання науково-технічної революції та її соціальних наслідків. У колективних працях «Проблеми зміни соціальної структури радянського суспільства. Методологічні проблеми», «Класи, соціальні верстви і групи в СРСР», в яких взяли активну участь філософи республіки, досліджуються соціологічні закономірності розвитку комуністичної суспільно-економічної формації, переходу від соціалізму до комунізму, змін у класовій структурі суспільства. Цим самим питанням присвячено велику працю, підготовлену колективом авторів Інституту філософії АН УРСР у співдружності з викладачами вузів республіки,— «Корінні соціальні зміни», яка є складовою частиною п'ятитомного видання «Україна в період розгорнутого будівництва комунізму».

Дедалі ширшого розвитку набувають дослідження проблем управління взагалі і соціального управління та соціального планування на промислових підприємствах зокрема, методологічних проблем соціального прогнозування та розвитку суспільної активності трудящих. Роботу в цьому напрямі веде Інститут філософії АН УРСР, викладачі філософії Вищої партійної школи при ЦК КП України, філософи вузів Харкова, Одеси, Донецька, Дніпропетровська, Львова. Результатом цих досліджень стало видання колективних праць: «Питання суспільної активності мас і розвиток політичної організації суспільства», «Роль громадськості в управлінні виробництвом» та інші. Науковці Інституту філософії АН УРСР провели значну роботу, вивчаючи соціальну структуру виробничого колективу, соціальну активність, естетичні смаки, морально-ціннісні орієнтації, структуру неформальних відносин на Львівському телевізійному заводі, Одеському заводі пресів, Київському заводі «Комуніст» та деяких інших підприємствах. На основі отриманих результатів подано практичні рекомендації щодо соціального планування та управління виробничими колективами цих підприємств. Так, було створено перспективний план соціального розвитку для Львівського телевізійного заводу.

В останні роки філософи республіки розгорнули дослідження проблем науково-технічної революції. Перших результатів у цьому напрямі домоглися науковці Інституту філософії АН УРСР, Інституту історії партії при ЦК КП України, викладачі філософії Київського політехнічного інституту, вузів Одеси, Харкова, Донецька. З цих питань уже вийшли окремі збірники і теоретичні статті.

Важливе місце в науковій роботі філософів республіки посідає

дальша розробка теоретичних проблем пролетарського інтернаціоналізму та радянського патріотизму, розкриття закономірностей розвитку соціалістичних націй, їх розквіту, зближення. Створено серйозні праці з цих питань, зокрема колективні: «Торжество ленінської національної політики на Україні», «Будівництво комунізму і проблеми зближення націй», «Інтернаціональне виховання трудящих», «Будівництво комунізму і проблеми інтернаціонального виховання» тощо.

Українські філософи приділяють постійну увагу розробці марксистської теорії особи і проблем комуністичного виховання, складовими частинами якого є трудове, етичне, естетичне, інтернаціональне та атеїстичне виховання. У республіці вийшли колективні (зокрема «Свідомість робітника в період будівництва комунізму», «Духовний світ молоді радянської людини») та індивідуальні монографії, де вивчаються закономірності впливу соціалістичних суспільних відносин на формування нової людини, проаналізовано духовні і моральні цінності людини соціалістичного суспільства. Питанням естетичного виховання, висвітленню ролі мистецтва в житті соціалістичного суспільства, його впливу на формування нової людини в умовах комуністичного будівництва присвячено колективні видання: «Природа і функції естетичного», «Мистецтво, художнє начало, суспільство», а також кілька збірників. У республіці інтенсивно ведуться дослідження естетичних закономірностей праці і побуту, естетики суспільних відносин і предметного середовища, соціальної зумовленості мистецтва, партійності та ідейності художньої творчості.

Спираючись на теоретичну спадщину В. І. Леніна, який розробив наукові основи політики Комуністичної партії щодо релігії і церкви, філософи республіки проводять велику роботу щодо атеїстичного виховання трудящих, вивчають шляхи подолання релігійних пережитків у свідомості окремих радянських людей, піддають ґрунтовній критиці релігійну ідеологію. Для вивчення причин існування в наш час релігійних передсудів та шляхів їх подолання здійснено конкретно-соціологічні дослідження релігійності населення в різних районах республіки. З цих питань видано оригінальні колективні та індивідуальні монографії.

У цих працях, зокрема, піддано гострій критиці численні буржуазні релігійні концепції, викривається поширена в капіталістичному світі клерикальна фальсифікація марксистсько-ленінського атеїзму.

Над проблемами марксистсько-ленінської теорії особи та комуністичного виховання плідно працює великий загін філософів України, зокрема в Інституті філософії АН УРСР, на філософському факультеті Київського університету, на кафедрах Вищої партійної школи при ЦК КП України, у вузах Харкова, Львова, Донецька, Івано-Франківська, Дніпропетровська, Запоріжжя та інших міст республіки.

Широко ведуться дослідження з актуальних питань історії філософської та соціологічної думки на Україні. Видано багато праць, де висвітлюється історико-філософський процес як у дореволюційний час, так і в радянський період. Здобутки істориків філософії республіки знайшли своє втілення у виданні «Нарису історії філософії на Україні» — першої колективної праці, присвяченої розвитку філософської думки на Україні від найдавніших часів до наших днів, а також у колективній монографії «Розвиток філософії в Українській РСР». Ці досягнення дали змогу великому колективу науковців республіки розпочати підготовку тритомного видання історії філософії на Україні.

Вивчено філософські, суспільно-політичні погляди та висвітлено світогляд видатних мислителів українського народу Григорія Сковороди,

Феофана Прокоповича, Тараса Шевченка, Лесі Українки, Івана Франка, Павла Грабовського. Видано їхні оригінальні філософські твори. Розпочато дослідження філософської спадщини мислителів Києво-Могилянської академії. Вперше здійснене видання оригінальних творів цих мислителів матиме важливе значення не лише для розуміння розвитку філософії на Україні, а й для з'ясування основних рис розвитку всього духовного життя українського народу тогочасної епохи. Значний внесок у розробку проблем історії української філософії зробили наукові колективи і окремі вчені Києва і Львова.

Філософські дослідження, що ведуться в республіці, характеризуються наступальною спрямованістю проти ворожої марксистсько-ленінської буржуазної ідеології. В Інституті філософії АН УРСР, у Львівському Інституті суспільних наук АН УРСР, на філософському факультеті Київського університету, у Вищій партійній школі при ЦК КП України, багатьох вузівських кафедрах успішно розробляють проблеми критики сучасної буржуазної філософії та соціології. В опублікованих працях викривається псевдонауковий характер і піддаються нищівній критиці ідеологія антикомунізму та філософія його духовних цінностей, так звані теорії конвергенції, єдиного індустріального суспільства, масового мистецтва тощо, різні прояви ревізіонізму і опортунізму, ідейні основи українського буржуазного націоналізму та сіонізму.

Здобутки філософської науки на Україні характеризують загін учених-філософів республіки як велику наукову і політичну силу, здатну ставити і розв'язувати найактуальніші питання марксистсько-ленінської філософії, висувають його на помітне місце серед наукових колективів Радянського Союзу. Завдяки повсякденним турботам Комуністичної партії і безпосередньому керівництву з боку Центрального Комітету Компартії України вихованням марксистських філософських кадрів, загін філософів України з року в рік зростає як у кількісному, так і в якісному відношенні. Нині ми маємо досвідчених висококваліфікованих спеціалістів у галузі філософської науки не тільки в Києві як провідному науковому центрі, а й у таких наукових центрах республіки, як Одеса, Харків, Львів, Донецьк, Дніпропетровськ та в інших містах. Поряд із зростанням наукових кадрів розширюються існуючі і створюються нові дослідницькі колективи. Відповідно до рішень ЦК КП України за останні роки значно розширився Інститут філософії АН УРСР, тут створено нові науково-дослідні відділи: діалектичного матеріалізму, історичного матеріалізму, конкретних соціальних досліджень, філософських проблем психології, зарубіжної філософії, відділ наукового атеїзму в Івано-Франківську. У системі АН УРСР створено Інститут суспільних наук у Львові, який дедалі більше розширює дослідження з філософської проблематики. Філософський факультет Київського університету готує спеціалістів на трьох відділеннях: філософії, наукового комунізму і психології. У вузах республіки створено окремі філософські кафедри і кафедри наукового комунізму, що значно сприяє поглибленню наукових досліджень і поліпшенню викладання філософських дисциплін.

Поліпшилась організація філософських досліджень. Пожвавилась діяльність проблемних наукових рад з діалектичного матеріалізму, філософських питань природознавства, атеїстичного виховання та інших, які планують та координують філософські дослідження у республіці, впливають на формування тематики і напрямів наукових досліджень тощо. Українське відділення Радянської соціологічної асоціації спрямовує працю великого загону вчених республіки в галузі марксистсько-ленінської соціології.

XXIV з'їзд КПРС поставив перед ученими-філософами завдання величезної теоретичної значущості, пов'язані з узагальненням досвіду будівництва комунізму і досягнень радянської і світової науки. Чекають своєї ґрунтовної розробки важливі проблеми сучасного суспільного розвитку. Філософські кадри республіки, як і науковці всієї країни, повинні всіляко посилювати наступальну боротьбу проти буржуазної філософії, проти різних форм ревізійонізму та опортунізму, буржуазного націоналізму та сїонізму. Партія орієнтує вчених на творчу й оперативну розробку актуальних проблем сучасності. Адже наступальний характер боротьби проти ворожої ідеології полягає не лише у швидкій своєчасній відсічі вилазкам ідейних ворогів, а й насамперед у своєчасній відповіді на нові проблеми, висунуті бурхливим розвитком соціального життя і революцією у природознавстві. «Повторення старих формул там, де вони вже зжили себе, невміння або небажання по-новому підходити до нових проблем — все це завдає шкоди справі, створює додаткові можливості для поширення ревізійоністських підробок під марксизм-ленінізм,— вказував у Звітній доповіді XXIV з'їздові КПРС Генеральний секретар ЦК КПРС Л. І. Брежнев.— Переконливість критики буржуазних і ревізійоністських наскоків на нашу теорію і практику величезною мірою посилюється тоді, коли вона спирається на активний і творчий розвиток суспільних наук, марксистсько-ленінської теорії».

Нерозривна єдність ленінської партійності та строгої науковості є запорукою творчих успіхів у філософських дослідженнях, найважливішою умовою, дотримання якої забезпечить можливість розв'язання наших завдань, допоможе уникнути проявів схоластики, формалізму, начотництва, відриву від життя.

Коло філософських досліджень на Україні досить широке і різноманітне. За останні роки філософи республіки, виконуючи вказівки Центрального Комітету КП України, ліквідують істотні упущення в тематиці наукових досліджень, посилено працюючи над фундаментальними теоретичними проблемами марксистсько-ленінської філософії. Ми повинні і далі розширювати коло досліджуваних проблем, поглиблювати їх вивчення, головну увагу зосереджуючи на проблематиці теорії матеріалістичної діалектики та історичного матеріалізму. Разом з тим уже можна говорити про певну спеціалізацію, яка склалася серед колективів дослідників союзних республік, у тому числі і про певну спеціалізацію досліджень українських радянських філософів. Доцільно продовжувати розробку тих проблем марксистсько-ленінської філософії, теорії наукового комунізму, методологічних проблем сучасної науки, де у нас вже намітилися певні успіхи, склалася певні наукові колективи. Розумне поєднання широти фронту досліджень із поглибленим вивченням найактуальніших проблем, з певним розподілом праці між великими науковими центрами дозволяє по-дійовому налагодити наукове спілкування дослідників усіх братніх республік нашої Радянської країни. Ми повинні поєднувати високу ідейність і справжній філософський професіоналізм, пам'ятаючи, що головне завдання полягає не у збільшенні кількості літератури, яка випускається, а передусім у поліпшенні її якості, у більшій глибині і ґрунтовності філософського дослідження.

Наявність у нашій республіці підготовлених філософських кадрів та певного досвіду дозволяє розгорнути дослідження проблем, що чекають на своє розв'язання.

У галузі діалектичного матеріалізму найважливішою проблемою залишається розробка теорії матеріалістичної діалектики на основі

узагальнення суспільного розвитку, даних сучасного природознавства. Філософи Радянської України мають усі можливості зробити вагомий внесок у розробку багатьох проблем теорії матеріалістичної діалектики. Актуальними залишаються дослідження і висвітлення основоположних принципів марксистсько-ленінської філософії, методологічного значення законів і категорій матеріалістичної діалектики для пізнання й перетворення дійсності. Великого значення в сучасних умовах, в умовах переходу від розвинутого соціалістичного суспільства до комунізму, науково-технічної революції, набуває дослідження діалектичного матеріалізму як теоретичної основи світогляду нової людини — будівника комуністичного суспільства. У нас є можливості розгорнути дослідження проблем діалектики сучасного світового суспільного розвитку і розвитку радянського суспільства, зокрема пов'язаних із зростанням ролі суб'єктивного фактора в соціальній практиці нашої країни. Аналіз діалектики матеріального і духовного виробництва, суб'єкта і об'єкта історичної діяльності, світоглядних функцій діалектичного матеріалізму є ваговою ланкою теоретичного обґрунтування шляхів формування у широких мас трудящих комуністичного світогляду, що є серцевиною усієї ідейно-виховної роботи партії. Діалектика практичної соціальної діяльності і у зв'язку з цим методологічні проблеми наук про людину належать до найважливіших проблем, які чекають на філософське осмислення. Глибока позитивна розробка цих проблем правитиме за основу аргументованої критики методологічних засад буржуазних концепцій людини та абстрактного гуманізму.

Дедалі більшого значення в сучасних умовах набувають філософські питання природознавства, проблеми логіки і методології науки. Бурхливий розвиток природознавства свідчить про нові перемоги людського пізнання і водночас породжує методологічні й носеологічні труднощі, подолання яких можливе тільки на основі діалектичного матеріалізму — єдино правильної методологічної основи науки. Ускладнюється співвідношення емпіричного базису і теоретичних узагальнень, збагачується понятійний апарат сучасної науки, посилюється роль теоретичного мислення у процесі пізнання природи. Філософське осмислення цих складних процесів на базі матеріалістичної діалектики з урахуванням найновіших досягнень спеціальних наук, аналіз закономірностей розвитку й зміни наукових теорій, філософський аналіз особливостей понятійного апарату сучасної науки залишаються й надалі актуальними завданнями фахівців у галузі філософських питань природознавства і логіки наукового пізнання. Наші успіхи в цій галузі будуть дійовим засобом критики різних форм ідеалізму та агностицизму, що спекулюють на труднощах революційних процесів у природознавстві. Глибоке і доказове висвітлення цих проблем ще більше зміцнює авторитет марксистсько-ленінської філософії серед природознавців, ленінський союз філософії і природознавства.

Дальшої розробки потребують питання історичного матеріалізму як загальносоціологічної теорії. Вирішальне значення для розвитку досліджень у цій галузі має зміцнення зв'язку цих досліджень із практикою комуністичного будівництва в нашій країні, постійне збагачення теорії новими філософськими узагальненнями, узагальненнями нових фактів. Нам потрібні фундаментальні наукові праці, де б всебічно були проаналізовані проблеми науково-технічної революції та її соціальних наслідків, розкривалася діалектика розвитку соціалістичного суспільства та його переростання в комуністичне. Нові завдання у світлі рішень XXIV з'їзду КПРС постають перед фахівцями в галузі історичного матеріалізму у зв'язку з вивченням дедалі більшого значення суб'

ективного фактора. Необхідно вивчати проблеми наукового управління соціальними процесами, їх прогнозування і наукового планування, розробляти методологію наукового передбачення розвитку процесу стирання класово-соціальних відмінностей у нашому суспільстві. Актуальними залишаються даліше вивчення закономірностей розвитку суспільних відносин і формування нової суспільної свідомості, глибока теоретична розробка проблем гуманізму.

Важливим завданням марксистсько-ленінської загальносоціологічної теорії є всебічне розкриття механізму процесу зближення і розквіту націй, суті національної психології та національних почуттів, міжнародно-національних відносин у процесі розвитку світової соціалістичної системи. Особливої актуальності ці проблеми набувають у зв'язку з необхідністю посилення боротьби проти проявів буржуазного націоналізму та сїонізму.

Дослідження проблем історичного матеріалізму невіддільні від досліджень у галузі теорії наукового комунізму. Учені в цій галузі мають з'ясувати багато актуальних питань, пов'язаних як із світовим революційним рухом сучасності, так і з становленням та розвитком комуністичної формації. Проблема управління суспільним розвитком постає перед фахівцями з наукового комунізму в своєму соціально-політичному аспекті. Потребує вивчення щодалі активніша роль робітничого класу в суспільно-політичному житті нашої країни.

На основі історичного матеріалізму як загальносоціологічної теорії в республіці розвиваються конкретні соціальні дослідження. Аналіз професійної орієнтації молоді, її ціннісних орієнтацій, престижу професій, структури первинного виробничого колективу, професійного зростання робітників на підприємстві, соціальних проблем вільного часу тощо є тими прикладними сферами марксистсько-ленінської соціологічної теорії, де вона одержує безпосереднє практичне застосування і водночас збагачується по-філософському осмисленими фактами життя радянського суспільства. Конкретно-соціальні дослідження слід тісніше пов'язувати з працями з історичного матеріалізму та наукового комунізму.

Значні завдання постають перед дослідниками в галузі марксистсько-ленінської етики. Потребує глибокого наукового аналізу оцінно-регулятивна роль моральних норм, специфіка їх функціонування серед різних верств і груп населення, вплив суспільної психології на формування моральної поведінки особи та шляхи ефективного цілеспрямованого виховання високих комуністичних моральних принципів та ідеалів.

Актуальними завданнями досліджень у галузі естетики є розкриття перспектив розвитку соціалістичної культури в загальнофілософському контексті, дослідження процесу формування всебічно розвиненої і гармонійної людини комуністичного суспільства, рішуче піднесення філософсько-теоретичного рівня публікацій.

Дальшої активізації і розширення потребує філософська критика сучасної буржуазної ідеології. Критика буржуазної ідеології повинна бути спрямована не лише на викриття її наукової безпідставності, а й на розкриття реакційної соціально-політичної ролі. Особливо це стосується різних форм ревізїонізму та реформізму, буржуазного націоналізму та сїонізму.

Важливою ланкою критики буржуазної ідеології є науково-атеїстичні дослідження. Слід ще тісніше пов'язувати їх із практикою пропагандистської роботи і водночас рішуче підносити ідейно-теоретичний, науковий рівень досліджень. Проблеми критики релігії повинні бути

по-філософському осмислені, розв'язання їх вимагає всебічного аналізу конкретних морально-психологічних мотивів релігійності.

Продовжує лишатися гостро актуальною проблематика історії філософії, зокрема історія марксистської філософії та історії філософської і суспільно-політичної думки на Україні. Необхідно дослідити еволюцію прогресивних ідей у філософській та суспільно-політичній думці на Україні, боротьбу матеріалізму й ідеалізму, показати торжество марксистсько-ленінської філософії, що стала світоглядом найширших верств трудящих у нашій республіці. Не слід випускати з уваги ту обставину, що історія духовного життя українського народу, як і вся історія його культурного розвитку, залишається важливим полем боротьби з ворожою нам ідеологією буржуазного націоналізму.

На виконання почесних завдань, що стоять перед філософською громадськістю республіки і має бути спрямована діяльність утворюваного республіканського об'єднання філософів. Безосередня мета Українського відділення Філософського товариства СРСР — максимально сприяти творчому розвитку в Українській РСР наукових досліджень у галузі марксистсько-ленінської філософії, теорії наукового комунізму, методологічних проблем сучасної науки. Воно стане формою широкого залучення філософів, працівників ідеологічного фронту Радянської України до пропаганди марксистсько-ленінського світогляду, досягнень філософської науки. Філософське товариство на Україні сприятиме дальшому зміцненню союзу філософів, природодослідників та суспільствознавців, посиленню методологічного впливу марксистсько-ленінської філософії на конкретні науки, тіснішому об'єднанню творчих зусиль учених різних наукових та науково-педагогічних установ республіки на найголовніших напрямках розвитку філософської науки, поліпшенню координації наукових досліджень, воно організуватиме роботу щодо підвищення ідейно-теоретичного та методичного рівня викладання філософських дисциплін та наукового комунізму в учбових закладах. Філософське товариство об'єднає зусилля науковців республіки для дальшого розгортання послідовної боротьби проти відкритих і прихованих ворогів марксизму-ленінізму.

Українське відділення Філософського товариства СРСР об'єднає в своїх рядах близько трьох тисяч працівників у галузі філософії, наукового комунізму, природодослідників і суспільствознавців, що працюють над філософськими питаннями своєї науки. Це досить представницька, масова організація. Для успішної її діяльності слід, очевидно, продумати ефективну структуру, створити філіали на місцях. Визначаючи структуру Українського відділення Товариства, на нашу думку, слід урахувати той факт, що в різних районах України вже склалися певні наукові центри, на базі яких найдоцільніше створити відповідні філіали Відділення. Враховуючи це, доцільно створити, окрім Київського, Харківський, Львівський, Одеський, Донецький та Дніпропетровський філіали, навколо яких зможуть об'єднатися філософські працівники найближчих областей. Така структура Українського відділення найбільше відповідатиме умовам нашої республіки.

Створення Відділення Філософського товариства на Україні є визначною подією у житті філософів нашої республіки. Філософи Радянської України сприймають це як новий вияв піклування Комуністичної партії про дальший розвиток філософської науки в республіці, про організаційне зміцнення творчих колективів, як подання конкретної допомоги вченим республіки у виконанні тих завдань, які покладаються на них історичними рішеннями XXIV з'їзду КПРС. Ми, філософи Радянської України, докладаємо всіх зусиль, щоб виправдати високе довір'я Комуністичної партії і радянського народу!

Обговорення доповіді Оргкомітету конференції

В обговоренні доповіді Організаційного комітету конференції «Розвиток марксистсько-ленінської філософії на Україні та завдання філософської громадськості республіки» виступили науковці, викладачі вузів, представники громадських організацій. Промовці відзначили, що необхідність створення на Україні відділення Філософського товариства СРСР зумовлена кількісним і якісним зростанням філософських кадрів республіки, розширенням фронту наукових досліджень у галузі марксистсько-ленінської філософії і наукового комунізму, необхідністю значного поліпшення координаційних зусиль науковців і викладачів для розв'язання актуальних теоретичних і практичних проблем.

Наукову і науково-педагогічну роботу в галузі філософії у республіці тепер ведуть понад дві тисячі фахівців. Значний обсяг наукових досліджень здійснюють Інститут філософії АН УРСР, кафедри філософії і наукового комунізму вищих учбових закладів. З року в рік зростає кількість друкованої продукції з актуальних питань філософії, до вивчення методологічних проблем науки залучається дедалі ширше коло суспільствознавців і природознавців. Великі завдання стоять перед філософами в справі пропаганди філософських знань та формування марксистсько-ленінського світогляду у широких мас трудящих. Значного поліпшення вимагають також наукові контакти з фахівцями інших союзних республік, з філософами-марксистами зарубіжних країн. Найактивнішу участь у реалізації цих важливих завдань має взяти Українське відділення Філософського товариства СРСР.

Генеральний напрям роботи нашого Товариства загалом і кожного його члена зокрема визначено рішеннями XXIV з'їзду КПРС та XXIV з'їзду КП України, постановою Центрального Комітету КПРС про завдання суспільних наук та постановою Центрального Комітету КП України про розвиток марксистсько-ленінської філософії на Україні і стан її викладання у вузах республіки,— наголосив у своєму виступі завідувач кафедрою філософії Львівського державного університету проф. Б. Г. Кубланов. Об'єднання філософів нашої республіки в науково-громадську організацію має серйозно позначитися на розвиткові філософської науки, піднесенні теоретичного рівня досліджень, на поліпшенні викладання філософії і наукового комунізму у вищих учбових закладах. Організація на Україні Відділення Філософського товариства СРСР сприятиме розгортанню комплексних досліджень з актуальних питань будівництва комунізму, зміцненню союзу філософії з природознавством. Залучення до Філософського товариства провідних природодослідників та гуманітаріїв, що працюють над методологічними про-

блемами своїх наук, дасть поштовх до дальшого розвитку як філософії, так і конкретних наук і сприятиме виконанню рішення XXIV з'їзду КПРС про зміцнення зв'язку між природничими, технічними і суспільними науками.

Українське відділення Філософського товариства СРСР має виконати поряд із завданнями, що стоять перед усім філософським фронтом нашої країни, і деякі специфічні завдання, зумовлені господарським і культурним життям республіки. Організація філіалів Українського відділення Товариства відповідно до розміщення наукових центрів республіки покладає певні обов'язки на філософів, що працюють в цих наукових центрах, і має орієнтувати філіали Відділення на необхідність органічного поєднання наукових пошуків філософів з головними напрямками досліджень наукових установ даного регіону. Б. Г. Кубланов спинився, зокрема, на завданнях Львівського філіалу Українського відділення Товариства, що об'єднує великий загін викладачів і науковців, які працюють у 25 вузах та в Інституті суспільних наук АН УРСР.

Про роль Філософського товариства у справі піднесення теоретичного рівня досліджень у вузах та поліпшення викладання філософії говорив завідувач кафедрою філософії Інституту підвищення кваліфікації викладачів суспільних наук при КДУ проф. Г. Г. Вдовиченко. Як відомо, переважна більшість фахівців-філософів працює у вищих учбових закладах. Вони ведуть значну науково-дослідну роботу, про що свідчать і праці, які виїшли друком в останні роки, і успішний захист значної кількості докторських та кандидатських дисертацій. Тим часом у роботі викладачів вузів є ще чимало труднощів. Наявні організаційні форми наукової координації (опорні кафедри, науково-методична рада Міністерства вищої та середньої спеціальної освіти УРСР тощо) можуть виконати лише невелику частину досить актуальних завдань: розгляд і рекомендація до друку учбових посібників та підручників із філософських дисциплін, окремих монографій, допомога в організації республіканських та міжвузівських наукових збірників, узагальнення й поширення досвіду учбово-методичної роботи. Філософське товариство СРСР покликане допомогти викладачам вузів у справі піднесення наукового рівня досліджень, їх координації, в організації творчих колективів для дослідження актуальних проблем філософської науки. Воно має сприяти виходу кращих наукових досліджень на всесоюзну арену, поліпшити обмін інформацією між філософами братніх республік Радянського Союзу. Значну увагу необхідно приділяти публікації науково-популярних видань, які б сприяли збагаченню за-

гальної культури трудящих, формуванню у них наукового світогляду. Робота Філософського товариства сприятиме піднесенню філософської культури природодослідників і суспільствознавців, які працюють над методологічними проблемами науки. Обов'язок кожного члена Філософського товариства СРСР високо тримати прапор партійності в науці, своєчасно реагувати на будь-які прояви аполітизму, боротися за високий ідейно-теоретичний і методологічний рівень філософських досліджень.

Про історію громадських організацій філософів-марксистів на Україні розповів професор Харківського державного університету Я. С. Б л у д о в. Він привітав учасників Установчої конференції від імені старшого покоління радянських філософів, побажав їм плідної роботи і творчих успіхів. Товариства філософів-марксистів України здійснили у 20—30-х роках значну і корисну роботу. Керуючись програмними настановами, що їх викладено у лєнінському філософському заповіті — праці «Про значення воєнного матеріалізму», товариства сприяли розвитку творчої співдружності між філософами-комуністами і безпартійними, зміцненню союзу філософів з природознавцями, пропаганді наукового атеїзму, залученню до співпраці усіх прихильників послідовного і воєнного матеріалізму. Товариства видавали хрестоматії, підручники, збірники, брошури, організували дискусії, лекції тощо. На засіданнях товариств широко практикувалися наукові доповіді. Активну участь у роботі філософських товариств брали визначні партійні і державні діячі України. Досвід діяльності філософських товариств 20—30-х років є цінним надбанням історії ідейного життя республіки, його необхідно вивчати, використовуючи все краще і корисне.

В. о. редактора журналу «Філософська думка» В. І. Куценко розповів про творчі плани редакції. Редколегія прагне до всебічного висвітлення наукових досягнень у всіх галузях філософського знання. Разом з тим вона намагається виділити провідні проблеми, які потребують особливої уваги філософської громадськості. Своє завдання «Філософська думка» вбачає не тільки у тому, щоб знайомити читача з найістотнішими результатами наукових досліджень, а й у тому, щоб ставити нові, мало розроблені питання філософської науки. Редакція вжила конкретних заходів, спрямованих на збільшення питомої ваги статей з наукового комунізму серед матеріалів, що друкуються на сторінках журналу. Вона розпочала публікувати проблемні огляди філософської літератури, виданої останніми роками в республіці. У журналі уміщуватимуться матеріали з методичних питань викладання філософії у вузах.

Одним із недоліків публікацій «Філософської думки» є їх недостатня полемич-

ність. Творчі обговорення актуальних теоретичних проблем, дискусії є важливим засобом розвитку науки. Слід сподіватися, що члени Філософського товариства візьмуть активну участь у таких обговореннях. Редколегія працюватиме у тісному контакті з Відділенням Товариства, висвітлюватиме діяльність його організації, практикуватиме зустрічі з читачами журналу, радитиметься з ними.

Начальник кафедри марксизму-ленінізму Київського вищого інженерного радіотехнічного училища доц. В. І. Селецький спинився на питаннях наукової роботи і викладання філософії у вищих військових учбових закладах. Важливою проблемою, що її необхідно вирішити кафедрам філософії військових вузів, є професійне зростання кадрів викладачів філософії, підготовка докторських і кандидатських дисертацій. Посиленої уваги дослідників вимагає філософське, діалектико-матеріалістичне осмислення проблем війни як суспільно-історичного явища, її соціально-політичної сутності. Філософське товариство СРСР і його Українське відділення мають об'єднати зусилля фахівців для глибокої розробки цих актуальних питань.

Відзначивши, що створення Українського відділення Філософського товариства СРСР є визначною подією в культурному житті республіки, декан філософського факультету Київського державного університету проф. П. С. Дишлевий наголосив на невідкладних завданнях Відділення. Слід, зокрема, з'ясувати специфіку координаційних функцій Відділення Філософського товариства, Інституту філософії АН УРСР та проблемних наукових рад Академії наук УРСР, прагнути до розмежування цих функцій і уникаючи зайвого дублювання в роботі. Відділення Філософського товариства має звернути особливу увагу на розширення творчих зв'язків філософів України з їхніми колегами в братніх республіках СРСР, розширювати міжнародні контакти науковців. Слід більш чітко відзначити напрями філософських досліджень у республіці, враховуючи ту обставину, що протягом останніх років у деяких наукових центрах уже склалися творчі колективи, які успішно розробляють актуальні наукові проблеми. П. С. Дишлевий поділився досвідом роботи координаційної наукової ради АН УРСР з філософських питань природознавства, яка, обравши логіко-методологічний аспект досліджень, об'єднала зусилля науковців різних міст республіки і Союзу, організувала кілька всесоюзних наукових конференцій. Промовець спинився на тих напрямках філософських досліджень, які розроблятимуться колективом філософів Київського державного університету.

Завідувач кафедри філософії Одеського державного університету проф. А. І. Уйомов висловив думку, що в роботі викладачів філософії існує певна супе-

речність: якщо, з одного боку, дослідницька робота вимагає концентрації наукових інтересів і творчих зусиль на певній проблемі, то викладання курсу філософії навпаки — потребує широкого діапазону інтересів, необхідного для всебічного висвітлення системи марксистського філософського знання. На кафедрі філософії Одеського державного університету ця суперечність певною мірою долається завдяки тому, що творчі зусилля викладачів спрямовані на розв'язання багатопланових, комплексних проблем. Проте не всі вузівські кафедри філософії налічують достатню кількість працівників для вивчення широких, багатоаспектних тем. Саме в організації наукових досліджень, створенні міжвузівських творчих колективів, в координації дослідницької роботи викладачів філософії і науковців полягає, на думку промовця, одне з головних завдань республіканського об'єднання філософів.

Завідувача лабораторією конкретних соціологічних досліджень Харківського державного університету доктор філософських наук О. О. Якуба відзначила, що створення Філософського товариства СРСР відповідає об'єктивному станові і закономірностям розвитку системи філософського знання. В сучасних умовах відбувається бурхливий процес його диференціації. Фактом є виділення спеціальних теорій у соціології, етиці, естетичі й інших галузях філософії. Не менш активно розвиваються й інтеграційні процеси. Багато проблем виникає на гранях різних наук: філософії, наукового комунізму, психології, природознавства тощо, що вимагає зміцнення творчих зв'язків науковців. У цих умовах Філософське товариство має виконати значну організаційну роботу. У межах Харківського наукового центру заплановано, зокрема, проведення широких комплексних досліджень (соціологічних, етно-психологічних, соціально-правових) проблем суспільної активності трудящих. Харківські науковці візьмуть активну участь в організації комплексних досліджень проблем правління, розвитку соціальної структури радянського суспільства. Велику увагу буде звернуто на питання методології і методики пізнання соціальних процесів.

На ролі і значенні філософської культури дослідника і викладача, їх високого професіоналізму наголосив завідувач кафедрою філософії Дніпропетровського хіміко-технологічного інституту доц. Г. А. Заїченко. Для забезпечення теоретичного зростання філософських кадрів, озброєння їх останніми досягненнями науки необхідно значно поліпшити наукову інформацію, налагодити ефективну систему оперативного надходження літератури. Йдеться, зокрема, про глибокий критичний аналіз провідних буржуазних філософських концепцій, який має ґрунтуватися на досконалому знанні першоджерел, стану розробки актуальних наукових проблем бур-

жуазними дослідниками. Тим часом можливість філософів, які працюють на периферії, у цьому плані досить обмежена. Філософське товариство має вжити необхідних заходів для налагодження систематичної інформації про події в науковому житті, оперативно і достатніми тиражами реферувати необхідну літературу, видавати бюлетені, огляди тощо. У компетенції Товариства повинна входити й розробка рекомендацій щодо поліпшення програм викладання філософських дисциплін. Зокрема, значного поліпшення вимагає підготовка студентів-філософів у галузі сучасної логіки, без чого неможливо забезпечити високий рівень розробки актуальних наукових проблем, глибоку й аргументовану критику позитивістських концепцій.

Проблеми удосконалення вузівських програм з філософії торкнувся у своєму виступі і професор кафедри історії-філософії Київського державного університету Є. Г. Федоренко. Наявні програми надто повільно враховують останні здобутки науки, досягнення марксистсько-ленінської філософії, які є наслідком узагальнення нових тенденцій соціальної практики радянського суспільства і розвитку наукового пізнання. Чимало ще належить здійснити у справі поліпшення виховної роботи серед студентської молоді, формування у неї глибоких комуністичних переконань. Вузівський педагог, який виступає водночас і в ролі викладача, і в ролі вихователя, має бути озброєний широкими знаннями, вільно орієнтуватися в строкатому переплетенні сучасних зарубіжних філософських течій і концепцій, давати їм глибокий марксистський аналіз, бути всебічно поінформованим в новітній літературі з різних галузей філософського знання. Важливим чинником у всій цій роботі має стати Філософське товариство СРСР.

На необхідності зміцнення контактів Філософського товариства з іншими громадськими організаціями (творчими спілками, відділеннями Товариства «Знання» тощо) наголосив завідувач кафедрою філософії і політекономії Чернігівського педінституту доц. С. П. Марценюк.

Перед учасниками конференції виступив віце-президент Філософського товариства СРСР доктор філософських наук Б. С. Українцев (Москва). Він розповів про роботу, яку здійснює правління Товариства в наукових центрах країни у справі організації його місцевих відділень і груп, а також спинився на завданнях, що мають бути розв'язані найближчим часом. Б. С. Українцев підкреслив, що Товариство є передусім самодіяльною організацією філософів-професіоналів. Провідним принципом його роботи має стати розгортання творчої ініціативи членів Товариства, залучення до активної роботи фахівців з різних галузей філософського знання, тісна співпраця з ідеологічними установами, з ученими-природодослідниками. Активними членами Товариства будуть студенти

старших курсів та аспіранти-філософи. Серед першочергових завдань Товариства — створення відповідної матеріальної бази, налагодження видавничої діяльності, підготовка довідникової літератури, рефератів тощо. З метою координації наукової і пропагандистської роботи необхідно створити дослідницькі секції Товариства, забезпечивши чітку їх взаємодію, планування діяльності, ефективні засоби обміну науковою інформацією. Уже тепер слід розпочати активну підготовку до Міжнарод-

ного філософського конгресу, який відбудеться у вересні 1973 року в м. Варні (Болгарія).

Б. С. Українцев від імені правління Товариства висловив тверду впевненість, що Українське відділення Філософського товариства СРСР, яке належить до числа найбільших його підрозділів, стане значним філософським центром країни, всебічно сприятиме розгортанню наукових досліджень, формуванню марксистсько-ленінського світогляду.

В. О. ТИХОНОВИЧ

**СКЛАД КЕРІВНИХ ОРГАНІВ
УКРАЇНСЬКОГО ВІДДІЛЕННЯ ФІЛОСОФСЬКОГО ТОВАРИСТВА СРСР**

**Правління Українського відділення
Філософського товариства СРСР**

АВЕТИСЯН А. А.	ЗАІЧЕНКО Г. А.	ПЕРЕДЕРІЙ В. Ф.
БЛУДОВ Я. С.	✓ ІОЛОН П. Ф.	ПОПОВИЧ І. В.
БУХАЛОВ Ю. Ф.	✓ КАРНАУХОВ І. М.	✓ ПОПОВИЧ М. В.
ВАЛЬКО І. В.	— КЛЮЧНИКОВ В. П.	СЕЛЕЦЬКИЙ В. І.
ВДОВИЧЕНКО Г. Г.	КУБЛАНОВ Б. Г.	СИДОРЕНКО П. О.
ВОЙТКО В. І.	— КУДІН В. О.	✓ СОХАНЬ Л. В.
ГОЛОВАХА І. П.	✓ КУЦЕНКО В. І.	✓ ТАНЧЕР В. К.
ГОНЧАРЕНКО М. В.	✓ ЛИСЕНКО О. А.	✓ ТИХОНОВИЧ В. О.
ДИШЛЕВИЙ П. С.	— МАРІСОВА Л. Й.	УЙОМОВ А. І.
ДУЧЕНКО М. В.	— НАЗАРЕНКО І. Д.	ШАБАЛІНА Є. М.
ЄВДОКИМЕНКО В. Ю.	ОЛЕКСЮК М. М.	✓ ШИНКАРУК В. І.
ЖДАНОВ Д. О.	— ОСТРЯНИН Д. Х.	ЯКУБА О. О.

**Бюро правління Українського відділення
Філософського товариства СРСР**

БУХАЛОВ Ю. Ф.	✓ КУЦЕНКО В. І.	УЙОМОВ А. І.
ДИШЛЕВИЙ П. С.	ОЛЕКСЮК М. М.	✓ ТИХОНОВИЧ В. О.
ЗАІЧЕНКО Г. А.	СИДОРЕНКО П. О.	НАЗАРЕНКО І. Д.
ІОЛОН П. Ф.	✓ СОХАНЬ Л. В.	✓ ШИНКАРУК В. І.

Голова правління — ШИНКАРУК В. І. Заступники голови — БУХАЛОВ Ю. Ф., ОЛЕКСЮК М. М., СОХАНЬ Л. В., УЙОМОВ А. І. Відповідальний секретар — ТИХОНОВИЧ В. О.

**Ревізійна комісія Українського відділення
Філософського товариства СРСР**

БАГМЕТ М. С.	МАКУШЕНКО П. Т.	СОЛДАТОВ В. І. (Голова)
ВОЗНЮК С. М.	— КОСТЮК Н. Т.	
ДЯЧКОВА Н. М.	— КОСОЛАПОВ В. В.	— ФЕДОРЕНКО Є. Г.
КОЗУБЕНКО Н. Г.	— НІЧИК В. М.	✓ ХОРОШОК А. І.
КУРЧИКОВ Л. М.	— ПАРНЮК М. О.	

ПОСТАНОВА
УСТАНОВОЇ КОНФЕРЕНЦІЇ УКРАЇНСЬКОГО ВІДДІЛЕННЯ
ФІЛОСОФСЬКОГО ТОВАРИСТВА СРСР

1. З метою об'єднання діяльності наукових колективів і фахівців, які працюють в УРСР у галузі марксистсько-ленінської філософії, наукового комунізму та методологічних проблем сучасної науки, створити Українське відділення Філософського товариства СРСР.

2. Відповідно до Статуту та постанови Установчого з'їзду Філософського товариства СРСР вважати основними завданнями Відділення:

— всебічно сприяти творчому розвитку в УРСР наукових досліджень у галузі марксистсько-ленінської філософії, теорії наукового комунізму, методологічних проблем сучасної науки;

— широко залучати філософів Радянської України до пропаганди марксистсько-ленінського вчення, досягнень філософських наук;

— далі зміцнювати союз філософів, суспільствознавців та природознавців, посилювати методологічний вплив марксистсько-ленінської філософії на інші науки;

— об'єднувати творчі зусилля вчених різних наукових та науково-педагогічних установ республіки, надавати їм допомогу в координації наукових досліджень з актуальних проблем філософських наук;

— сприяти підвищенню ідейно-теоретичного та методологічного рівнів викладання філософських наук та наукового комунізму у вищих навчальних закладах республіки;

— послідовно боротися проти різних форм буржуазної ідеології, антикомунізму, реакційної буржуазної філософії та соціології, правого і «лівого» ревізіонізму, проти різних форм і проявів буржуазного націоналізму, сіонізму, релігійної ідеології.

3. Доручити Правлінню Українського відділення Філософського товариства СРСР організувати філіали Відділення у містах: Києві, Харкові, Львові, Донецьку, Дніпропетровську та Одесі. Покласти на філіали Відділення організацію груп Товариства:

— Київський філіал — у Київській, Чернігівській, Житомирській, Черкаській, Хмельницькій, Вінницькій областях;

— Харківський філіал — у Харківській, Полтавській, Сумській областях;

— Львівський філіал — у Львівській, Волинській, Ровенській, Тернопільській, Івано-Франківській, Закарпатській, Чернівецькій областях;

— Одеський філіал — в Одеській, Миколаївській, Херсонській, Кримській областях;

— Дніпропетровський філіал — у Дніпропетровській, Кіровоградській, Запорізькій областях;

— Донецький філіал — в Донецькій та Ворошиловградській областях.

Керівництво Київським філіалом покласти безпосередньо на Правління Українського відділення Філософського товариства СРСР.

Про категорії діалектико-матеріалістичного детермінізму

З окремих питань детермінізму існує численна наукова література. Але ще недостатньо праць, у яких би категорії детермінізму аналізувалися в їх єдності. Детермінізм дуже часто зводять до якогось окремого його аспекту (взаємозв'язку, причинності, необхідності, закономірності), тоді як розвиток науки і техніки, суспільна практика потребують цілісного висвітлення його як системи категорій.

Вихідними категоріями діалектико-матеріалістичного детермінізму є зв'язок і відокремленість. Світ становить складний комплекс взаємозв'язків речей, кожна з яких багатьма переходами пов'язана з іншими речами. Але це не означає, що кожна річ безпосередньо пов'язана з кожною іншою річчю, бо зв'язок цей здійснюється завдяки наявності у них якоїсь спільної властивості, яка є його основою. Взаємозв'язок даних речей в одному відношенні не означає, що вони пов'язані між собою в іншому відношенні.

У категорії зв'язку фіксується початковий етап пізнання відношень детермінації, коли мислення в абстрактній формі лише констатує факт взаємозалежності речей. Під зв'язком розуміють таке відношення залежності між речами (у різних його формах), під час якого зміна властивості і стану однієї речі означає певну зміну відповідної властивості і стану інших речей.

На дальшому етапі пізнання мислення устанавлює, що речі не просто між собою пов'язані, взаємозалежні, а взаємодіють, змінюють одна одну. Об'єктивний світ постає перед суб'єктом як динамічна система всебічної універсальної взаємодії речей, яка виявляється в обміні речовиною і енергією, а, отже, й інформацією, у різноманітних специфічних взаємоперетвореннях речей.

Але загальний взаємозв'язок речей не виключає, а покладає їх відокремленість, так само як універсальна взаємодія речей не виключає, а покладає їх співіснування. Лише у їх взаємному відношенні розкривається їхня специфіка. Немає зв'язку без відокремленості, і, навпаки, відокремленості без зв'язку. Зв'язок в одному відношенні означає відокремленість в іншому відношенні. Відокремленість існує завдяки зв'язку, є його зворотною стороною. Зв'язок і відокремленість міняються місцями під час руху речей.

Пізнання йде від констатації загальної картини взаємозв'язку, взаємодії речей до вичленування окремих сторін цього взаємозв'язку, його складових елементів та їх аналізу. Принцип універсальної взаємодії лежить в основі концепції детермінізму в діалектичному матеріалізмі. «Тільки виходячи з цієї універсальної взаємодії, — писав Ф. Енгельс, — ми приходимо до дійсного каузального відношення»¹.

Проте наукове пізнання не може спинитися тільки на констатації взаємодії речей, бо на цьому рівні ще не розкривається опосередкування речей. Як відзначав Ф. Енгельс, «незважаючи на те, що цей погляд вірно схоплює загальний характер всієї картини явищ, він все-таки недостатній для пояснення тих частковостей, з яких вона складається, а

¹ К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 20, стор. 508.

поки ми не знаємо їх, нам не ясна і загальна картина»². Щоб пізнати природу речі, потрібно процеси її взаємодії з іншими речами розкласти на об'єктивні складові односпрямовані процеси, вивчити сторони цієї взаємодії і з'ясувати особливості їх впливу на дану річ, виявити його головні і другорядні чинники. А це означає дослідити, чим і як об'єктивно опосередковані речі. Різноманітні сторони взаємодії і відтворюються в системі категорій детермінізму як теорії опосередкування. Тому немає підстав для протиставлення взаємодії і відношень детермінації, а також і причинності, як таких, що взаємно виключають одне одного.

Детермінізм відповідає на питання: чому виникла річ, чим вона породжена, чим визначається її існування, чому вона змінюється і зникає. У світі не існує речей, які не виникли б з інших речей і які б, дозрівши, набувши самостійності, чогось не породжували. Події відбуваються певним чином, і процеси, в ході яких речі набувають своїх характерних рис, спричинюються відповідною сукупністю детермінуючих чинників.

Під час аналізу взаємодії між даною та іншими речами з'ясовується, що ця річ від одних чинників залежить, а щодо інших є незалежною. Самостійність речі означає, що в певному розумінні річ сама себе визначає, детермінує, характеризується своїми внутрішніми суперечностями, своїм саморухом.

У міру розвитку речей саморух, а також самовідтворення і вибір способу функціонування, виступає дедалі більше на перший план. Найвищою рівня самодетермінування досягає в людському суспільстві і знаходить своє вираження в категорії «свобода». Разом з тим річ залежить від інших речей. Вона відносна остільки, оскільки її виникнення, існування і зникнення опосередковуються іншими речами, оскільки вона існує через інші речі.

Абсолютне і відносне — протилежні сторони тієї самої речі. Завдяки відношенню до своєї протилежності кожна із них є тим, чим вона є. Абсолютне і відносне міняються місцями, переходять одне в одне. Абсолютне виступає не тільки як існуюче через себе, як самостійне, але й як повне, вичерпне виявлення природи речі у всіх її відношеннях, а водночас і незалежне від цих відношень (оскільки воно повне).

Об'єктивні закони, властиві речам, також в одному розумінні виступають як абсолютні, а в іншому — як відносні. В них виражаються як регулярні відношення залежності між речами, так і регулярні відношення самодетермінації.

Звичайно, щоб з'ясувати суть речей, важливо розкрити їх абсолютність і відносність. Але цього недостатньо. Теоретичне пізнання має виявити, що саме викликало річ до життя і визначило її природу, яке значення мають різні чинники в її становленні і чим зумовлюється її абсолютність. Для того, щоб виконати це завдання, потрібно проаналізувати процес детермінації, який характеризується такими моментами: умовою, діяльністю і дією (річчю).

Умова — це сукупність різноманітних чинників, без яких річ не може виникнути й існувати. Ці чинники існують і до виникнення самої умови, але як випадкові, розрізнені обставини, які мають бути використані, об'єднані і оформлені. Втрачаючи свою самостійність, чинники умови переходять в зумовлене і існують в ньому як моменти, елементи його змісту. Річ зобов'язана їм своїм походженням. Щоб вивчити її природу, потрібно із усіх чинників, з якими вона пов'язана, вичленувати ті, які становлять її умову, і відповідним чином дослідити їх.

² К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 20, стор. 21.

Особливість процесу зумовлення полягає в тому, що умови самі по собі, без діяльності не можуть річ породжувати, а створюють лише можливість нової дійсності (дії).

Звідси випливає, що для характеристики змісту діалектико-матеріалістичного детермінізму важливе значення має аналіз таких категорій, як можливість і дійсність, в яких процес детермінації розкривається в його становленні і виражаються протилежні моменти утворення речей. Реальність дійсності виявляється безпосередньо, а реальність можливості — опосередковано, через наявність відповідної умови. Можливість становить як тенденцію руху речей, що впливає з певних умов, так і сукупність потенцій (потенціальних властивостей) дозрілих речей; ці потенції визначаються природою та умовами існування речей. Щодо них дійсність є реалізованою можливістю.

Будь-яка річ (явище), для продукування якої ще відсутні деякі детермінуючі чинники, є можливою. У міру розвитку і збільшення кількості детермінуючих чинників можливість даної речі як нової дійсності збільшується, стає дедалі необхіднішою, а за наявності достатньої детермінації, перетворюється в дійсність. Можливість відповідає недостатньо розвинута необхідність, дійсності — дозріла необхідність. Певна відсутність детермінуючих чинників означає неможливість. Коли є достатня кількість головних детермінуючих чинників, процес набуває цілком певного характеру.

Дійсність змінюється лише внаслідок породження можливостей. Кожна конкретна дійсність містить у собі певні можливості, як свої моменти. Характер можливостей визначається відповідною дійсністю, яка виступає як умова виникнення нової речі. В категоріях можливості і дійсності відображається закономірний процес руху, оскільки він становить постійне народження можливостей і перетворення їх у дійсність. Вичерпання можливостей означало б припинення руху. Перехід однієї можливості в іншу є реалізацією або знищенням попередніх можливостей і виникненням нових. Що раніше було неможливим, стає тепер можливим і, навпаки, що було можливим, стає неможливим.

За рівнем детермінованості розрізняються абстрактні і конкретні реальні можливості. Об'єктивна кількісна визначеність можливості, ступінь її детермінованості, а отже рівень її зрілості, здатності стати дійсністю виражається в понятті ймовірності. Імовірність має об'єктивний характер щодо недостатньої сукупності детермінуючих чинників, незалежно від того, чи знаємо ми чинники, яких невістачає, чи свідомо абстрагуємося від них. Кількісною характеристикою дійсності є вірогідність. Оскільки будь-яка річ в одному відношенні достатньо детермінована, а в іншому — недостатньо, остільки вона в одному відношенні вірогідна, а в іншому — ймовірна. Кожна річ характеризується різним рівнем детермінації, тому їй притаманні численні можливості різної ймовірності. У процесі зміни дійсності рівень детермінованості можливості збільшується або зменшується, зникає або досягає зрілості.

Щоб зрозуміти природу досліджуваної речі, потрібно пізнати не тільки умови, а й той чинник, завдяки якому річ із можливої стає дійсною. Таким чинником є причина. Заперечуючи своє існування як умови, вона виявляє себе як діяльність. Причина, як активна річ, змушує змінюватись інші речі, що складають умову. Викликана причиною річ (явище) є дією. Відношення причини і дії в своїй основі субстанційне: дія є виявлення субстанції як активної суті назовні, виявлення абсолютної активності і могутності речей. Причина покладає дію як своє визначення, дія є змінена субстанціальність. Отже, відношення субстанціальності переходить у відношення причинності, абсолютне пере-

ходить у відносне. В. І. Ленін писав: «З одного боку, треба поглибити пізнання матерії до пізнання (до поняття) субстанції, щоб знайти причини явищ. З другого боку, дійсне пізнання причини є поглиблення пізнання від зовнішності явищ до субстанції»³. Субстанція має свою дійсність лише як причина. І цю дійсність вона має в своїй дії як її визначенні.

Причина і дія суттєво взаємно визначаються. Дана дія породжується даною причиною за відповідних умов певним способом. (Це положення дістає своє практичне втілення у суспільному виробництві). Але щоразу та сама необхідна дія набирає форми відносно різних випадковостей. При цьому дія характеризується певною невизначеністю, має відносно різні варіанти. Рівень її невизначеності залежить від активності, сили впливу різноманітних неповторюваних обставин. Але це ніяк не означає, що дія лише ймовірна. У концепції «ймовірної причинності» абсолютизується момент невизначеності дії.

Деякі автори дотримуються погляду, що та сама дія може породжуватися різними причинами. Але різні речі можуть бути причиною тієї самої дії, тобто тією самою причиною, тоді, коли вони мають спільну властивість, яка й породжує цю дію. Тому погодитися з положенням про можливість різноманітних причин тієї самої дії, означає спинитися на поверхні причинного відношення, визнати, що природа дії істотно не детермінована причиною. Звідси випливало б, що причина породжує дію не відповідно до своєї природи, а з нічого. Питання про множинність причин тієї самої дії, звичайно, не тотожне питанню про чисельність різних детермінуючих чинників, які складають умову.

Відношення причини до дії не збігається з послідовністю станів тієї самої речі або сукупності речей, хоча зміни цих станів як конкретного способу існування речі визначаються не тільки їх внутрішніми суперечностями, а й відповідними умовами і причинами. Ототожнення причинності зі зв'язком станів призводить до помилкового розуміння змісту детермінізму.

Відношення причинності не тотожне і часовій послідовності речей (явищ). Адже річ, яка існує до дії, не є причина. «Причина, яка не діє,— писав Ф. Енгельс,— не є зовсім причина»⁴. Річ стає причиною в міру становлення дії. Отже, причинність — це процес з двома полюсами — причиною і дією. До моменту виникнення дії річ, яка її породжує, є лише можливою причиною. Початок руху речі, яка переводить умови в нову річ, тобто породжує дію, є водночас і початком становлення її як причини. Тільки викликаючи дію, річ виявляє субстанційну властивість бути причиною. Причина виступає як реальність лише через свою дію, у відношенні до неї. Річ є причиною не як ціле, а лише завдяки наявності відповідних властивостей. Бути причиною чи дією є лише одна із її здатностей. І в тому відношенні, в якому речі самостійні, для них характерна часова послідовність.

Причина і дозріла дія, як самостійні речі, у взаємозумовленні зливаються у взаємодію, спрямована детермінація перетворюється у взаємну. Причина і дія є тільки частки, моменти універсального зв'язку, кругообігу, руху матерії. Абстракція причинного ланцюга не відображає усього багатства зв'язків речей. При цьому потрібно підкреслити, що об'єктивний процес причинності здійснюється незалежно від того, можемо ми чи ні на даному історичному етапі пізнання виділити його із взаємодії. Категорії причини та дії виникають, звичайно, лише вна-

³ В. І. Ленін. Твори, т. 38, стор. 144.

⁴ К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 20, стор. 527.

слідок розчленування взаємодії речей на складові елементи і пізнання їх, знаменуючи собою поглиблення знання про взаємодію.

Щоб виявити специфіку причинної детермінації, важливо чітко відрізнити причину від умов. Якщо причина активна, діяльна, то чинники умові відносно пасивні. У продукуванні речей (явищ) вони беруть участь як будівельний матеріал, із якого причина завдяки своїй активності творить похідне, дію, породжує нову дійсність. Нова дійсність виникає лише тоді, коли створюється єдність причини та умов. Породжена нова річ, зобов'язана своїм походженням умовам і діяльності причини, містить у собі умови в зміненому вигляді як своє внутрішнє, як свою підставу.

Зауважимо, що крім стихійних об'єктивних процесів детермінації, що відбуваються в природі, існують і цілеспрямовані. Такий характер має діяльність людей. Її моментами є: суб'єктивна мета як ідеальний образ майбутньої дійсності; засоби реалізації мети; об'єкт цілеспрямованої діяльності; сама діяльність і її результат. Якщо в меті більше виражається залежність людини від природи, то засоби свідчать про рівень панування людини над стихійними силами природи.

Відношення мети, засобів і результату є лише особливою формою процесу детермінації. Суб'єкт як найактивніший засіб виступає причиною, а всі інші засоби — умовами, що містять у собі можливість нової дійсності. Але причина тут завбачує свою дію як мету, навмисне використовує себе і умови (засоби) для здійснення мети — продукування дії. Результат діяльності і є дія, нова дійсність, об'єктивована мета.

Мета притаманна лише діяльності людей і соціальних істот. Щоправда, деякі автори вважають, ніби для живих організмів і штучних систем зі зворотним зв'язком також характерна цілеспрямованість поведінки. За мету кібернетичних систем вони приймають програму як кодову модель майбутніх подій, яка наперед їх визначає, а за цілеспрямовану поведінку — реалізацію цієї програми. Але програма — це не мета машини, вона тільки відповідає певній меті людей. У ній зафіксована інформація про порядок об'єктивного процесу, яка й визначає функціонування даної системи. Реалізація програми є спрямований, але не цілеспрямований процес. Спрямоване функціонування штучних автоматів визначається метою суб'єкта, здійснюється в сфері його цілеспрямованої діяльності.

На відміну від машини, поведінка живого організму визначається (спрямовується) не метою, а його потребою у певних чинниках середовища, на підставі якої в ньому формується модель (але не мета) наступної поведінки, що має інформаційний характер. Для живої природи не характерна мета в будь-якій формі. Живі організми на противагу людям не висувають ніякої мети, не створюють засобів для її реалізації⁵. Цим вони докорінно відрізняються від людей. Будь-які спроби філософського, в термінах сучасної науки, тлумачення поведінки живих організмів і автоматів як цілеспрямованої є лише модернізований спосіб «підсовування природі свідомих і навмисних дій»⁶. Приписування живій природі чи то «внутрішньої», чи то «матеріальної» мети пояснюється ототожненням мети з потребою, з моделлю наступних дій живого організму.

Наука має розкрити не тільки походження речей, але й те, чим вони опосередковані в зрілому стані. Адже нова річ в новій єдності знімає в собі умови, що її породили, і тому має власну підставу свого існування, завдяки якій набуває самостійності і від якої, як фундамен-

⁵ Див.: К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 20, стор. 488, т. 21, стор. 292.

⁶ Див.: К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 20, стор. 61.

тального визначального відношення, вирішальним чином залежать її інші відношення. Підстава — це цілісна, нерозчленована сутність речі. Відштовхуючись сама від себе, вона виходить за свої власні межі і переходить в існування, роблячи його суттєвою визначеністю. Тому річ, яка вже сформувалася, — це нерозривна єдність підстави і існування. Існування — буття, опосередковане підставою, або інакше — підстава, яка стала безпосередньою. Тут відношення детермінації виступає як відношення підстави й існування. Конкретне існування опосередковане не тільки підставою, але й умовами. Поєднуючись з умовами, підстава реалізує свої потенції, набуваючи зовнішньої безпосередності і моменту буття. Конкретна річ має не тільки внутрішню підставу, але й зовнішню, які становлять повну (достатню) підставу. Лише така підстава характеризується самодіяльністю, властивістю продукувати.

У сучасному природознавстві питання про відношення підстави й існування на глибокому рівні пізнання, — коли відбувається розчленування підстави, — виступає як питання про детермінованість структурою властивостей речей (наприклад, у хімії), про залежність функції від типу структури (у біології), тобто як питання про структурну детермінацію.

Сучасна наука розрізняє функціональні зв'язки самостійних речей як особливий аспект відношень детермінації, коли потенції структури речей актуалізуються у властивостях, у специфічному способі їх руху. У біології поняття функції вживається для характеристики способу поведінки організму. В широкому розумінні функціонування можна розглядати як конкретний спосіб руху речей, а функціональний зв'язок — як конкретну характеристику залежності речей.

Структурний аналіз речі як системи виявляє специфічні відношення між її елементами, які не зводяться до інших видів опосередкування, а серед них і до причинності. Це — відношення координації і субординації. Координація характеризується узгодженим функціонуванням і зміною відносно автономних елементів. Субординація виражається в підпорядкованості функціонування і змін відносно самостійних частин спільному центральному детермінуючому чинникові, який організовує і упорядковує їхню специфічну поведінку, регулює діяльність системи та її елементів. Відношення координації та субординації досягли свого найвищого рівня в живій природі та суспільстві.

У сучасному детермінізмі важливе місце посідають категорії необхідності і випадковості. Серед численних взаємозв'язків речі теоретичне мислення розрізняє необхідні і випадкові, а серед сукупності детермінуючих чинників — головні, без яких виникнення й існування даної речі неможливе, і другорядні, без яких вона може виникати й існувати. Річ (явище) має необхідну залежність від головних детермінуючих чинників, які визначають її природу, і випадкову — від другорядних продукуючих чинників, що визначають лише конкретну форму її існування. Під необхідністю потрібно розуміти такі моменти дії (дійсності), які породжуються достатньою сукупністю головних детермінуючих чинників, відбуваються в основному саме так, а не інакше. Випадковість — це такі аспекти дії, котрі не є неминучими щодо даної сукупності головних детермінуючих чинників і тому можуть бути такими або іншими. Випадкове і можливе — дві сторони того самого процесу становлення детермінації. У категорії випадковості виражається об'єктивна відсутність (повна або часткова) підстави для виникнення даного похідного, в категорії можливості — об'єктивна наявність часткової, ще недостатньої, підстави виникнення даного явища.

Необхідність включає в себе визначеність, а випадковість — невп-

значеність. Чим більшою різноманітністю можливостей як тенденцій, так і потенцій характеризується річ, тим більш невизначеною вона є. Це означає, що, лишаючись сама собою необхідною щодо себе, вона водночас щодо різних умов виступає у формі різноманітних властивостей як випадковостей, тобто як єдності різноманітного. Але разом з тим в кожному окремому відношенні відповідна властивість речі виступає як її визначеність, і сума таких актуальних властивостей у всіх відношеннях характеризує річ як конкретну визначену.

Чим меншою різноманітністю можливостей характеризується річ, тим більш визначеною вона є щодо себе. Невизначеність залежить також від рівня зрілості цих можливостей, чи рівня їх імовірності.

Сучасна наука дедалі більше переконала, що світ становить діалектичну єдність визначеності і невизначеності, можливості і дійсності, необхідності і випадковості, ймовірності і вугідності. Характерною рисою її є широке застосування методів і ідеї теорії ймовірностей. Ідея ймовірності має фундаментальне значення для сучасного детермінізму.

Важливим компонентом сучасного детермінізму є учення про закон. Закон, закономірність — це необхідна, загальна, постійна, систематична, регулярна, упорядкована детермінація. Він обмежує різноманітність і хаотичність, що означає випадкову, одиничну, непостійну, несистематичну, нерегулярну, неупорядковану детермінацію.

Закон складається на основі певних перелікових, повторення головних детермінуючих чинників. Зміна другорядних детермінуючих чинників не змінює його природи. Кожна річ проходить стадію становлення, впорядкованості, стадію існування її організації і стадію дезорганізації. Виникнення речі є стрибок, в ході якого порушується старий порядок і створюється новий, сходять зі сцени старі чинники і починають діяти нові, із хаосу народжується впорядкованість.

Те, що річ має неповторні, різноманітні властивості, виражає наявність безладдя. Різноманітність властивостей означає, що речі детерміновані різними, неповторними чинниками. Оскільки речі відносно самостійні, остільки дійсність має відносно хаотичний характер. Закон виявляється через хаотичність, порядок вимальовується у безладді. Як порядок, так і безладдя — рівноправні сторони суб'єктивної дійсності. Для різних стадій існування речей характерне переважання порядку або безладдя. Речі можуть бути більше або менш упорядковані, але вони не можуть існувати, якщо їм не властиві регулярні відношення всередині них самих і з іншими речами.

Багатьом різновидам суб'єктивного ідеалізму протиставляється абсолютизація хаотичності, індетерміністський підхід до дійсності, об'єктивному ідеалізмові та метафізичному матеріалізмові — фікція закону (хоч і з різних позицій), фаталізм.

Діалектика закономірності й хаотичності дає конкретне виявлення у динамічних та статистичних законах. Одним із аспектів процесу детермінації є детермінація одного стану речі чи сукупності речей іншим станом тієї самої речі чи сукупності речей. Всюди є змінами станів речей. У динамічному законі відбивається індивідуальна регулярність, повторюваність станів окремої речі, детермінована одним станом іншого стану тієї самої речі (при цьому початковий стан не є причиною кінцевого). Звичайно вважають, що початковий стан однозначно детермінує (при заданих зовнішніх впливах) наступні стани речі.

У реальних процесах кінцевий стан не залежить лише від початкового стану, і це по-різному враховується різними науками у формулюванні динамічних законів. Але специфіка цих законів полягає не в залежності зміни станів окремих речей від умов.

Відзначимо, що динамічна детермінація як співвідношення між станами окремої речі характеризується не тільки визначеністю, до того ж однозначною, але й невизначеністю, ймовірністю. Якщо стани мають недостатню кількість параметрів, то відношення між цими станами буде тільки ймовірним. Як каже У. Ешбі, коли набір змінних занадто малий, важливі змінні залишаються неврахованими і поведінка системи стає «капризною»⁷. Зміна станів окремого не має однозначного характеру, коли детермінація не досягла повноти, коли річ не стала самостійною і її рух значною мірою визначається різноманітними зовнішніми чинниками (або деякі головні детермінуючі чинники не враховуються в теорії). Рівень самостійності речей у різних сферах дійсності різний. Власне теорія ймовірності вивчає рух окремих речей, їх динамічну поведінку, яка характеризується недостатньою (в тому числі нерозвинутою) детермінацією. Отже, однозначне відношення між станами окремої речі не вичерпує специфіки динамічної детермінації.

У статистичному законі відбуваються регулярні відношення детермінації між станами великої сукупності відносно однорідних і відносно незалежних речей. Статистичну сукупність становить множина однорідних речей, бо сукупність може характеризуватись певним станом лише тоді, коли речі, з яких вона складається, мають спільну властивість, а отже і однорідний стан. Оскільки речі незалежні, остільки вони взаємно випадкові. Статистична сукупність такою мірою впорядкована, закономірна, якою залежить від головних детермінуючих чинників, і так само невпорядкована, хаотична, як залежить від різнорідних другорядних чинників. Для того, щоб склався статистичний закон, потрібна значна кількість речей. Лише при цьому за хаосом випадковості виявляється статистична регулярність.

Та сама річ в одному значенні виступає як окреме, в іншому — як сукупність і відповідно підлягає то динамічним, то статистичним законам. Динамічні і статистичні закони є діалектичною єдністю протилежностей і існують як реальності лише у взаємному відношенні.

Фундаментальною властивістю сукупності є статистичний розподіл ознак, а він характеризує певний стан і рівень впорядкованості. Показники, що характеризують сукупність як окрему річ, рух статистичного колективу як цілого, є статистичними середніми.

Категорії і закони, які ми розглянули, характеризують з різних боків відношення опосередкування, той самий об'єктивний процес детермінації. Не тільки вихідним, але й кінцевим пунктом сучасного детермінізму є взаємодія. В системі категорій діалектико-матеріалістичного детермінізму фіксуються різні окремі моменти, сторони універсальної взаємодії. Аналіз показує, що та сама річ (явище) виступає щодо причини як дія, щодо умови як зумовлене, щодо можливостей — як дійсність. З одного боку, вона — необхідна, закономірна, а з другого — відзначається випадковістю, хаотичністю. Лише сукупний, синтетичний результат детерміністського аналізу дає всебічне, глибоке знання природи досліджуваної речі і взаємодії між речами.

* * *

Очень часто детерминизм сводится к содержанию категорий причинности, или связи, взаимодействия, необходимости, или закономерности, иногда к динамическим законам и т. д. Однако для раскрытия всего богатства содержания детерминизма как теории опосредствования необходим целый спектр категорий, с помощью которых вещи как объекты воспроизводятся на различных уровнях познания.

Категория связи, которая фиксирует зависимость вещей, и противоположная ей категория обособленности — наиболее абстрактные в марксистском детерминизме. Человеческое познание в своем развитии различает, что вещи не просто связаны между собой, а и воздействуют друг на друга. Однако оно не может остановиться лишь на констатации взаимодействия вещей, идет к разложению его на объективные составляющие однонаправленные процессы. Знание различает зависимость вещей от других вещей и зависимость вещи от ее как наиболее общие виды опосредствования, что выражается в категориях «абсолютное» и «относительное».

Моментами процесса опосредствования являются: условие, деятельность и действие (новая вещь). Условие — это совокупность многообразных факторов, от наличия которых зависит возникновение, существование и исчезновение вещей. Но условия сами по себе без деятельности не могут превратиться в новую действительность; они создают лишь возможность ее. В категориях «возможность» и «действительность» процесс детерминации отражается в его становлении. Объективная количественная определенность возможности, степень ее детерминированности выражается в понятии вероятности. Для производства новой действительности нужна деятельность. Такой деятельностью обладает причина. Отношение причины и действия в своей основе есть субстанциальное отношение. Причина полагает действие как свое определение, действие есть снятая субстанциальность. Благодаря своей активности причина организует условия, используя их как материал для производства новой действительности. Зрелая вещь выступает как неразличенное единство основания и существования.

Из всего многообразия детерминирующих факторов вычлняются главные, без которых производство и существование данной вещи невозможно, и второстепенные, без которых данная вещь может возникнуть и существовать. Необходимое в производном порождено главными факторами, случайно: вытекает из дополнительных факторов. Необходимость включает в себя как свою сторону определенность, а случайность — неопределенность. Углубление и конкретизация знания необходимых и случайных связей приводит к возникновению понятий закономерности и хаотичности. Необходимая зависимость, имеющая общий, повторяющийся, устойчивый, регулярный, упорядоченный характер, именуется в науке закономерностью. Случайная зависимость, имеющая единичный, разовый, иррегулярный, неупорядоченный, неустойчивый характер, получила название хаотичности. На различных этапах бытия вещей преобладает порядок или беспорядок. Диалектика закономерности и хаоса получает конкретное выражение в динамических и статистических зонах, в которых фиксируются отношения между состояниями отдельных вещей и совокупности вещей. Следовательно, содержание принципа детерминизма можно раскрыть лишь в целом спектре категорий.

Дослідження проблем соціальної революції

Зростання ролі суспільних наук у комуністичному будівництві, необхідність посилення боротьби з буржуазною ідеологією, з опортунізмом усіх мастей вимагають як безпосереднього аналізу явищ суспільного життя, закономірностей його розвитку, так і дальшого розвитку методів наукового пізнання, понятійного апарату науки. Особливого значення набуває дальша розробка методологічних проблем марксистсько-ленінської філософії, висвітлення її ролі у пізнанні і практичній суспільно-виробничій діяльності.

Останнім часом вийшло з друку чимало праць, присвячених розробці цих проблем. Однією з них є монографія М. О. Селезнева «Соціальна революція»¹, в якій проаналізовано філософсько-теоретичні проблеми соціальної революції.

Автор ставить завдання показати методологічне значення матеріалістичної діалектики для розкриття суті соціальної революції, проаналізувати зміст поняття «революція» і його співвідношення з поняттями «стрибок», «еволюція», «суперечність», «заперечення», «прогрес», «функціонування», «криза», «катастрофа», «суспільно-економічна формація», з'ясувати історичні рамки соціальної революції при переході від однієї суспільно-економічної формації до іншої в ході історичного розвитку суспільства і стосовно до світового революційного процесу в сучасну епоху, показати методологічне значення поняття соціальної революції для розвитку суспільних наук.

Висвітлюючи поставлені питання, автор піддає гострій критиці буржуазні концепції суспільного розвитку, їх неспроможність обґрунтувати закономірність і спрямованість суспільного прогресу.

Одним із центральних завдань, які поставив перед собою автор, є дослідження змісту поняття «соціальна революція» з погляду розкриття діалектики переходу від однієї суспільно-економічної формації до іншої, а також з погляду співвідношення цього поняття з багатьма іншими поняттями і категоріями діалектики.

У праці зауважується, що поняття «революція» не можна пов'язати тільки з одним законом — законом переходу кількісних змін у якісні. Зміст поняття «соціальна революція» можна розкрити, урахувавши дію всіх законів матеріалістичної діалектики. Висвітлюючи цей бік питання, автор дає критичний аналіз різних поглядів на зміст понять «стрибок», «еволюція», «кіль-

кісні і якісні зміни», «поступовість» тощо. Глибоке вивчення діалектики суспільного розвитку, зокрема дослідження соціальної революції, вимагає дальшої розробки і конкретизації змісту відповідних понять і термінів. Це означає, що теоретичне узагальнення результатів пізнання суспільних явищ неможливе без дослідження процесу формування понятійного апарату, розкриття діалектики форм мислення. Як відомо, понятійний апарат є не тільки результат відображення у логічних формах об'єктивних процесів, а й знаряддя пізнання і практичної цілеспрямованої перетворювальної діяльності людей.

Формування змісту понятійного апарату здійснюється на основі суспільно-виробничої практики і на основі теоретичного усвідомлення ставлення до дійсності з позицій класових інтересів. Ось чому там, де потреби суспільно-виробничої практики і класові інтереси збігаються з напрямком дії об'єктивних законів розвитку суспільства, з тенденціями суспільного прогресу, створюється можливість виникнення дійсної науки про суспільство. Така можливість уперше склалася тільки з появою на історичній арені соціальної сили в особі пролетаріату, чий інтерес збігається і з потребами суспільно-виробничої практики і з закономірностями суспільного прогресу. Там же, де інтереси класів ідуть врозріз з тенденціями суспільного прогресу, де дія об'єктивних законів зачіпає інтереси класів, створюються умови для виникнення різних ненаукових концепцій розвитку суспільства і відповідного їм понятійно-категоріального апарату.

Розкриваючи зміст поняття «соціальна революція», М. О. Селезнев, з одного боку, розглядає її як взаємодію законів діалектики, а з іншого — прагне показати, в чому особливості прояву в ній кожного з цих законів. Такий підхід має істотне методологічне значення і для розуміння соціальної революції і для усвідомлення специфіки дії законів діалектики в конкретному процесі революційної перебудови суспільства. Автор підкреслює, що зміст поняття «соціальна революція» можна розкрити зіставивши його передусім з більш широким поняттям «революція».

Критично аналізуючи спроби деяких авторів розглядати еволюцію і революцію як різновиди стрибків (стор. 110 — 111), автор дає визначення еволюції і показує її співвідношення з поняттям стрибка і реформи. Правда, позиція автора також викликає деякі заперечення. У монографії зазначається, що під еволюцією слід розуміти безперервний ряд якісних змін, що

¹ М. А. Селезнев. Социальная революция. Издательство Московского университета, 1971, 347 с.

ідуть одна за одною, в результаті яких змінюється природа некорінних, неістотних для даної якості сторін. У своїй сукупності ці поступові зміни підготовляють стрибок як корінну якісну зміну. Разом узяті, вони складають особливу стадію, етап, фазу еволюції на відміну від стадії стрибка як перерива поступовості (стор. 111). В іншому місці (стор. 63, 83) еволюція розглядається як поступовість і протиставляється стрибку. Автор уважає, що стрибкоподібний та еволюційний розвиток виступають як дві форми розвитку, і надає їм значення всезагальності (стор. 124). Для аргументації цього погляду автор замість поняття «кількісні зміни» вводить поняття «поступові зміни», розглядаючи їх як кількісні і якісні зміни в рамках старої якості, тобто в рамках міри. За такою підходу можна зробити висновок, по-перше, що існують якісні зміни без стрибків, а, по-друге, що поняття стрибка як переходу кількісних змін у якісні втрачає значення всезагальності, значення категорії діалектики. В такому разі, наприклад, поступовий перехід від соціалізму до комунізму втрачає значення стрибка.

Очевидно, тут доцільніше виходити з того, що еволюція повинна не протиставлятися стрибковій і революції, а розглядатися (як це робить В. І. Ленін у працях «Карл Маркс» і «До питання про діалектику»), як розвиток, що включає у себе і кількісні, і якісні зміни, і боротьбу протилежностей, і заперечення, й усі багатогранні взаємозв'язки, взаємовідношення між предметами та явищами об'єктивної дійсності. Сtribок тоді виступає як момент еволюції, а революція — як специфічний стрибок. Тому всяка революція є стрибок, але не всякий стрибок — революція.

У монографії багато уваги приділено з'ясуванню особливостей революції як розв'язання суперечностей і як заперечення. Розглядаючи питання, автор висловлює чимало цікавих думок з приводу механізму дії законів діалектики в процесі здійснення соціальної революції, а також аналізу значення термінів «виникнення», «становлення», «утвердження», «генезис» для розкриття змісту соціальної революції, зупиняється на співвідношенні понять «революція» і «прогрес». Розкриття значення революції у здійсненні прогресу має величезне методологічне значення для висвітлення змісту діалектико-матеріалістичної концепції розвитку і для спростування концепцій розвитку в буржуазній філософії і соціології.

Важливою методологічною проблемою є визначення рамок застосування поняття революції. Автор уважає, що революція — це загальнофілософська категорія, яка охоплює метаморфози в живій природі, революції у природознавстві, соціальні революції та багато інших видів революцій (стор. 207). Хоча на доказ цього твердження наводиться багато аргументів, він викликає сумніви і заперечення. Якщо по-

слідовно дотримуватися логіки доведення, вживаної автором, то ми повинні поширити поняття революції і на неживу природу. Автор якоюсь мірою заперечує висловлену ним самим думку, що необхідно мати на увазі конкретне застосування понять і термінів для аналізу явищ дійсності.

Визнання загальності понять у певній, більш вузькій, системі не означає, що їх слід обов'язково поширити на всі сфери об'єктивного світу і надати їм значення всезагальності.

Особливо важливі методологічні проблеми соціальної революції розкриваються в останніх трьох розділах. Восьмий розділ «Соціальна революція і суспільно-економічна формація» автор присвячує розкриттю економічної основи, основного завдання і основного питання соціальної революції, її характеру і рушійних сил, показує зв'язок понять соціальної революції і «всесвітньо-історичної епохи». При цьому він підкреслює, що перевороти, які здійснюються прогресивним класом у соціально-економічній і політичній сфері шляхом свідомих насильницьких дій і які нерозривно пов'язані один з одним у просторі і часі, точніше було б назвати соціально-політичними революціями. Автор пропонує закріпити поняття соціальної, політичної і соціально-політичної революції, як відносно самостійні види революцій в розвитку суспільства.

Розглядаючи зумовлену дією закону відповідності виробничих відносин продуктивних силам послідовність історичних епох соціальної революції, М. О. Селенев дає визначення суспільно-економічної формації і розкриває її структуру. У формацію включаються: продуктивні сили, виробничі відносини, сукупність яких складає економічний лад, надбудова.

Очевидно, обмежити цими складовими частинами структуру суспільно-економічної формації не можна. Якщо ця формація розглядається як цілісний суспільний організм, то вона повинна включити в себе і відносини історичних спільностей людей (рід, плем'я, народність, нація), шлюбно-сімейні, побутові відносини.

Значний інтерес становить і аргументація автором історичних рамок соціальної революції пролетаріату, розкриття її співвідношення з промисловою, науково-технічною революціями, аналіз революційного характеру сучасної епохи, її змісту, етапів, головних тенденцій. Автор постіжно наголошує на необхідності послідовно проводити принципи партійності та науковості в аналізі умов виникнення і здійснення соціальної революції взагалі, соціалістичної зокрема, ведення непримиренної боротьби проти буржуазної ідеології й усіх різновидів опортунізму.

Загалом монографія є ґрунтовним дослідженням важливих, актуальних філософсько-теоретичних проблем соціальної революції.

Наші автори

- ШИРЯЄВ** — кандидат філософських наук, старший науковий співробітник Інституту філософії АН УРСР
Юрій Іванович
- ТАРЕЛЬНИК** — кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Ворошиловградського машинобудівного інституту
Борис Іванович
- ШИНҚАРУК** — доктор філософських наук, професор, член-кореспондент АН УРСР, директор Інституту філософії АН УРСР
Володимир Іларіонович
- ЄВДОКИМЕНКО** — доктор філософських наук, професор, старший науковий співробітник Інституту філософії АН УРСР
Володимир Юхимович
- ГОРСЬКИЙ** — кандидат філософських наук, старший науковий співробітник Інституту філософії АН УРСР
Вілен Сергійович
- ПОПОВИЧ** — доктор філософських наук, професор, завідуючий відділом логіки і методології наукового пізнання Інституту філософії АН УРСР
Мирослав Володимирович
- КИРИК** — кандидат філософських наук, доцент кафедри марксизму-ленінізму Київського театрального інституту
Дмитро Платонович
- ПАШУК** — доктор філософських наук, професор кафедри філософії Львівського державного університету
Андрій Іванович
- ІВАНЬО** — кандидат філософських наук, старший науковий співробітник Інституту філософії АН УРСР
Іван Васильович
- СВІТЛИЧНА** — кандидат філологічних наук, в. о. доцента кафедри російської літератури Харківського педагогічного інституту
Ганна Леонідівна
- ПАРНЮК** — доктор філософських наук, професор кафедри філософії АН УРСР
Михайло Олексійович

Редакційна колегія:

В. І. КУЦЕНКО (в. о. головного редактора), А. А. АВETИСЯН, В. Г. АНТОНЕНКО, Ю. Ф. БУХАЛОВ, В. І. ВОИТКО, І. П. ГОЛОВАХА, А. Т. ГОРДІЄНКО, П. С. ДИШЛЕВИЙ, М. В. ДУЧЕНКО, Ф. М. КАНАК (заступник головного редактора), М. М. ОЛЕКСЮК, Д. Х. ОСТРЯНИН, М. В. ПОПОВИЧ, Л. В. СОХАНЬ, В. К. ТАНЧЕР, В. П. ЧОРНОВОЛЕНКО, В. І. ШИНҚАРУК.

Відповідальний секретар В. А. АЗАРХІН.

Адреса редакції: 252601, Київ-1, вул. Кірова, 4, редакція журналу «Філософська думка». Телефон 29-10-94.

Технічний редактор Р. А. Коротик.

Коректор Л. М. Шевченко.

БФ 08134. Здано до складання 18.VII 1972 р. Підписано до друку 19.IX 1972 р. Папір № 1, формат 70×108^{1/16}. Друк. фіз. аркушів 8,5. Умовно-друк. аркушів 11,9. Обліково-вид. аркушів 12,1. Тираж 3900. Замовлення К-113. Ціна 40 коп.

Видавництво «Наукова думка», Київ, вул. Репіна, 3.
Друкарня вид-ва «Київська правда», Київ, вул. Леніна, 19.

«ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ», № 5 (на українском языке). Научно-теоретический журнал Института философии АН УССР. Выходит 6 раз в год. Адрес редакции 252601, Киев, ул. Кирова, 4. Редакция журнала «Філософська думка». Издательство «Наукова думка», Киев, Репіна, 3. Типография изд-ва «Київська правда», Киев, ул. Леніна, 19. Печ. листов 8,5. Условно-печ. листов 11,9. Учетно-издат. листов 12,1. Тираж 3900. Цена 40 коп.

**У видавництві „Наукова думка“
в 1973 році
вийдуть з друку книги:**

РИМАРЕНКО Ю. І. БУРЖУАЗНИЙ НАЦІОНАЛІЗМ — ВОРОГ ІНТЕРНАЦІОНАЛЬНОГО ЄДНАННЯ ТРУДЯЩИХ.

Мова українська. 16 арк. 1 крб. 84 коп.

Книга є другим переробленим і доповненим виданням. Крім розгляду антирадянського буржуазного націоналізму, в роботі показано неспроможність буржуазно-націоналістичної концепції співвідношення національного та інтернаціонального, спорідненість ідеології українсько-го буржуазного націоналізму з реакційною буржуазною ідеологією.

Розрахована на наукових працівників, викладачів і студентів, лекторів і пропагандистів.

ДУЛУМАН Є. К. РЕЛІГІЯ ЯК СОЦІАЛЬНО-ІСТОРИЧНИЙ ФЕНОМЕН.

Мова українська. 18 арк. 2 крб. 4 коп.

Чільне місце в цьому оригінальному дослідженні посідають такі питання, як роль філософії в пізнанні феномена релігії; генезис релігії тощо. Значна увага приділена висвітленню формування релігії в суспільній та індивідуальній свідомості, закономірності відмирання релігії.

З ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ НА УКРАЇНІ. ХІХ—ХХ ст.

Мова українська. 12 арк. 1 крб. 20 коп.

У збірнику показано значення ленінської теоретичної спадщини для еволюції філософської думки в УРСР; розглядаються малодосліджені питання розвитку філософії на Україні в ХІХ—ХХ ст.; висвітлюються ідейно-філософські зв'язки прогресивних українських мислителів з представниками філософської думки інших народів.

Для своєчасного одержання цих книг просимо подати на них попереднє замовлення. Попередні замовлення приймають всі міські та сільські книгарні.

Для одержання книг поштою замовлення слід надсилати будь-якому магазину «Книга — поштою» або безпосередньо книгарні видавництва «Наукова думка» [252601, Київ-601, МСП, вул. Кірова, 4].

ПОМІЧЕНА ПОМИЛКА

Стор.	лоонка	Рядок	Надруковано	Слід читати
122	друга	п'ятий знизу	Моллизенко П. Т.	Манзенко П. Т.