

ПРОБЛЕМИ ФІЛОСОФІЇ

ВИПУСК 18

ПРОБЛЕМИ ФІЛОСОФІЇ

МІЖВІДОМЧИЙ
НАУКОВИЙ
ЗБІРНИК

ВИПУСК 18

ВИДАВНИЦТВО КИЇВСЬКОГО УНІВЕРСИТЕТУ
1970

У цьому випуску висвітлюються питання історії філософської і соціальної думки. В ньому вміщено статті, присвячені теоретичній спадщині В. І. Леніна, критиці сучасної буржуазної філософії та соціології й іншим історико-філософським питанням.

Розрахований на викладачів філософії та наукового комунізму, аспірантів, студентів, а також тих, хто цікавиться питаннями марксистсько-ленінської філософії.

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

МЕТОДОЛОГІЧНІ ПИТАННЯ СУСПІЛЬНОГО ПРОГРЕСУ В ТЕОРЕТИЧНІЙ СПАДЩИНІ В. І. ЛЕНІНА

Для вирішення проблеми соціального прогресу конкретне методологічне значення має принцип класового аналізу суспільного розвитку, а також сформульоване Марксом поняття суспільно-економічної формації, яке визначає суспільство як закономірний процес розкриття ролі народних мас — суб'єкта історичного розвитку. Це дозволяє розглядати суспільний прогрес як об'єктивну закономірність людського життя. На цій основі і був визначений об'єктивний критерій прогресу: ступінь оволодіння людиною силами природи, суспільства і перетворення її самої в цьому процесі в напрямі до всебічного розвитку, тобто ступінь і рівень свободи людини.

«Кожний крок вперед на шляху культури,— писав Енгельс,— був кроком до свободи» [2, 110].

Якісно повний розвиток свободи людини — загального критерію прогресу — Ф. Енгельс пов'язував з соціалізмом і комунізмом, коли об'єднання людей в суспільство, раніше нав'язане природою та історією, стає власною справою людей. «Це є,— зазначав він,— стрибок людства з царства необхідності в царство свободи» [2, 278].

В. І. Ленін у нову історичну епоху розвинув далі найважливіші методологічні питання теорії суспільного прогресу у зв'язку з вимогами революційної боротьби проти імперіалізму, завданнями побудови соціалізму та комунізму.

В. І. Ленін методологічно аналізував поняття суспільно-економічної формації у таких працях, як «Що таке «друзі народу» і як вони воюють проти соціал-демократів?» та інші. Поняття формації, підкреслював він, виділяючи із сукупності суспільних відносин виробничі відносини і зводячи до них всі інші, відкинуло суб'єктивізм у розумінні історії, дало змогу розрізняти головне і другорядне, розкрило загальнонауковий критерій повторюваності [3, 118].

Виділення В. І. Леніним загальнонаукового критерію повторюваності, який є відображенням об'єктивної необхідності і причинності, поглибило уявлення про об'єктивність прогресу і є

одночасно дальшим розвитком історичного детермінізму. У зв'язку з цим В. І. Ленін ставить і далі розвиває у формі співвідношення об'єктивної закономірності й свободи волі людини питання про суб'єкт прогресу. Він показав, що об'єктивна закономірність зовсім не заперечує свободи волі, вибору діяльності, а навпаки, саме об'єктивність розвитку вимагає дослідження і використання закономірностей, детермінізм суб'єкта обумовлює його активність. «Ідея детермінізму, встановлюючи необхідність людських вчинків, відкидаючи безглузду байку про свободу волі, анітрохи не знищує ні розуму, ні сумління людини, ні оцінки її дій. Зовсім навпаки, тільки при детерміністичному погляді й можлива послідовна і правильна оцінка, а не звалювання чого завгодно на свободну волю. Так само й ідея історичної необхідності зовсім не підриває ролі особи в історії: історія вся складається саме з дій осіб, що, безперечно, являють собою діячів. Дійсне питання, що виникає при оцінці громадської діяльності особи, полягає в тому, при яких умовах цієї діяльності забезпечено успіх? у чому полягають гарантії того, що ця діяльність не залишиться поодиноким актом, який тоне в морі актів протилежних?» [3, 136—137]. Ці висновки В. І. Леніна мали величезне теоретичне значення для подолання ідеології народництва, розвитку революційного руху і створення марксистської партії. Вони не втратили своєї актуальності і нині, коли стали злободенними питання об'єктивної закономірності прогресу і ролі суб'єктивного фактора в ньому.

Для визначення основного напрямку об'єктивного прогресивного розвитку В. І. Ленін ввів поняття епохи. Відомо, що формація має різні епохи, отже, без доповнення аналізу формації аналізом епохи неможливо правильно визначити орієнтацію революційних сил. Наприклад, буржуазія довгий час відігравала історично прогресивну роль, потім — реакційну. В першому випадку вона стояла в центрі епохи, ведучи боротьбу з феодализмом, в другому — її замінив робітничий клас.

В. І. Ленін різко критикував К. Каутського, Потресова та ін., хто не зрозумів зміни епохи, не побачив саме в центрі епохи робітничого класу. В статті «Під чужим прапором» (1915) В. І. Ленін вказував, що світ стоїть на рубежі двох епох. Щоб зрозуміти явища, які відбуваються, напрям розвитку, необхідно дати аналіз об'єктивних умов переходу від епохи до епохи, де одним із головних елементів є питання про клас, що стоїть в її центрі. «Ми можемо знати і ми знаємо, — писав він, — який клас стоїть в центрі тієї чи іншої епохи, визначаючи головний її зміст, головний напрям її розвитку, головні особливості історичної обстановки даної епохи і т. д.» [4, 118].

Науково обгрунтоване визначення епохи, розуміння наближеного переходу від капіталізму до соціалізму дало змогу роз-

винуті теорію соціалістичної революції, диктатури пролетаріату, правильно побудувати революційну тактику.

Класовий підхід до теорії прогресу, діалектична постановка питань — характерні риси ленінського методологічного аналізу об'єктивності суспільного прогресу. З цих позицій він піддав нищівній критиці ідеологію народників, есерів, меншовиків, махістів та інших.

КПРС і братні партії, використовуючи ленінські методологічні принципи за нових умов, зробили висновок, що в центрі нашої епохи стоїть міжнародний робітничий рух і світова соціалістична система, яка відіграє вирішальну революційну роль. Важливе практичне значення має також висновок про необхідність кращого використання в боротьбі проти імперіалізму суб'єктивного фактора — єдності комуністичного руху, об'єднання навколо комуністичних і робітничих партій всіх антиімперіалістичних сил.

Марксистсько-ленінські партії визначили конкретні питання згуртування антиімперіалістичних сил, показали, що в сучасну епоху, незважаючи на досить значні відмінності між рівнем розвитку окремих країн, стоїть питання про перехід всього людства від капіталізму до соціалізму. Некапіталістичний шлях розвитку — не якийсь третій шлях, а підготовка передумов для соціалістичного перетворення життя в недосить економічно і культурно розвинених країнах.

Ленінський аналіз суспільного прогресу, його розвиток в сучасних умовах показує неспроможність і шкідливість правого і «лівого» опортунізму, теорія і практика котрих, за визначенням Л. І. Брежнєва, ослабляє боездатність комуністичних партій, підриває революційні позиції робітничого класу і єдність антиімперіалістичних сил [11, 25].

Великого значення надавав В. І. Ленін питанню про об'єктивний критерій суспільного прогресу. Йому належить формулювання вищого, основного критерію прогресу, який він бачив у розвитку продуктивних сил [8, 213] або їх стані [8, 205], що, власне кажучи, одне і те ж. На основі визначення вищого критерію прогресу В. І. Ленін прийшов до висновку, що продуктивність праці зрештою — найважливіше і головніше для перемоги соціалізму і комунізму [6, 379—380].

Ленінські ідеї лягли в основу тих завдань, які партія висунула пізніше і ставить сьогодні: необхідність швидкого зростання продуктивних сил на основі широкого впровадження у виробництво науки і нової техніки.

Висновок В. І. Леніна про вищий критерій прогресу органічно випливає з економічної основи прогресу — резервного фонду суспільства, на яку вказував Енгельс ще в праці «Анти-Дюрінг», а також з теорії суспільно-економічної формації. Як відомо, продуктивні сили з відмиранням старої формації не зникають,

вони стають матеріально-технічною основою дальшого суспільного розвитку. Розвиток продуктивних сил обумовлює зрештою розвиток виробничих відносин і об'єктивну необхідність заміни старих суспільних відносин новими, тобто продуктивні сили виконують провідну роль у дії закону відповідності виробничих відносин рівню і характерові розвитку продуктивних сил. Отже, продуктивні сили — вищий критерій суспільного прогресу, тому що забезпечують розвиток інших його компонентів.

Треба мати на увазі, що в антагоністичному суспільстві прояв вищого критерію прогресу неповний. В інтересах панівного класу використовуються насамперед продуктивні сили (наприклад, здобутки науково-технічної революції в сучасних капіталістичних країнах, оскільки на виробництві панують антагоністичні суспільні відносини). Вони безпосередньо виражають лише матеріально-технічний прогрес, для повної реалізації якого (в інтересах народу — суб'єкта прогресу) необхідна докорінна заміна виробничих та інших суспільних відносин. Ось чому вищий розвиток продуктивних сил у США, порівняно з СРСР, не виражає і не може виразити вищий рівень суспільного прогресу.

В соціалістичних країнах — навпаки, на виробництві немає антагоністичних суспільних відносин і народ, як суб'єкт прогресу, стає його безпосереднім об'єктом.

При характеристиці прогресу В. І. Ленін надавав вирішального значення єдності продуктивних сил, виробничих і інших суспільних відносин. Відомо, що він виступав за селянський, а не столипінський шлях буржуазно-демократичної революції в Росії, бо перший краще поліпшував умови життя селян і відкривав більші можливості для розвитку продуктивних сил. Єдність вищого критерію прогресу і виробничих та інших відносин втілена в знаменитому положенні: соціалізм — це Радянська влада плюс електрифікація всієї країни. Ленінські методологічні вимоги щодо вищого та інших критеріїв прогресу конкретно проявляються в сформульованому Програмою КПРС триєдиному завданні побудови комунізму: створення матеріально-технічної бази, формування нових суспільних відносин і виховання нової людини.

Та деякі автори вважають достатнім і єдиним загальноісторичним критерієм суспільного прогресу лише стан, розвиток продуктивних сил. О. О. Макаровський, наприклад [10, 34, 37], заперечує такі критерії, як рівень продуктивних сил, спосіб виробництва і характер суспільних відносин, рівень свободи людини. За Макаровським, перехід до вищої формації не завжди супроводжується безперервним зростанням продуктивних сил, продуктивності праці.

Феодалізм у Західній Європі лише у XII ст. наздогнав Рим по продуктивності праці. Крім того феодалізм не дав прогресу в науці до виникнення буржуазних відносин.

Перехід до комуністичної формації теж показує таку ж картину: продуктивність праці в СРСР поки що нижча, ніж у США. Ми випереджаємо США за темпами зростання продуктивних сил, можливостями, але не за рівнем.

У схемі О. Макаровського не показаний перехід до рабовласницької і капіталістичної формацій, тим часом як необхідний конкретний аналіз всіх випадків. Треба також урахувати, що кожна формація має перехідний період. Вища формація завжди має вищий рівень продуктивності праці. Розвиток науки не можна обмежувати лише чистою теорією, необхідно ураховувати появу нових методів, проблем, завдань тощо. О. Макаровський заперечує зростання свободи людини при переході від нижчої формації до вищої. Якщо, твердить він, у первіснообщинній формації людина залежить від природи, то в класовому суспільстві — від стихійних сил суспільного розвитку. Зауважимо, що він не заперечує безперервного зростання панування людини над силами природи, але відносно заперечення зростання панування над суспільними силами, на наш погляд, необхідно зробити деякі зауваження. У первіснообщинній формації, звичайно, не було експлуатації людини людиною, але в той час людина ще не сформувалася як особа, не виділила себе з колективу, над нею панували як сили природи, так і власного життя.

Формування особи при переході до рабовласницького суспільства — важливий крок на шляху до свободи. До того ж, народ — це не тільки раби, а й селяни-общинники, ремісники, рабовласницька демократія. Лише в класовому суспільстві формується наука і виникає реальна можливість широкого підкорення сил природи і суспільства. Інша справа, що цей процес за необхідністю відбувався через експлуатацію більшості меншістю, через боротьбу класів.

Порівняно з соціалізмом, попередній розвиток виступає як нагромадження передумов для стрибка з царства необхідності в царство свободи. Це і мав на увазі Ф. Енгельс; який дав блискучий аналіз і того факту, що в антагоністичних суспільствах при переході від нижчої формації до вищої відносно зростає і свобода суспільного життя, взяти хоча б таке явище, як рівність. Але розвиток антагоністичних формацій не приводить автоматично до якісного стрибка з царства необхідності в царство свободи. Це досягається шляхом соціалістичної революції, будівництва соціалізму і комунізму, що можливо лише на основі попереднього розвитку свободи людини. Отже, для характеристики суспільного прогресу мало обмежуватися лише станом продуктивних сил, а необхідно урахувати й виробничі відносини, розвиток людини, ступінь свободи в цілому. Це необхідно і для аналізу сучасних явищ. Так, поки що ми відстаємо від США за рівнем продуктивності праці і випереджаємо за темпами зростання продуктивних сил. Але переваги соціалізму над капіталізмом дозволяють мати

в країні чверть вчених всього світу, 50% людей з вищою і середньою освітою, вийти на передові рубежі науки на багатьох важливих напрямках, виробляти тракторів, електрообладнання, продуктів хімічної промисловості, автоматичного устаткування стільки ж, як у США, вирішити національне питання, різко підняти життєвий рівень людей, що мусять визнати навіть противники соціалізму. Журнал «Бізнес уїк» у минулому році писав: «Обіцянки радянських керівників у цьому відношенні перетворюються в життя». Ми вже не говоримо про забезпечену і спокійну старість, безплатне медичне обслуговування, право на працю, відпочинок і т. д. Ні, стан продуктивних сил, відірваний від суспільних відносин, розвитку людини, не може дати правильно уявлення про прогрес, бо не вирішує питання — для кого, хто насамперед користується його здобутками.

Таким чином, питання, висунуті О. Макаровським, заслуговують на увагу. Їх об'єктивний зміст, на наш погляд, полягає в деякій деталізації лєнінського положення про вищий критерій прогресу, хоч сам Макаровський помилково вважає його взагалі достатнім. Дійсно, визначення вищого критерію як єдності темпів і можливостей зростання продуктивних сил, їх рівня і продуктивності праці, взятій в історичному розвитку, краще виражають поняття «стан продуктивних сил» чи «розвиток продуктивних сил», як це є у Лєніна, ніж поняття «рівень продуктивних сил». Нині є актуальним також дослідження складових компонентів прогресу і його критерію, їхнього історичного розвитку.

Великої уваги потребує вивчення співвідношення різних критеріїв, особливо рівня свободи людини чи стану, розвитку свободи, в якій найбільш повно виражається суспільний прогрес. Зростання свободи людини — підсумок і загальна мета прогресу. Воно органічно поєднує в собі перетворення природи, суспільства, людини в інтересах самої людини, а вищий критерій виступає як одна з основ загального. У зв'язку з цим надзвичайно актуальним завданням є аналіз критерію самої свободи людини: зовнішнього (підкорення сил природи і суспільства), внутрішнього (відповідність свободи волі і об'єктивної необхідності) та їх співвідношення.

Перетворення людини в процесі суспільного прогресу здійснюється відповідно до її всебічного розвитку. Тому класики марксизму-лєнінізму значну увагу приділяли питанню про співвідношення поділу праці і загального критерію взагалі, всебічний розвиток людини зокрема. За Марксом, поділ праці — це диференціація початкової багатосторонності праці, яка породила безліч професій і спеціальностей. У наш час їх налічується декілька десятків тисяч. Серед різних видів поділу праці найважливіше значення має суспільний поділ праці. Суспільний поділ праці — це розщеплення праці, що стає переважною діяльністю певних соціальних спільностей (груп, прошарків, класів і т. д.), які

за межами такого розщеплення втрачають свою цінність. Найбільш глибоко і повно суспільний поділ праці проявляється в протилежності між містом і селом [1, 47]. Розуміння суспільного поділу праці як спеціалізації суспільної праці відповідає і висновкам В. І. Леніна [3, 75; 78, 81].

Відомо, що в суспільному прогресі велику роль відіграє суспільний поділ праці. Соціалізм знищує капіталістичний поділ праці, але не суспільний взагалі. Що станеться з поділом праці при комунізмі? Якщо він залишиться, то як потрібно вирішувати проблему всебічного розвитку людини? З цього приводу в 1962—63 рр. у журналі «Вопросы философии» розгорнулася дискусія, яка виявила дві основні точки зору: прибічників зникнення поділу праці при комунізмі й прибічників його збереження. На жаль, під час дискусії не було чітко визначено, про який поділ праці йде мова. Якщо не враховувати окремих висновків, мова фактично йшла про суспільний поділ праці. З тим, що він зникне, погоджувалися майже всі.

Класики марксизму-ленінізму зникнення суспільного поділу праці пов'язували з високорозвиненим виробництвом і торжеством комунізму [1, 420]. Цю ж думку Маркс виражає і в першому томі «Капіталу», коли характеризує закономірність зміни праці. В. І. Ленін чітко і недвозначно пов'язував розвиток всебічно розвиненої людини зі зникненням суспільного поділу праці, формулював конкретні шляхи розв'язання цього завдання. Якщо в праці «Держава і революція» він лише ставить питання про об'єктивну закономірність знищення поділу праці при комунізмі [5, 425], то в «Дитячій хворобі «лівизни» в комунізмі» — конкретно вказує, що зникнення поділу праці можливе лише в умовах цілком зрілого комунізму: «Капіталізм неминуче залишає в спадщину соціалізові, з одного боку, старі, віками складені професійні і ремісничі відмінності між робітниками, з другого боку, профспілки, які лише дуже повільно, роками й роками можуть розвиватися і будуть розвиватися в більш широкі, менш цехові виробничі спілки (що охоплюють цілі виробництва, а не тільки цехи, ремесла і професії) і потім, через ці виробничі спілки, переходити до знищення поділу праці між людьми, до виховання, навчання і підготовки всебічно розвинених і всебічно підготовлених людей, які вміють все робити. До цього комунізм іде, повинен іти і прийде, але тільки через довгий ряд років» [7, 30]. Зрозуміло, що вислів «вміють все робити» не можна розуміти буквально, в дусі соціалістів-утопістів. Це синонім всебічно розвиненої людини. Але класики марксизму-ленінізму не вважали, що при комунізмі взагалі зникне всякий поділ праці. Залишається технічний поділ, поєднання різних функцій виробництва і суспільної діяльності, їх перерозподіл.

Історичний розвиток соціалізму підтверджує висновок про зникнення суспільного поділу праці. Це і процес перетворення

науки, в безпосередню продуктивну силу, знищення істотних відмінностей між містом і селом, розумовою і фізичною працею, наростання в комплексно-автоматизованому виробництві спільності основних засобів праці, технологічних і організаційних схем, переростання соціалістичної держави в комуністичне самоуправління, зростаючі об'єктивні і суб'єктивні можливості переходу до різних видів виробничої і суспільної діяльності в залежності від загальних потреб і особистих смаків та інші процеси. Знищення суспільного поділу праці означає не ліквідацію професій медика чи вчителя, інженера і т. д., або почергове виконання різних робіт, а можливість для кожної людини міняти чи поєднувати сфери діяльності в залежності від назрілих потреб. Власне кажучи, всебічний розвиток людини передбачає знищення суспільного поділу праці, точніше, включає його як основу формування і одночасно сферу діяльності творчої особистості. Сформульовані в Програмі КПРС поняття всебічно розвиненої людини і шляхів її формування — яскравий зразок застосування і розвитку методологічних принципів В. І. Леніна.

Існуючий за соціалізму суспільний поділ праці відіграє прогресивну роль, але помічаються і гальмуючі його наслідки. Це виражається в зростанні потреб у всебічно розвинених людях в галузі передової техніки, автоматизованого виробництва, суспільно-громадської діяльності тощо. Звідси випливає, що підготовка кадрів повинна спиратися на широку загальнонаукову і загальнотехнічну базу, на якій тільки й можлива сучасна вузька спеціалізація. Питання про співвідношення поділу праці і формування всебічно розвиненої людини — важливого елемента загального критерію суспільного прогресу — залишається актуальним для суспільних наук і практики.

Дослідження Леніним методологічних проблем прогресу і їх розвиток у діяльності КПРС і братніх партій показує безпідставність звинувачень марксизму-ленінізму і практики соціалізму в фаталізмі, в ігноруванні особистості, свободи людини. Саме марксизм-ленінізм поєднав питання про свободу людини — мету прогресу — з реальною практикою революційної боротьби, будівництвом соціалізму і комунізму, перетворив мрії про краще життя і вільний розвиток людини з фантазії й утопії в реальну дійсність нашого життя.

Краткое содержание

В статье освещается развитие В. И. Лениным методологических проблем марксистской теории общественного прогресса и их значение для современности. Основное внимание уделено более глубокому раскрытию В. И. Лениным вопроса об объективности прогресса посредством анализа общенаучного критерия повторяемости и понятия эпохи.

Освещается критерий общественного прогресса, особенно выделение Лениным основного, высшего критерия (состояние, развитие производительных сил), а также объективная необходимость исчезновения общественного разделения труда в условиях зрелого коммунизма.

1. К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 3.
2. К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 20.
3. В. І. Ленін. Твори, т. 1.
4. В. І. Ленін. Твори, т. 21.
5. В. І. Ленін. Твори, т. 25.
6. В. І. Ленін. Твори, т. 29.
7. В. І. Ленін. Твори, т. 31.
8. В. І. Ленін. Твори, т. 32.
9. Л. І. Брежнев. За зміцнення згуртованості комуністів, за нове піднесення антиімперіалістичної боротьби. К., 1969.
10. А. А. Макаровський. О критерии общественного прогресса. — «Философские науки», 1968, № 1.

В. І. ЛЕНІН ПРО КЛАСОВУ СУТЬ НАЦІЙ ТА НАЦІОНАЛЬНІ ВІДНОСИНИ

Закладаючи фундамент нового типу відносин між народами, великий Ленін говорив про гаряче прагнення комуністів до добровільного союзу націй, побудованого на взаємному довірі. Саме тому національне питання, як одна з найскладніших і найважчих соціальних проблем, що віками хвилювала людство, а в капіталістичному світі й понині зберігає свою гостроту, перебуває в центрі уваги Комуністичної партії Радянського Союзу, Радянської держави. При цьому партія виходить з ленінської вказівки про те, що класовий аспект аналізу суті націй для правильного розв'язання національних проблем має бути завжди на першому плані, тим більше в сучасну епоху, коли поняття «буржуазні» і «пролетарські» нації широко використовуються в буржуазній проповіді національної солідарності та підміні класової боротьби національною.

Природно, без наукового аналізу і розв'язання актуальних проблем національних відносин і національної політики, співвідношення національного і класового в сучасних умовах неможливо вести боротьбу проти сил імперіалізму і реакційної ідеології, за згуртування сил миру, демократії та соціалізму.

Конкретизація діалектики класового і національного, залежності зміни внутрішньої будови націй від змін класової структури суспільства в період переходу до комунізму має важливе значення для розробки практичних заходів щодо удосконалення національних відносин. Вивчення співвідношення класового і національного дає можливість глибше проникнути в закономірності розвитку і зближення націй за умов соціалізму і переходу до комунізму, розкрити шляхи досягнення їх повної єдності в майбутньому.

Класові й національні спільності становлять основу держави та інших політичних спільностей. Між ними встановлюються надзвичайно складні зв'язки та взаємовідносини. Останні мають місце як всередині кожної нації, так і поза національними рамками. Вся історія розвитку капіталізму свідчить про те, що проблеми класових і національних відносин відіграють велику роль в економічному, соціальному та політичному житті націй і дер-

жав: їх розв'язання багато в чому визначає підхід до зловбодених питань класової та національно-визвольної боротьби. Неабияке значення мають ці проблеми і для будівництва нового соціалістичного суспільства.

Розвиваючи матеріалістичне вчення про розвиток суспільства, В. І. Ленін приділяв велику увагу відносинам між класовими і національними спільностями. Різні класи по-різному беруть участь у формуванні соціальної структури і системи національних відносин, підкреслював він. Тому відносини між класами і між націями можуть бути, залежно від соціально-економічного ладу, конкретних історичних умов, відносинами як співробітництва, так і взаємної боротьби.

В. І. Ленін рішуче вимагав від усіх марксистів історичного підходу до проблеми взаємовідношення класових і національних інтересів [9, 103]. На основі принципу історизму В. І. Леніну вдалося з'ясувати суть і етапи національно-визвольного руху, силу і розмах національної боротьби і найголовніше — «які класи і в силу яких інтересів беруть участь у загальнонаціональній боротьбі, який клас виступає провідною силою цієї боротьби» [9, 104]. В епоху капіталістичних держав, коли нація сформована, а загальнонаціональні проблеми в якійсь мірі знаходять своє розв'язання, відносини між класами всередині нації складаються інші, ніж у період пробудження національних рухів.

У соціалістичному суспільстві, економічною основою націй якого є соціалістичний спосіб виробництва, що виключає антагонізм між класами і націями, встановлюються відносини дружби, співробітництва і взаємодопомоги.

Глибоко вивчаючи класові та національні відносини, В. І. Ленін прийшов до висновку, що націю в умовах капіталістичного суспільства роз'їдають непримиренні класові суперечності. «Є дві нації в кожній сучасній нації» [5, 15], — писав В. І. Ленін. — З одного боку, нація складається з багатіїв, з другого — з неімущих і трудящих, це, справді, «дві нації» [4, 270]. В. І. Ленін завжди підкреслював, що націю не можна зрозуміти, розглядаючи її як якесь позамасове або надкласове явище. Не можна побудувати поняття «нації»... «на штучному абстрагуванні суперечностей між тими класами, які цю «націю» утворюють» [3, 198].

Аналіз закону розвитку націй, основних тенденцій і напрямків у взаємовідносинах націй свідчить про те, що класова структура суспільства, класові відносини відіграють величезну роль у житті націй і держави. Класи і соціальні верстви сучасного суспільства — робітники, селяни, інтелігенція, буржуазія та інші — складаються з людей тієї чи іншої національності, отже, національні відносини не можна зрозуміти, якщо не зважати на роль і значення різних класів у формуванні цих відносин. Велич кожної нації в сучасному капіталістичному суспільстві визнача-

ється тим, наскільки високий рівень класової та національної самосвідомості її передових сил, яка частка участі її трудящих мас у світовому визвольному русі, у боротьбі з реакційною імперіалістичною буржуазією, її культурою та політикою. Якщо робітничий клас і трудящі маси в якійсь країні не мають достатньої класової самосвідомості, якщо буржуазії на якийсь період часу вдається обманути їх і підкорити своєму впливу, то нація в цілому може відіграти реакційну роль в історії людства, незважаючи на самовіддану прогресивну боротьбу окремих її представників. І навпаки, чим глибше розвивається класова свідомість різних національних загонів робітничого класу, тим більше зміцнюються їх інтернаціоналістичні переконання, тим рішучіше вони виступають як єдина міжнародна соціальна сила. Відносно, властиві національним загонам робітничого класу, справляють вирішальний вплив на формування соціалістичних національних відносин, коли робітничий клас перетворюється в керівну силу нації. Будівництво соціалізму, вчив В. І. Ленін, — це, крім усього іншого, перетворення ідей та принципів робітничого класу в ідеї та принципи всього народу, всього суспільства.

Який клас стоїть у центрі соціально-економічного, історичного та культурного життя країни, у центрі національного життя, такий і тип самих національних відносин. Неоднотипність і неоднорідність класової структури буржуазних і соціалістичних націй обумовили і характер відносин, що склались як між буржуазними націями, так і між соціалістичними народами. Для буржуазних націй типовим є антагоністичне зіткнення інтересів націй, для соціалістичних — становлення дружби народів і держав у результаті розв'язання міжнаціональних суперечностей. Як відомо, зумовленість національних відносин соціально-економічним та ідеологічним життям суспільства — одна із загальних закономірностей розвитку національних відносин.

Отже, оскільки класовий поділ у суспільстві є основним і найбільш глибоким, то класовий аспект суті націй має бути завжди на першому плані, тим більше, що в нашу епоху ідеологи буржуазії та різного роду опортуністи дедалі частіше ведуть атаки на соціалізм під прапором «надкласової єдності націй», намагаються підмінити класову боротьбу боротьбою націй. Ленінський метод класового аналізу, який вимагає уважного врахування всієї складності соціальної структури сучасного суспільства і конкретних зв'язків та взаємовідносин класів і націй, що впливають звідси, є вірним компасом при розробці стратегії і тактики класової та національно-визвольної боротьби і визначення лінії практичної поведінки партій і класів.

Діалектика капіталізму і його найвищої стадії — імперіалізму — свідчить про те, що проблеми класових і національних відносин відіграють велику роль в економічному, соціальному та політичному житті націй і держави: їх розв'язання багато в чому

визначає підхід до злободенних питань класової та національно-визвольної боротьби. Неабияке значення ці проблеми мають і для будівництва нового соціалістичного суспільства, для розвитку та зближення соціалістичних націй, для утворення нової історичної спільності радянського народу.

У марксистсько-ленінському вченні про суспільно-економічну формацію, в теорії класів і класової боротьби, у вченні про національне і колоніальне питання ми знаходимо основні положення про місце досліджуваної проблеми в марксистсько-ленінській теорії, співвідношення поділу суспільства на класи і нації, зв'язки між класовими і національними відносинами і про те, який характер вони мають.

Суспільно-економічна формація, як учить марксизм-ленінізм,— це складний організм людського суспільства, що має різні взаємозв'язані сфери життя. Разом з тим різні сфери життя суспільства мають свої специфічні структури. Соціально-класові та національні відносини є двома такими сферами суспільства. Складовою частиною цих сфер є зв'язки та відносини між класами і націями, які відігравали і відіграватимуть важливу роль у житті суспільства доти, поки не зникне поділ націй на класи і поділ людства на нації й народності.

Найважливіше значення для з'ясування суті й характеру зв'язків між класами і націями, класовими і національними відносинами має марксистсько-ленінське положення про те, що класи і нації складаються на основі об'єктивних процесів розвитку суспільства. Існування класів, писав К. Маркс, «зв'язане лише з певними історичними фазами розвитку виробництва...» [1, 371]. Передумовою утворення класів було зростання продуктивних сил, яке привело до появи додаткового продукту, виникнення суспільного поділу праці, встановлення приватної власності на засоби виробництва. Незважаючи на те, що нації є продуктом пізнішої епохи, їх формування зумовлене зрештою цими ж факторами. Розвиток суспільного виробництва, який вів до посилення економічного спілкування між людьми, створював можливості для зростання густоти населення та його об'єднання у широкі форми спільності людей. Малочисленні і розрізнені племена, а потім союзи племен, які існували за первіснообщинного ладу, розвивалися і об'єднувалися у класовому суспільстві в народності і, нарешті, в умовах капіталізму, який зароджувався, — у ще ширшій спільності людей — нації. Установивши залежність процесу формування та існування класів і націй не від свідомості осіб, які належать до них, як твердять буржуазні соціологи, а від об'єктивних умов життя суспільства, основоположники марксизму-ленінізму не заперечували величезної ролі як класової, так і національної свідомості в житті суспільства. Однак вихідним пунктом при визначенні суті класів і націй, а також характеру взаємовідносин між ними є стан у системі суспільного

виробництва, у системі соціально-економічних, політичних та міжнародних відносин. З цього випливає, що спільним і для класів, і для націй є те, що вони являють собою *об'єктивно* існуючі спільності людей. Отже, класові та національні відносини треба розглядати не ізольовано одні від одних, а в їх реальній взаємозалежності.

Марксистсько-ленінська вимога про необхідність розглядати об'єктивно існуючі класові та національні спільності в їх реальній взаємозалежності є єдино науковим підходом до правильного розуміння процесу формування націй, розвитку національно-визвольного руху, утворення національних держав, тісного зв'язку класової та національної боротьби, становлення соціальної однорідності націй у період соціалізму та ряду інших проблем.

Уже з того, наприклад, що історично виникнення класів передувало утворенню націй, випливає висновок, що процеси формування націй, розвитку національно-визвольного руху та ін. не можна правильно зрозуміти без урахування того, який клас або класи визначають соціальний зміст цих процесів, є їх рушійною силою. В. І. Ленін не раз підкреслював, що самий процес формування націй, який відбувався і ще відбувається одночасно в різних частинах світу і в різних країнах, завжди має певний соціально-економічний зміст.

Аналізуючи процес складання буржуазних націй, В. І. Ленін показав, що їх зміст визначається характером економічного розвитку капіталізму, класовою структурою і взаємовідносинами між основними класами суспільства, ступенем політичного та ідеологічного впливу пануючого класу. Оскільки основою цього процесу був розвиток капіталістичного способу виробництва, а його провідною силою — буржуазія, то процес утворення національних зв'язків був по суті «не чим іншим, як створенням зв'язків буржуазних» [2, 132].

Соціалістичні нації, як форму першої фази комуністичної суспільно-економічної формації, теж не можна розглядати у відриві від суті соціалістичних виробничих відносин, соціально-економічного ладу соціалістичного суспільства та його ідеології. Процес консолідації, наприклад, таджиків, узбеків, киргизів та інших народностей в нації, які не встигли скластися в нації до революції, відбувався в нашій країні в тісному зв'язку з розвитком соціалістичних відносин і культури. В соціальному відношенні провідною силою цього процесу був найбільш революційний клас — клас робітників, що перебуває в найтіснішому союзі з селянством. На відміну від капіталістичного, соціалістичний спосіб виробництва виключив таку ваду суспільства, як класовий антагонізм всередині нації. Отже, характерною рисою націй соціалістичного суспільства стала їх соціальна однорідність, що обумовило соціально-політичну і духовну єдність націй.

Марксизм-ленінізм установив тісний взаємозв'язок між соціальною структурою і характером національних відносин. Нація в міжнаціональних відносинах може виступати як більш або менш компактна ціле, проте характер цих відносин, самий тип нації визначається пануванням всередині нації тих або інших класів. Різні класи по-різному беруть участь у формуванні соціальної структури та системи національних відносин. Тому відносини між класами і між націями можуть бути, залежно від соціально-економічного ладу, конкретних історичних умов як відносинами співробітництва, так і взаємної боротьби. У соціалістичному суспільстві, економічною основою націй якого є соціалістичний спосіб виробництва, що виключає антагонізм між класами і націями, встановлюються відносини дружби, співробітництва і взаємодопомоги. А в капіталістичному суспільстві, де приватна власність на засоби виробництва поділила людей на ворогуючі групи, відносини між націями характеризуються взаємною боротьбою, ворожнечею і недовірою.

У відносинах між націями, як зазначає В. І. Ленін, факт поділу людства на нації, взятий сам по собі, не є джерелом протилежності національних інтересів, як це вийшло з появою класів. Ворожі відносини між націями породжуються суперництвом експлуататорських класів, поділом націй на пануючі і підлеглі. Поневолення одного народу іншим існує, як правило, разом з експлуатацією трудящих всередині націй, з класовими антагонізмами, що є головним джерелом національних зіткнень. Усе це свідчить про тісний зв'язок і складність класової і національної боротьби в суспільстві. Подібно до того, як людство може прийти до знищення класів лише через перехідний період диктатури робітничого класу, так і до неминучого злиття націй людство може прийти лише через перехідний період повного визволення всіх пригноблених націй, тобто їх свободи відокремлення [7, 131—132].

Велике значення для розкриття суті і характеру зв'язків між класами і нацією має правильне розуміння співвідношення між класовою і національною спільностями. Необхідність з'ясування взаємодії класового і національного факторів у національних відносинах диктується як складністю цієї проблеми, так і завданнями боротьби з буржуазною ідеологією.

Реформісти взагалі заперечують наявність класових антагонізмів усередині нації. На перше місце вони висувають національну спільність. Слідом за теоретиками II Інтернаціоналу О. Бауером та К. Реннером сучасні опортуністи вважають націю позаісторичним союзом однаково мислячих людей, яких не розділяють класові суперечності, а тому закликають до співробітництва класів в ім'я «єдності нації». Цілком зрозуміло, що така позиція веде до підміни інтернаціоналізму націоналізмом.

В одному таборі з реформістами перебувають і буржуазні

націоналісти, які виступають з лозунгами «соціального миру», «єдності нації», «гармонії» інтересів класів та народів у капіталістичному світі. За цими лозунгами приховується прагнення буржуазії затушувати класові антагонізми, соціальний гніт буржуазного світу, відвернути трудящі маси від питань соціальних, класових у бік національних, переконати їх в тому, що між пролетаріатом і буржуазією однієї нації немає ніяких суперечностей, незгод, а існує нібито спільність цілей та інтересів.

Іншої крайності додержуються вульгаризатори марксизму. Вони розглядають класове як заперечення національного. За їх твердженням, нація, що розколота на антагоністичні класи, нібито взагалі перестає існувати. Вульгаризатори виступають за скасування нації як поняття.

Як бачимо, реформісти і вульгаризатори додержуються протилежних поглядів. В основі їх лежить, безперечно, одне: хибний погляд на взаємовідносини між класами і національними інтересами. Зрештою вульгаризатори марксизму, ігноруючи реальність національних процесів, скочуються на позиції національного нігілізму та сектантства. Їх метою є ізоляція робітничого класу від широких верств нації. Реформісти і націоналісти, проповідуючи «загальнонаціональний мир» всередині нації, стають на шлях відмови від захисту класових інтересів робітничого класу і намагаються підкорити його інтереси інтересам буржуазії.

Єдино правильне трактування співвідношення між класовою і національною спільностями дає марксистсько-ленінське вчення. Уважно і глибоко вивчаючи класові та національні відносини, В. І. Ленін прийшов до висновку, що націю в умовах капіталістичного суспільства роз'їдають непримиренні класові суперечності. Говорячи про російську націю, В. І. Ленін писав, що «саме це суспільство, яке нині здається єдиним і цілним у боротьбі проти самодержавства, розколоте безповоротно прірвою між капіталом і працею. Народ, що повстав проти самодержавства, — не єдиний народ. Власники і наймані робітники, незначне число («верхні десять тисяч») багатців — і десятки мільйонів неїмущих і трудящих, це, справді, «дві нації»... [4, 270].

Дійсно, наявність всередині нації антагоністичних або неантагоністичних класів характеризує і визначає роль нації в житті суспільства. Залежно від того, з яких класів складається нація, в суспільстві існує мир або ворожнеча. Антагоністичні класи поділяють суспільство на ворогуючі частини, неантагоністичні класи співробітничать на користь загального блага.

Однак наявність всередині нації антагоністичних класів, які ведуть між собою запеклу боротьбу, зовсім не виключає реальної нації як сталої спільності людей. Нація — це категорія, що має не тільки класовий, але й етнічний зміст. Хоч які глибокі були б класові суперечності всередині тієї чи іншої буржуазної нації, національна спільність не зникає. Незважаючи на надзвичай-

но реакційний та агресивний характер, скажімо, американської буржуазії, північноамериканській нації властиві все перелічені у визначенні ознаки нації. Однією з ознак нації є, наприклад, мова. Та навряд чи хтось наважився б сказати, що національна мова північноамериканців є буржуазною. Неможливо допустити, що зникне англійська мова як ознака нації тоді, коли північноамериканці стануть соціалістичною нацією. Або візьмемо такі сторони національного життя, як передові традиції побуту, містечтва і визвольної боротьби. Безумовно, в них присутні елементи буржуазного походження, але в цілому вони є загальнодемократичними. Заперечувати всі прогресивні традиції, досягнення культури було б глибоко помилковим. Інтенсивні економічні та культурні зв'язки людей на базі однієї мови в рамках компактної спільності неминує приводять до формування деяких рис культури і психології, спільних для людей даної національної формації. Відносна самостійність етнічних характеристик націй проявляється і в такій ознаці, як спільність економічного життя, та в інших.

Не зникає нація як етнічна спільність і при зміні суспільно-економічних формацій. Вона перетворюється в соціалістичну, зберігаючи певну етнічну спадковість. Наприклад, російська або українська нації після соціалістичної революції, докорінно змінивши свій політико-економічний образ, залишились російською і українською націями.

В. І. Ленін рішуче вимагав від усіх марксистів історичного підходу до проблеми *взаємовідносин класових і національних інтересів*. Він розкрив суть і етапи національно-визвольного руху, силу і розмах національної боротьби. «Скинути всякий феодальний гніт, всяке гноблення націй, всякі привілеї одній з націй або мов — безумовний обов'язок пролетаріату, як демократичної сили, безумовний інтерес пролетарської класової боротьби, яка затемняється і затримується національною гризнею» [5, 18].

В епоху сформованих капіталістичних держав, коли нація сформувалась, а загальнонаціональні проблеми в якійсь мірі розв'язані, відносини між класами всередині нації складаються інакше, ніж у період пробудження національних рухів. Не загальнонаціональні, а соціальні проблеми стають вирішальними. У переддень краху капіталізму соціальні проблеми досягають найвищої точки. Буржуазія¹, робітничий клас і трудове селянство, які брали раніше участь у загальнонаціональній боротьбі, поділяються на два протилежних непримиренних табори. При цьому на перший план виступає антагонізм між експлуататорами і експлуатованими.

За умов імперіалізму буржуазія в капіталістичних країнах

¹ Буржуазія і в період загальнонаціональної боротьби мала свої власні класові інтереси, відмінні від інтересів трудящих класів.

не представляє усієї нації, а перетворюється в силу, ворожу нації, що аж ніяк не уособлює національний прогрес і далеко не завжди веде за собою націю в усіх відношеннях. Вона захищає власні егоїстичні інтереси і, як показали факти другої світової війни, основна частина буржуазії Чехословаччини, Румунії, Угорщини, як і інших країн, зрадила національні інтереси на догоду своїм класовим. Про це свідчать приклади південнокорейської, південнов'єтнамської буржуазії та багатьох інших країн, що зраджують інтереси нації, як тільки ставиться під загрозу їх класове панування.

Докорінно іншим класом є пролетаріат. Як найбільш організований, послідовний, революційний клас, він може визволити не тільки себе, а й усіх трудящих, у тому числі й пригноблені народи. Через це не буржуазія, а «пролетаріат виступає справді як представник усієї нації, усього живого і чесного в усіх класах» [8, 73].

Звідси, зазначав В. І. Ленін, впливає марксистське положення про першорядну роль спільності класових інтересів усіх трудящих, незалежно від їх національної приналежності. Разом з тим, розвиваючи вчення К. Маркса і Ф. Енгельса, В. І. Ленін показав, що зовсім не слід заперечувати і значення національної спільності й патріотичних прагнень народів, які завойовують або відстоюють свою національну незалежність.

Головною умовою встановлення нових взаємовідносин та усунення антагонізму між націями є знищення класових антагонізмів. Але для того, щоб народи могли справді об'єднатися, говорив К. Маркс, у них повинні бути спільні інтереси. Для того, щоб їх інтереси могли бути спільними, повинні бути знищені існуючі відносини власності [1, 371]. Розвиваючи ці думки, В. І. Ленін підкреслював, що «при капіталізмі знищити національний (і політичний взагалі) гніт не можна. Для цього треба знищити класи, тобто ввести соціалізм» [7, 301].

Ось чому В. І. Ленін і Комуністична партія ще напередодні і в перші дні Жовтня одночасно з питаннями про Радянську владу, союз між робітничим класом і трудящим селянством, про мир і підготовку соціалістичного будівництва поставили теоретично і розв'язали практично вперше в історії повністю і національне питання. В. І. Ленін підкреслював діалектичний зв'язок національного питання з класовим, з соціальним, в той час як у капіталістичних країнах буржуазні ідеологи робили багато спроб розглядати і розв'язувати національні проблеми без будь-якого зв'язку з класовими, соціальними проблемами.

Треба підкреслити, що ленінський принцип правильного поєднання класового і національного не втратив своєї актуальності і в умовах соціалістичного суспільства, в якому відбувається історичний процес стирання класових відмінностей і разом з тим розквіт і зближення націй. *Проблеми національної єдності за*

будь-яких умов можна правильно розглянути і розв'язати тільки з класових позицій, незалежно від того, чи йдеться про національно-визвольну боротьбу проти імперіалізму, чи про період соціалістичного будівництва. Не можна забувати про соціальну диференціацію суспільства, що будує соціалізм, так само як і не можна ігнорувати той факт, що лозунг «єдність народу» за певних умов може бути використаний і антисоціалістичними силами, що вкладають у нього націоналістичний зміст, як це мало місце 1968 р. в Чехословаччині. Історичний досвід показує, що націоналізм, яким би прапором він не прикривався, означає перекручення суті наукового класового підходу. Ось чому питання про взаємовідношення і взаємопроникнення національного і соціального факторів у період будівництва соціалізму або у визвольній боротьбі народів завжди було і залишається надзвичайно складним.

Для правильного розуміння та визначення співвідношення класового і національного потрібний широкий політичний кругозір, ідейна зрілість і досвід, глибоке вивчення конкретних історичних фактів. Лише при додержанні цих умов можна встановити правильні співвідношення, які відповідають дійсності, діалектику двох потоків єдиної революційної боротьби — національної антиімперіалістичної і класової антикапіталістичної, а також визначити завдання в галузі соціальних і національних відносин у період будівництва соціалізму, не допускаючи при цьому ні переоцінки, ні недооцінки класового і національного моментів у теорії і практичній діяльності.

Оскільки існування націй є само по собі фактом безумовно історичним, то стирання національних відмінностей — більш тривалий процес, ніж стирання класових граней. Якщо повної соціальної єдності буде досягнуто при перемозі комунізму в одній або кількох країнах, то повне стирання національних відмінностей можливе лише з перемогою комунізму в усьому світі. Нації існуватимуть і після утвердження соціальної рівності, навіть при комунізмі. Але ці нації відрізнятимуться від соціалістичних націй: в їх соціальній структурі зникнуть класи і соціальні відмінності, повністю будуть подолані пережитки старого у свідомості людей. В духовному образі, психічному складі розві'ються спільні інтернаціональні риси, спільні інтернаціональні основи культури, наберуть великого поширення міжнаціональні мови. Дальший розвиток комуністичних націй приведе до безнаціональної спільності людей.

Однак усе це справа далекого майбутнього. Сьогодні зберігаються ще відмінності між соціалістичними націями і народностями в соціально-класовій структурі, у традиціях, побуті тощо. За цих умов недопустиме висування національної специфіки своєї нації та ігнорування специфіки інших націй. Адже це буде формою прояву національного егоїзму та обмеженості.

У виникненні повної єдності нації важливу роль відіграють і суб'єктивні фактори, зокрема, подолання пережитків капіталізму в галузі національних відносин — націоналізму та шовінізму, що належать, як показують сучасні події в Китаї та Чехословаччині, до легко відроджуваних пережитків минулого, носіями яких є розбиті, але недобиті рештки експлуаторських класів.

В. І. Ленін одразу після Жовтневої революції застерігав про перспективу загострення боротьби з націоналізмом у зв'язку з перетворенням соціалізму з національної сили в інтернаціональну. Він зазначав, що боротьба з цим злом, з найбільш закоренілими дрібнобуржуазними національними забобонами тим більше висувається на перший план, чим злободеннішим стає завдання перетворення диктатури пролетаріату з національної в інтернаціональну, яка може мати вирішальний вплив на всю світову політику.

Історичний досвід нашої країни і досвід країн світової соціалістичної системи повністю підтвердили висновок ленінізму про те, що створення братнього союзу націй вимагає величезної праці, обережності й терпіння.

Будівництво соціалізму в кожній країні є справою інтернаціональною, виявом боротьби двох соціальних систем. Тому сили імперіалістичної реакції, антисоціалістичні і право-рєвізійні елементи, роздуваючи націоналістичні забобони, всіляко силкуються забити клин між соціалістичними країнами, роз'єднати їх зусилля в будівництві соціалізму, похитнути єдність комуністичного руху.

В. І. Ленін указував, що «в кожній епосі бувають і будуть окремі рухи то вперед, то назад, бувають і будуть різні ухили від середнього типу і від середнього темпу руху».

Ми не можемо знати, з якою швидкістю і з яким успіхом розвивються окремі історичні рухи даної епохи. Але ми можемо знати і ми знаємо, який клас стоїть у центрі тієї чи іншої епохи, визначаючи головний її зміст» [6, 118].

Боротьба пролетарського інтернаціоналізму з буржуазним націоналізмом є відображенням боротьби класів на світовій арені, боротьби пролетаріату, всіх трудящих за ліквідацію експлуаторських відносин, за соціальне й національне визволення народів. І як не можна примирити антагоністичні класи, так і неможливе примирення ідеологій, що протистоять одна одній, відображуючи корінні інтереси цих класів.

Ленінізм — наукова ідеологія робітничого класу, зацікавленого у строго об'єктивному аналізі дійсності, в ліквідації будь-якої форми соціальної та національної несправедливості, у згуртуванні всіх демократичних сил в ім'я світлого майбутнього. Складовою частиною ідеології робітничого класу є ленінське вчення про класи і нації, ленінські ідеї про характер і суть взаємовідносин між класами і націями, про співвідношення класового і

національного, про вплив класової структури на розвиток і зближення націй. Стійкий захист цих ленінських ідей і принципів, а також дальший їх розвиток — першочергове і насущне завдання всіх дослідників, які працюють в галузі суспільних наук.

Краткое содержание

В данной статье автор пытается исследовать проблему влияния классовых отношений на национальную общность, влияния изменений классовой структуры общества на развитие и сближение социалистических наций. Дальнейшая конкретизация диалектики классового и национального, зависимости изменения внутреннего строя наций от изменений классовой структуры общества в период перехода к коммунизму имеет важное значение для разработки практических мероприятий по совершенствованию национальных отношений. Изучение соотношения классового и национального дает возможность глубже проникнуть в закономерности развития и сближения наций в условиях социализма и перехода к коммунизму, раскрыть пути достижения полного единства их в будущем.

ЛІТЕРАТУРА

1. К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 4.
2. В. І. Ленін. Твори, т. 1.
3. В. І. Ленін. Твори, т. 2.
4. В. І. Ленін. Твори, т. 9.
5. В. І. Ленін. Твори, т. 20.
6. В. І. Ленін. Твори, т. 21.
7. В. І. Ленін. Твори, т. 22.
8. В. І. Ленін. Твори, т. 26.
9. В. І. Ленін. Твори, т. 29.

КРИТИКА К. МАРКСОМ ФІЛОСОФСЬКОГО КРЕДО НІМЕЦЬКОГО ПОЗИТИВІЗМУ ПЕРШОЇ ПОЛОВИНИ ХІХ ст.

На міжнародній Нараді комуністичних і робітничих партій Генеральний секретар ЦК КПРС Л. І. Брежнєв наголошував на необхідності посилення боротьби з буржуазною ідеологією [4, 10]. До цього закликає і підсумковий Документ Наради, в якому говориться, що «комуністи і далі непримиренно боротимуться проти буржуазної ідеології» [3, 11].

У зв'язку з цим важливого значення набуває висвітлення марксівської спадщини з критики буржуазної ідеології.

Уже на початку своєї революційно-політичної діяльності К. Маркс піддав нищівній критиці буржуазно-поміщицьку ідеологію тогочасної Німеччини — позитивізм історичної школи права.

Характеризуючи політичну суть цієї школи, він у праці «До критики гегелівської філософії права. Вступ», писав: «Школа, яка підлість сьогодення виправдовує підлістю вчорашнього, яка оголошує заколотницьким всякий крик кріпаків проти нагая, якщо тільки цей нагай — старий, успадкований, історичний нагай; *...ця історична школа права...* при кожному фунті м'яса, вирізаному з серця народу, клянеться своїм векселем, своїм історичним векселем, своїм християнсько-німецьким векселем» [1, 386].

Історична школа права — це політична партія німецьких буржуа і поміщиків, яка розробляла закони варварського виснаження і капіталістичної експлуатації трудящих.

Розкриваючи політичну тенденційність цієї школи, К. Маркс вказує і на її філософську основу — позитивізм [1, 31].

Позитивізм історичної школи права — це одна з ранніх форм реакційної німецької буржуазної філософії. Він «філософськи» обґрунтовував необхідність примусових феодальних засобів експлуатації і безпосередньо впливав на політичні відносини в країні.

У боротьбі з історичною школою права, з її філософським ірраціоналізмом (позитивізм) і намічається у К. Маркса, як указував В. І. Ленін, «перехід від ідеалізму до матеріалізму і від революційного демократизму до комунізму» [2, 59].

Філософським кредо історичної школи права, говорить К. Маркс, була філософія природного права Гуго, яка виникла на межі XVIII і XIX ст.

Німецький юрист Гуго, створюючи філософію права, взяв головним визначенням, що розкриває природу права, «поширену фікцію вісімнадцятого століття», яка «вважала природний стан істинним станом людської природи» [1, 80]. Цією фікцією в XVIII ст. намагалися з'ясувати природу суспільної свідомості і суспільних установ, подати всю історію людського суспільства як зміну самої природи. В повній згоді з нею Гуго говорить, що кожна епоха, маючи свою специфічну природу, породжує свій особливий тип природної людини. Тобто специфічна природа є тією основою, яка визначає й історичні епохи, і те, чим відрізняються люди різних епох. Вона ж, природа, визначає і правові норми в суспільстві. У зв'язку з цим Гуго заявляв: «Єдина юридична відмітна ознака людини — її тваринна природа» [1, 83]. Тваринна природа людини, твердить він, є той природний момент, який визначає життя людського суспільства, в тому числі і його духовне обличчя, його суспільні інститути.

Позитивізм Гуго настільки поширений, що тваринна природа людини повністю заперечує її суспільну природу. Звідси і основний принцип Гуго — «позитивне нерозумне». Тому Гуго, розглядаючи суспільні явища: свободу, шлюб, приватне право, державне право, право на виховання тощо, запевняє, що «розумна необхідність не одухотворяє позитивні інститути» [1, 81].

Рабство, говорить Гуго, позитивне, як прояв влади сильного звіра над слабим, і рабовласник «з точки зору тваринної природи» з необхідною увагою ставиться до свого раба, а про вільного ніхто не проявить турботу; «навіть красу можна швидше зустріти у рабині-черкешенки, ніж у дівчини-жебракки» [1, 84].

Свої філософські судження про «нерозумність позитивного» Гуго виклав у «Підручнику природного права, як філософії позитивного права, особливо — приватного права», який, за виразом К. Маркса, є «ветхий завіт історичної школи» [1, 81].

К. Маркс піддає досконалому аналізу підручник Гуго, щоб викрити теоретичні джерела позитивізму історичної школи права, його метод. Критиці «ветхого завіту» історичної школи він присвячує окрему статтю — «Філософський маніфест історичної школи права».

К. Маркс розкриває філософське кредо позитивізму за допомогою категорії «розум». Цією категорією він підкреслює, з одного боку, суспільну природу соціальних інститутів, у тому числі й права, з другого — ірраціоналізм позитивізму.

Німецькому позитивізму К. Маркс протиставляє свою точку зору: природу соціальних інститутів, у тому числі й права, необхідно виводити із суспільних відносин. Людина, передусім,

суспільна істота, а не тваринна, а тому і розгадку всіх суспільних установ необхідно шукати в суспільних відносинах людей. Правда, в цей період К. Маркс ще не розкриває ролі виробничих відносин у природі соціальних інститутів. Це було зроблено ним пізніше. Така постановка питання була важливим кроком вперед порівняно з тими вченнями, які шукали і соціальну природу людини, і природу права або в природних тваринних відносинах (позитивізм), або в божественних проявах (ідеалізм).

Дальший аналіз природного права Гуго К. Маркс проводить у висвітленні відношення вчення Гуго до філософії Канта і просвітителів XVIII століття.

Гуго вважав, що його вчення перебуває в прямому зв'язку з філософією Канта і тлумачив свій позитивізм як безпосередній продукт кантівської філософії. «Гуго,— говорить К. Маркс,— видає себя за учня Канта, а своє природне право — за дітище кантівської філософії». Та чи так? К. Маркс уточнює: «Гуго *хибно тлумачить* свого вчителя Канта, гадаючи, що оскільки ми не можемо пізнати істину, то логічно ми повинні *не-істинне*, коли воно існує, визнавати за *щось достовірне*. Гуго ставиться як скептик до *необхідної сутності* речей і як Гофман — до їх *випадкових проявів*» [1, 81].

Як відомо, кантівське вчення про істину та її пізнання полягає в тому, що Кант створив теорію принципової різниці між необхідною суттю речі і її зовнішнім проявом. Він тлумачив, що людина, її розум може пізнавати тільки явища і зовсім безсила у пізнанні сутності речі. Людина може пізнати лише те, що перебуває у речі на її поверхні, і вона зовсім неспроможна проникнути у її необхідну суть, неспроможна пізнати закони цієї речі. Твердячи, що людський розум не може проникнути в необхідну суть речі, Кант разом з тим поставив під сумнів і всесильність людського розуму. В цьому і проявляється сутність кантівського скептицизму. Розум людини неспроможний сам по собі схопити «розум речі», її необхідну суть, перетворити «річ в собі» в «річ для нас».

Гуго повністю солідарний з цим вченням Канта і тут він дійсно його учень. Проте Кант, ставлячи під сумнів пізнавальні можливості людини, не заперечує наявності необхідної суті речі. Звідси і починається розходження Гуго з Кантом. Гуго йде далі в запереченні «розуму», бо неістинне, випадковий прояв, який звичайно існує, видає за щось достовірне.

Наголошуючи на тому, що ми не можемо пізнати необхідну суть речі, наприклад, закони суспільного розвитку, Гуго неістинне, природний стан людини видає за суттєві суспільні закони.

«Гуго...,— говорить К. Маркс,— *викінчений скептик*. Скептицизм вісімнадцятого століття, який заперечував розумність існуючого, проявляється у Гуго як скептицизм, що заперечує існування розуму» [1, 82].

Таким чином, К. Маркс розкрив не лише те загальне, що ріднить Канта і Гуго, а й те, чим відрізняється Гуго від свого вчителя. Якщо кантівський агностицизм обмежує людський розум, заявляючи, що він (розум) неспроможний схопити необхідну суть речей, закон, відносно якого існує «річ в собі», то агностицизм Гуго заперечує існування розуму взагалі.

Заперечення необхідної сутності речі і заміна її випадковим проявом — ось та вигадка, яка забезпечує філософії Гуго «позитивне нерозумне», його позитивізм. Філософія Канта сама по собі ще не дає позитивізму, вона його предтеча, його провісник. Із філософії Канта, і особливо з його теорії пізнання, внаслідок певної метаморфози створюється позитивізм: треба заперечення розуму існуючого довести до заперечення розуму взагалі. Гуго так і зробив відносно своєї філософії. Він посилив скептицизм Канта і саме тому прийшов до позитивізму.

Розкривши в порівнянні з філософією Канта викінчений скептицизм Гуго, К. Маркс аналізує і відношення Гуго до просвітителів XVIII ст. Він згодний з тим, що Гуго приймає епоху Просвітництва. Але в якому відношенні перебуває він до цієї епохи? «Гуго перебуває в такому ж відношенні до інших просвітителів вісімнадцятого століття, в якому, приміром, розклад французької держави при розпусному дворі регента (Філіппа Орлеанського.— А. Б.) перебуває до розкладу французької держави в часи «Національних зборів» [1, 82].

І в тому, і в другому випадку, говорить К. Маркс, перед нами розклад. Але в першому випадку розклад проявляється у вигляді розпусного і непристойного легкомудства. Цей розклад скидає з себе всі розумні і моральні узи і забавляється видовищем гниття і розпаду, йдучи назустріч своїй загибелі. В другому — розклад французької держави «*проявляється як звільнення нового духу від старих форм*». Це революція, яка з почуттям власної сили «руйнує зруйноване, відкидає відкинуте».

К. Маркс писав: «Коли філософію Канта можна по справедливості вважати *німецькою теорією* французької революції, то *природне право Гуго* треба вважати *німецькою теорією* французького апсїєн regime (старого порядку.— А. Б.) [1, 83].

І філософія Канта, і природне право Гуго є німецькі теорії на суспільні, політичні події, що відбувалися у Франції. Кантівська філософія — це теорія, що відображає і захищає революцію. Філософія природного права Гуго — це захист загниваючих монархічних порядків. У цьому порівнянні К. Маркс розкрив політичну суть філософської теорії Гуго. Він довів реакційний суспільно-політичний зміст позитивізму Гуго, його відчайдушні намагання захистити в нових буржуазних умовах старі монархічні відносини.

Розкриваючи низькість позитивізму Гуго в оцінці суспільно-політичних явищ, К. Маркс писав: «Ми знов зустрічаємо у нього

всю *фривольність марнотратців життя, пошлий скептицизм, зухвалий щодо ідей і надзвичайно покірний щодо всього грубо-сприйманого, той скептицизм, який починає почувати себе премудрим тільки тоді, коли він умертвив *дух* позитивного,— і все це для того, щоб оволодіти, як остатком, чисто позитивним і втішатися своїм благополуччям в цьому *тваринному* стані» [1, 83].*

В цих положеннях К. Маркс викрив характерні риси німецької позитивної філософії—викінчений і пошлий скептицизм. Цьому скептицизмові відповідає і той метод, за допомогою якого з самовдоволеною ретельністю тягне Гуго звідусіль доведення, які повинні зробити очевидним не лише те, що розумна необхідність не одухотворяє позитивні інститути, а і те, що вона навіть суперечить розумові. Говорячи про метод Гуго, К. Маркс писав: «Коли *позитивне* повинно *мати силу*, тому що воно *позитивне*, то я мушу *довести*, що *позитивне* має силу *зовсім не тому, що воно розумне...*» [1, 81].

Суспільні правові інститути, як твердить Гуго, можуть мати силу тільки тоді, коли вони природні. А якщо це так, то і метод повинен бути спрямований на те, щоб довести, що суспільні інститути мають силу зовсім не тому, що вони суспільні, а тому, що вони природні. Гуго і намагається довести, що суспільні явища не мають своїх внутрішніх суттєвих законів й існують завдяки природним, біологічним законам. Його метод заперечує розум суспільних інститутів і стверджує їх нерозумність. К. Маркс у зв'язку з цим продовжує: «І чи можна це довести з більшою очевидністю, ніж твердячи... що позитивне існує *не завдяки* розумові, а *всупереч* розумові» [1, 81]. Метод, націлений на доведення того, що природне—це і є правові інститути, а правові інститути, з свого боку, це також природне, що правові інститути існують не завдяки буттю суспільних законів, а всупереч їм, завдяки природним, біологічним законам,—це і є метод позитивізму, у якого позитивне виступає «*мірилом для розуму*» [1, 81].

Вся аргументація Гуго також спрямована на обґрунтування основної тези. «*Аргументація* Гуго, як і *його принцип, позитивна, тобто некритична*. Вона не знає *ніяких відмінностей*. Все, що існує, визнається ним за *авторитет*, а всякий авторитет береться ним як *основа*» [1, 82]. Таким чином, Гуго за авторитет бере все, що існує. Він не відрізняє істотного від неістотного при обґрунтуванні поставлених питань. Для доказу своєї тези «позитивне нерозумне» Гуго приводить цитати авторів прямо протилежних поглядів і переконань. Він зовсім стер відмінності між ними. Тому в одному і тому ж параграфі на підтвердження своєї тези він цитує міфічного ізраїльського пророка Мойсея і французького атеїста Вольтера, англійського сентиментально-міщанського письменника Річардсона і великого старогрецького епічного поета Гомера, французького філософа-скептика Монтеня і німець-

кого теолога Аммона, «Суспільний договір» Руссо і «Про місто божє» Августина і т. ін. Аргументація Гуго є еkleктичною. Про таку аргументацію К. Маркс іронічно зауважує, що *«висип на шкірі такий же позитивний, як сама шкіра»*. «В одному місці позитивне одно, в іншому — інше. Одно так само нерозумне, як і інше. Підкорись тому, що визнається позитивним у твоїй парадоксальності» [1, 82].

Така філософська основа історичної школи права. Ім'я цієї основи, як бачимо, позитивізм.

Слід відзначити, що позитивістські погляди Гуго нічим за своїм змістом не відрізнялися від тогочасного французького та англійського позитивізму.

Як відомо, Огюст Конт, засновник позитивізму XIX ст., також заперечував наявність суті речей, її закономірність. У зв'язку з цим він закликав науку до того, щоб вона тільки описувала протікання процесів і зовсім не цікавилася викриттям самої суті речі, бо, мовляв, останнє вже належить до метафізики, тобто не до наукової проблематики. Разом з тим погляди О. Конта на суспільні явища ідентичні з поглядами Гуго. Для Конта, відмічає радянський дослідник І. С. Нарський, характерне переплетіння біологічного натуралізму з історичним ідеалізмом [7; 64].

З біологічних позицій розглядає суспільне життя англійський філософ Г. Спенсер. Жонглюючи поняттям «суспільний організм», Г. Спенсер під цим терміном і мав на увазі біологічний організм. І. С. Нарський досить влучно відмічає, що біологізація суспільних явищ змішувалась у Г. Спенсера з психологічним їх тлумаченням і зробилась під кінець його життя головним мотивом його соціологічних поглядів [7, 96].

Розкривши філософію Гуго, К. Маркс відмічає, що позитивізм історичної школи дещо змінився. «Час і культура... окутали містичним серпанком фіміаму коструbate родовідне дерево історичної школи; його прикрасила фантастичною різьбою романтика, йому прищепила свої риси спекулятивна філософія» [1, 86]. Тут К. Маркс вказав на одну з головних закономірностей у розвитку позитивізму — переростання його в містицизм та ідеалізм. Та це стосується не лише позитивізму Гуго, який відверто пропагував містицизм. Це також стосується і всього подальшого розвитку позитивізму. Незалежно від того, чи він приймав вигляд емпіріомонізму, емпіріокритицизму, чи сучасний вигляд логічного або семантичного неопозитивізму, всюди його, як тінь, супроводив містицизм та ідеалізм.

У «Філософському маніфесті історичної школи права» К. Маркс довів марність намагань представників історичної школи права прикрити брудну голизу гуговського позитивізму. «Власне, небагато потрібно критики, щоб за благоуханними сучасними фразами розпізнати брудні старі фантазії нашого просвітителя *ancien regime*, а за пишномовною елейністю — його

блудливу пошлість» [1, 86]. Тому, пише далі К. Маркс, юридичні та історичні теорії Галлера, Штиля, Лео та їх однодумців треба розглядати тільки як рукописи, написані по зчищеному первісному тексту — природного права Гуго. Та хіба це стосується лише колишніх однодумців Гуго? Це стосується і сучасних прихильників ірраціоналізму. Як німецький позитивізм у минулому намагався умертвити дух людства для того, щоб втішатися його тваринним станом, так і сьогодні всі сучасні соціал-дарвіністи відверто докладають багато зусиль для того, щоб звести людське тільки до тваринного.

У повній мірі це стосується і буржуазних філософських течій психоаналізу. Засновник цього напрямку Зігмунд Фрейд також починає будувати свою «теорію» з того, що розглядає людину як біологічну істоту, якою керують природні інстинкти. Внаслідок цього свідомість, розумність людини цілком перебуває під впливом та контролем несвідомого. З. Фрейд, таким чином, відкинув розумність людини. Саме в цьому його учень та реформатор Е. Фромм вбачав неперевершену заслугу свого вчителя. Ірраціоналізм, на думку Е. Фромма, поставив З. Фрейда на рівень найвидатніших мислителів ХХ ст. Еріх Фромм проголосив тезу «соціальне несвідоме». З його точки зору, «соціальне несвідоме» і є об'єктивною логікою історичного процесу.

Не зрадив своєї основної тези «позитивне нерозумне» і сам неопозитивізм, хоч і з часу виникнення позитивізму пройшло більше століття. Особливо ця теза відчутна в неопозитивістському запереченні теоретичних узагальнень, в запереченні теоретичного діалектичного мислення. К. Маркс, розкриваючи критику розуму просвітництвом і викінченим скептицизмом, писав, що Гуго думає, нібито «люди скинули *фальшиві квіти* з кайданів для того, щоб носити *справжні кайдани* без будь-яких квітів [1, 82]. Відкидаючи закономірності розвитку матеріалістичної дійсності і теоретичне мислення, яке тільки і може узагальнювати всю суспільно-історичну практику людського розвитку, сучасні позитивісти дійсно перебувають у справжніх кайданах ілюзій, бо проявляють свою неспроможність до наукового висвітлювання сучасної дійсності.

І все це потрібно неопозитивістам, психоаналітикам, соціал-дарвіністам та іншим сучасним ірраціоналістам лише для того, щоб так чи інакше виправдати старий імперіалістичний світ.

Марксівська критика в повній мірі стосується сучасних буржуазних течій. Вона руйнує їх «позитивне нерозумне», «соціальне несвідоме» і вказує дійсний шлях до наукового узагальнення дійсності.

Німецькому позитивізму, його основній тезі «позитивне нерозумне» К. Маркс протиставляє вчення про необхідну суть суспільних явищ, вчення про суспільні закони, за якими і відбувається соціальне життя.

Еклектизмові німецького позитивізму К. Маркс протиставив струнку і цілісну теорію про суспільство, а його тваринній філософії — людську, глибоко гуманну філософію.

Боротьба К. Маркса в 40-х роках ХІХ ст. з німецьким позитивізмом була важливим етапом у становленні розвитку марксистської філософії, теорії матеріалістичного розуміння історії.

Краткое содержание

В данной статье рассматривается критика К. Марксом философского кредо исторической школы права — естественного права Гуго.

ЛІТЕРАТУРА

1. К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 1.
2. В. І. Ленін. Твори, т. 21.
3. Завдання боротьби проти імперіалізму на сучасному етапі і єдність дій комуністичних і робітничих партій, всіх антиімперіалістичних сил. К., 1969.
4. Л. І. Брежнев. За зміцнення згуртованості комуністів, за пове піднесення антиімперіалістичної боротьби. К., 1969.
5. І. В. Бичко. У кайданах ілюзій. К., 1968.
6. И. С. Кон. Позитивизм в социологии. Л., 1964.
7. И. С. Нарский. Очерки по истории позитивизма. М., 1960.

ІДЕЙНО-ТЕОРЕТИЧНЕ ЗНАЧЕННЯ ДОЖОВТНЕВИХ ПРАЦЬ М. О. СКРИПНИКА

Микола Олексійович Скрипник (1872—1933) належить до славної когорти революціонерів-професіоналів, учнів і соратників великого Леніна, які в тяжких умовах самодержавства боролись за утвердження в нашій країні марксистсько-ленінських ідей, за створення революційної робітничої партії, за повалення самодержавства і перемогу Великої Жовтневої соціалістичної революції.

ЦК нашої партії, звертаючись до М. О. Скрипника в січні 1932 р. в зв'язку з його шістдесятиріччям, характеризував його як «випробуваного старого більшовика».

М. О. Скрипник народився в слободі Ясинуватій Бахмутського повіту Катеринославської губернії в сім'ї дрібного залізничного службовця, вчився у Барвенківській школі, а потім в Ізюмському реальному училищі Харківської губернії, пізніше — в Петербурзькому політехнічному інституті.

З молодих років він брав участь у революційному русі. Про свою марксистську діяльність Скрипник пише так: «З 1897 року я вже вів свою працю як марксист, соціал-демократ» [2, 31]. Він був одним із найстаріших членів Комуністичної партії, вірним лєнінцем. Це підтверджують матеріали архівів і численні його статті в газетах «Искра», «Пролетарий», «Социал-Демократ», «Правда», «Невская звезда», «Пролетарская правда», «Путь правды», «Рабочий путь», у журналі «Вопросы страхования» та інших партійних органах.

За революційну діяльність царський уряд 15 разів заарештовував Скрипника, вислав і засуджував на різні строки тюремного ув'язнення (разом на 34 р.) і навіть до розстрілу.

Відомо, що В. І. Ленін, розвиваючи марксизм, розробив вчення про робітничу партію нового типу. Обов'язковою умовою цієї партії, розвитку і перемог робітничого руху Ленін вважав боротьбу на два фронти — проти правої і «лівої» різновидностей опортунізму і ревізіонізму [12].

Одним із найближчих бойових соратників Леніна в боротьбі за створення марксистської революційної партії нового типу був М. О. Скрипник.

Найважливішою ознакою такої партії Скрипник вважав вірність марксистській теорії. Він бачив у ній гостру ідейну зброю партії в боротьбі за здійснення завдань пролетаріату. Він викривав будь-які переколювання марксистської теорії і особливо тих, хто прикривав нею опортуністичну практику.

Керуючись ідеями книги В. І. Леніна «Що робити?», Скрипник рішуче виступив проти опортуністичної теорії стихійності, яку пропагували економісти. Формулюючи завдання революційних марксистів у період підготовки першої російської революції, в статті про збройну сутичку робітників Златоуста, Скрипник писав: «Завдання революціонера соціал-демократа — перетворити девіз стихійного вибуху: «Хліба і роботи» в девіз повстання: «Жити в свободі або померти в боротьбі». Наше завдання внести свідомість і організованість у цей рух, злити місцевий рух з рухом всього робітничого класу Росії, і, ставши на чолі цього революційного потоку, привести його на штурм самодержавства» (Курсив мій.— Д. О.) [3].

У статті «Сучасні партійні течії і завдання революційної соціал-демократії», яка була опублікована як лист Катеринославського комітету, аналізуючи стан соціал-демократії в Росії, він указував, що протягом довгого часу в РСДРП існував повний теоретичний і організаційний розбід. Лише за останні 3—4 роки становище змінилося завдяки ленінській газеті «Искра». «За задумом і почином Леніна,— пише Скрипник,— почалось згуртування революційної соціал-демократії в організацію «Искры». Нещадна боротьба її зі всіма опортуністичними помилками і хитаннями, витриманість її принципівих позицій, вироблення стрункої програми, розвиток основ соціал-демократичної тактики, згуртування на позитивній роботі навколо організації «Искры» всіх соціал-демократичних елементів — вся ця довга і настирлива робота дала революційній соціал-демократії перевагу і в теорії і в практиці. Партія як така почала складатись» [10, 26].

Другий з'їзд РСДРП, пише далі Скрипник, мав своїм завданням остаточно закріпити і оформити цей процес. Він прийняв іскрівську програму, визначив революційну соціал-демократичну тактику, прийняв відповідний статут. З'їзд категорично відкинув всі спроби економістів та інших опортуністів протягти свої ідеї в програму і різко засудив всяке кустарництво і розбід. «Революційна соціал-демократія згуртувалась в оформлену партію» [10, 26].

Але захоплена меншовиками «Искра» чим далі, тим більше, вказує Скрипник, стає органом опортунізму і кустарницького розуміння партійного життя. Вона «фактично перестала бути ідейним керівником партії. Тому Катеринославський комітет заявляє, що він не визнає більше «Искру» ідейним керівником партії і вимагає, щоб редакція «Искры» повернулась до того складу і до тієї діяльності, які визначив з'їзд» [10, 27]

Слідом за В. І. Леніним Скрипник вважає, що для здійснення пролетаріатом Росії своєї всесвітньо-історичної місії потрібна марксистська робітнича революційна партія, яка покликана керувати класовою боротьбою трудящих з тим, щоб ліквідувати панування поміщиків і буржуазії «і в цій революції відстояти життєві інтереси пролетаріату» [10, 27].

Він таврує меншовиків, називаючи їх діяльність антипартійною, бо вони тягнуть партію назад до збереження і закріплення в ній попереднього стану дезорганізованості і кустарництва. Їх діяльність, підкреслює Скрипник, «йде проти інтересів революційної соціал-демократії» [10, 28].

Як вірний ленінець, Скрипник критикує також примиренців, які намагались примирити більшовиків з меншовиками, чим шкодили революційним принципам. Скрипник закликав членів партії всіма силами «боротись проти намагань «примиренців», від яких би груп вони не йшли, створити замість органічної ідейної єдності партії лише формальний конгломерат» [10, 29].

Особливо нещадній критиці піддавав Скрипник меншовиків-ліквідаторів. У статті «Ще раз», викриваючи поведінку ліквідаторів, він пише: «Повинен визнати, що піймати хамелеонів-ліквідаторів на будь-яких певних заявах нелегко: в цьому і полягає характерна відмінність ліквідаторської писанини, що вони завжди залишають собі лазівку, завжди намагаються забезпечити собі можливість з безцеремонністю заявити, що «і я — не я і кобила — не моя» [4].

З особливою пристрасстю революціонера викривав Скрипник попутників революції, які після її поразки стали вислужуватись перед буржуазією і самодержавством. У статті «Теж марксист», надісланий Скрипником у травні 1913 р. з Якутська до редакції «Правды», викриваючи одного з колишніх попутників, він писав: «Нині можна зустріти багато «колишніх людей», дезертирів боротьби, і найбільш суспільно-шкідливими з них є ті, що продовжують з пафосом заявляти, що йому, мовляв, «теж дорогі інтереси марксизму», що він додержується, по-суті, попередніх переконань і т. ін. Необхідно викривати цих панів, коли вони роблять спроби прикрити свої брудні справи іменем «марксизму» [11, 1].

Торкаючись конкретних дезертирів революції, Скрипник розглядає діяльність колишнього соціал-демократа редактора газети «Якутская окраина» В. І. Ніколаєва, який закликав купців і торговців об'єднатися для збільшення своїх прибутків. У той час, коли складачі друкарської газети «Якутская окраина» вирішили не працювати в день Першого травня, Ніколаєв умовляв їх відмовитись від свята і працювати. Проте, незважаючи на його умовляння, робітники категорично заявили, що працювати Першого травня не будуть. Тоді він надрукував у газеті об'яву: «В зв'язку з тим, що складачі друкарні святкують Перше травня, газета 2 травня не вийде».

«Можливо,— пише Скрипник,— не варто було б розповідати так детально про те, як проявляє себе «теж марксист», якийсь маленький нерозумний ліквідатор, у якомусь маленькому глухому містечку. Але ж дуже багато розвелось всюди подібних панів, дуже часто дає себе знати необхідність скрізь і у всіх відмежуватись від них. І, нарешті, даремно було б думати, що, проповідуючи об'єднання комерсантів і виступаючи проти святкування робітниками Першотравня, пп. Ніколаєви наступного дня не заявлять — не тут, так в іншому місці, що вони керуються цілком інтересами марксизму і т. п.» [11, 2].

Скрипник ганьбить багатьох інших колишніх попутників революції, викриває зраду ними революційних ідеалів. Так, у статті «Кооперативний з'їзд і робітничі кооперативи» він викриває В. Ф. Тотомианця за його доповідь на 1-му Всеросійському з'їзді кооперативних установ: «В його зображенні,— пише Скрипник,— кооперація є засобом мирного перетворення суспільства» [5]. Характеризуючи ворожість марксизму доповіді Тотомианця, соратник Леніна пише, що для неї характерними є «дрібнобуржуазний соціалізм, піднесення кооперації до ролі найвищого із суспільних рухів., затушовування і перекидання точки зору класової боротьби, зведення в принцип політики нейтральності кооперативів,— така була суть промови цього суб'єкта, який весь час прикривався марксистською і соціал-демократичною лициною» [5].

Скрипник плямує з'їзд за те, що під впливом таких, як Тотомианець, він «відмовився визнати необхідність тісного єднання кооперації з профспілковими організаціями пролетаріату» [5].

Скрипник доводив, що меншовицька теорія нейтральності кооперації, профспілок та інших організацій є замаскованою підтримкою ворогів робітничого класу. Викриваючи ідею нейтральності профспілок на VI з'їзді партії, Скрипник говорив: «Нейтралізм завжди служив для того, щоб відвертати робітничі маси від політичної боротьби, але ніколи ще шкода нейтралізму не виявлялась так яскраво, як в епоху війни, яку ми переживаємо, коли нейтралісти явно стали на бік імперіалізму... Якщо нейтральність була шкідлива раніше, то тим більше вона шкідлива тепер, в епоху війни і революції. При натиску контрреволюції, який посилюється, в професійних спілках неминучий рух проти оборонства і прагнення не тільки до ідейного, але й організаційного зв'язку з партією революційної соціал-демократії» [9, 232].

Разом з тим соратник В. І. Леніна боровся проти одзовістів і ультиматистів, які, виступаючи з позицій опортунізму, прикривались лівими гаслами. Він вважав, що партія повинна використовувати будь-яку легальну можливість в інтересах революційного виховання робітників і всіх трудящих для нового революційного наступу, що тільки поєднуючи нелегальну боротьбу з легаль-

ною, забезпечуючи тісний зв'язок з масами, партія зможе здійснити це завдання.

Відомо, що В. І. Ленін розглядав ліквідаторів і одзовістів як дрібнобуржуазних попутників революції. Їх об'єднує те, що як перші, так і другі не вірили в революційні сили робітничого класу. Якщо ліквідатори насаджували ідеологію капітулянтства перед царизмом і відкрито пропонували ліквідувати нелегальну робітничу партію, то одзовісти вимагали відмовитись від використання легальних можливостей і цим самим намагались відірвати партію від мас, позбавити її можливості впливати на маси і, таким чином, перетворити партію в секту, не здатну керувати масами, готувати їх до здійснення демократичної революції та її переростання в соціалістичну революцію.

М. О. Скрипник також характеризував одзовістів і ультимативістів як дрібнобуржуазних попутників, які, виступаючи проти використання легальних можливостей, не вірять у революційні сили робітничого класу і капітулюють перед самодержавством.

У статті «До майбутнього з'їзду фабрично-заводських лікарів» Скрипник підкреслював, що кожна легальна можливість «необхідно використати для соціал-демократичної пропаганди і агітації» [6]. Цю ж думку він доводив і на розширеній нараді редакції газети «Пролетарий», яка відбулась у 1909 р. в Парижі. Критикуючи позиції одзовістів, Скрипник говорив: «Не можна обмежуватися однією нелегальною роботою, і ми не повинні відмовлятися від форм легальних. Повинні брати участь у з'їздах, зборах, у легальній пресі. Не можна випускати пресу з своїх рук. Ми повинні використовувати не одну зброю, а всю» [8, 91].

У Тезах до 100-річчя з дня народження В. І. Леніна підкреслюється, що створена Леніним більшовицька партія показала приклад умілого поєднання легальних і нелегальних, парламентських і непарламентських, мирних і немирних засобів боротьби гнучко використовувала їх в залежності від ситуації, що складалась [12].

Рішучій критиці піддав Скрипник «богобудівників». Показуючи несумісність «богобудівництва» з науковим соціалізмом, він говорив: «У своїх статтях Луначарський обстрілює науковий соціалізм» [8, 44]. Аналізуючи твір А. В. Луначарського «Релігія і соціалізм», Скрипник показував цілковиту безпідставність і глибоку помилковість розгляду наукового соціалізму і філософії марксизму як таких, що впливають із релігійних шукань минулого і є, нібито, своєрідною релігією, як це вважав Луначарський.

Марксист-ленінець Скрипник доводив, що проти «богобудівництва» необхідно боротись. Залишаючись революційними соціал-демократами, ми повинні сказати, що з таким тлумаченням соціалізму не маємо нічого спільного» [8, 44].

Микола Олексійович Скрипник вказував на зв'язок «богобу

дівництва» з реакційною філософією емпіріокритицизму. Він піддав критиці також емпіріомонізм та інші російські різновиди емпіріокритицизму.

Великою перешкодою у підготовці робітників і всіх трудящих до революції була релігійна ідеологія і духовенство. Викриваючи реакційну роль релігії й духовенства після Лютневої революції 1917 р. в статті «Вороння піднімається», він писав: «Попівське затуманення народної свідомості проповідями рабської покірливості і послухності було одним із найвірніших засобів панування для царизму і всієї поміщицької зграї. Кожний свідомий робітник проривався до соціалістичного світогляду шляхом довгої внутрішньої боротьби, релігійних сумнівів, нарешті, повного розриву з тим, за висловом Маркса, «опіумом народу», який являє собою релігія. Церква завжди вела боротьбу проти революції; чорна рать монахів і попів завжди була духовною поліцією царизму» [7].

Революція, каже далі Скрипник, розбила духовні кайдани царизму. Ідейна влада попівства була підірвана серед широких робітничих мас і значно розхитана навіть серед дрібної буржуазії. В зв'язку з цим духовенство перебудовується, переходить на бік нового політично пануючого класу — буржуазії — і разом з нею бореться проти переходу влади до рук робітничих і солдатських Рад. «Не за страх, а за совість творить духовенство чистокровну буржуазну справу — проповіді проти соціалізму або обдурювання народних мас «християнським соціалізмом», проповіді з амвона проти більшовиків та інтернаціоналізму і соборні відозви на захист війни з наклепами на революційних солдат, проповіді соціального миру і припинення класової боротьби (звичайно, лише з боку робітників і селян), наклепницька кампанія і в пресі, і в проповідях проти пролетаріату за його «неблагорозумні домагання» і проти селянських «грабувань» поміщицьких земель і т. п., всіма способами, всім розумінням» [7].

Духовенство, вказував Скрипник, мобілізує свої сили проти соціалістичної революції тисячами проповідей, всіма засобами церковного впливу воно підтримує контрреволюційну буржуазію. «Вибори до Установчих зборів, які мають бути, дадуть нам картину широкої участі попівських сил у виборчій боротьбі — і, звичайно, проти пролетаріату і його партії. Це треба передбачати, до цього треба готуватись» [7].

Деяка частина членів партії вважала, що боротьба проти релігії і духовенства відштовхне селянство від революції. Микола Олексійович відповідав їм: «Треба рішуче відкинути геть обивательські, міщанські міркування про те, що «селянство не зрозуміє цієї боротьби», що вона буде підливанням масла у вогонь контрреволюційної буржуазії проти робітничого класу, що вона заставить широкі несвідомі маси відхитнутися від революції і т. д.» [7]. Він пояснював, що не крайність вимог пролетаріату

викликає відхід дрібної буржуазії від нього, а «властивість» частини дрібної буржуазії переходити на бік контрреволюції, коли вона перемагає. «В період знову наростаючої революційної хвилі посилена боротьба робітничого класу за розгорнуті на всю широчінь вимоги примушує дрібну буржуазію дробитись — і більшість її піде за нами і в боротьбі з попівщиною» [7].

Скрипник закликає партійні організації, робітничий клас на всю широчінь «розгорнути нашу програму, пропагувати наші основні гасла: *свобода совісті. Відокремлення церкви від держави і відокремлення школи від церкви. Конфіскація церковних і монастирських земель. Конфіскація церковного і монастирського майна. Нема місця попам в установчих зборах. Геть понів із політичного життя*» [7].

В кінці статті Скрипник ще раз нагадує, що «клерикалізм організується, виступає на допомогу контрреволюційній буржуазії. І, борючись проти влади контрреволюційної буржуазії, робітничий клас і його партія повинні почати енергійну боротьбу зі всією попівщиною» [7].

Краткое содержание

В статье анализируются работы Н. А. Скрипника, опубликованные в партийной печати досоветского периода, раскрывается их идейно-теоретическое и политическое значение. Эти работы характеризуют Скрипника как пламенного пропагандиста марксизма-ленинизма, верного ученика В. И. Ленина и его соратника в борьбе за свержение самодержавия и победу Великой Октябрьской социалистической революции.

ЛІТЕРАТУРА

1. Ю. В. Б а б к о. Солдат партії. К., 1962.
2. «Літопис революції», 1932, № 1—2.
3. «Искра», 15 апреля 1903 р.
4. «Трудовая правда», 26 июня 1914 г.
5. «Пролетарий», 23 июля 1908 г.
6. «Пролетарий», 9 марта 1909 г.
7. «Рабочий путь», 30 сентября 1917 г.
8. Протоколы совещания расширенной редакции «Пролетарий», М., 1934.
9. VI съезд РСДРП (большевиков). Протоколы. М., 1958.
10. Центральний державний історичний архів УРСР, ф. 313, оп. 2, спр. 1086.
11. Центральний партійний архів Інституту марксизму-ленінізму при ЦК КПРС, ф. 364, оп. 1, спр. 164.
12. Тези Центрального Комітету Комуністичної партії Радянського Союзу до 100-річчя з дня народження Володимира Ілліча Леніна. К., 1970.

УКРАЇНСЬКІ СОЦІАЛІСТИ 70-х—ПОЧАТКУ 80-х років XIX ст. ПРО ШЛЯХИ ПЕРЕХОДУ ДО СОЦІАЛІЗМУ

Питання про шляхи переходу до соціалізму є одним з найскладніших і суперечливих у світогляді й діяльності українських соціалістів 70-х — початку 80-х рр. XIX ст. Та, незважаючи на те, що саме в цьому питанні виявились великі розходження, хитання і суперечності їх світогляду, В. І. Ленін вбачав у демократизмі і революційності російських та українських прогресивних діячів 70-х — поч. 80-х рр. XIX ст. багато позитивного. Говорячи, наприклад, про народників 70-х рр., він підкреслював: «Російські соціал-демократи завжди визнавали необхідність виділити з доктрини і напряду народництва його революційну сторону і сприйняти її» [4, 219]. І в іншому місці: «Ясно, що марксистки повинні дбайливо виділяти з лузги народницьких утопій здорове і цінне ядро широго, рішучого, бойового демократизму селянських мас» [8, 317].

В. І. Ленін піддавав різкій критиці меншовицьких лідерів, які забували, що теорії революціонерів-семидесятників «служать прапором найрішучішої боротьби проти старої, кріпосницької Росії» [7, 207].

Розходження в таборі революціонерів-семидесятників як у Росії, так і на Україні були найбільшими в питанні про наявність необхідних умов для соціальної революції. Значна частина українських соціалістів цього періоду вважала можливим некапіталістичний шлях розвитку Росії та України до соціалізму, а тому ототожнювала політичну (загальнодемократичну) революцію з соціальною. Бакуністи взагалі ігнорували економічні основи соціальної революції. «Воля, а не економічні умови,— говорив К. Маркс,— є основою його (М. Бакуніна.— В. Д.) соціальної революції» [2, 586]. М. Бакунін твердив, що народ завжди готовий повстати і «ніяких труднощів» не складає підняти будь-яке село». Бакуністи прагнули селянський бунт поєднати з «розбійницьким» бунтом, не гребували різними фальсифікованими методами боротьби. Як відомо, в період підготовки славнозвісного чигиринського бунту 1877-р. вони вдалися до фальсифікованої грамоти від імені царя.

Але підкреслимо той факт, що бакуністи все ж стояли на позиціях рішучої революційної, а не реформістської боротьби проти царизму. «Шлях визволення народу шляхом науки для нас перегороджено; нам залишається,— писав М. Бакунін,— лише один шлях — шлях революції» [10, 243].

Народники-ткачовці вважали навіть, що в Росії, де ще немає капіталізму і буржуазії, легше провести революцію, ніж у капіталістичних країнах. Ф. Енгельс у статті «Про суспільні відносини в Росії», висміюючи подібний аргумент, писав, що, коли людина здатна твердити, що соціалістичну революцію легше провести в такій країні, де хоч немає пролетаріату, та зате немає і буржуазії, то це доводить тільки те, що їй треба вивчати ще азбуку соціалізму [17, 187].

Українські революційні демократи 70-х рр. XIX ст. спростовували вищезгадану тезу ткачовців. Наприклад, С. Подолинський вважав, що владу буржуазії скинути легше, ніж владу царів і панів. За капіталізму, говорив С. Подолинський, «люди розумніші стали; по-друге, антагонізм між буржуазією та пролетаріатом набрав дуже яскравих форм; по-третє, у буржуазії легше вирвати з-під керівництва військо: царю й панам воно служить із священним трепетом, а буржуазії — просто «за гроші» [19, 143].

Переважає більшість українських соціалістів 70-х — поч. 80-х рр. XIX ст. розуміла економічну зумовленість, неминучість і необхідність соціальної революції і виступала проти бакунінського волюнтаризму. Особливо обережним у цьому питанні був М. П. Драгоманов, якого часто називали «поступовцем». Полемізуючи з бакуністами та народовольцями, Драгоманов говорив: якщо суспільство ще не дозріло для нових порядків, то ніякий декрет неспроможний це зробити, тим більше, що взагалі радикальні зміни в суспільстві та державі не можуть бути проведені декретами. Драгоманов розрізняв два етапи революції — загальнодемократичний і соціальний. Він вважав, що Росія та Україна перебувають напередодні буржуазно-демократичної, а не соціалістичної революції. Звідси його заклик до політичної боротьби за буржуазно-демократичні перетворення, за конституцію. Що ж до вибору методів боротьби і розуміння її шляхів, то Драгоманов симпатизував переважно мирному шляхові розвитку революції. Але аналіз визвольної боротьби і реакційних дій царизму та царства на Україні штовхали його до висновку, що без рішучих революційних виступів народу не обійтись навіть на першому етапі розвитку революції. «У всякому разі з усього, що робить тепер у Росії начальство, видно,— писав він,— що справа переходу Росії з царства самодурного навіть у найпоміркованіше конституційне тихо і мирно не обійдеться» [15, 339]. Це і відрізняло М. П. Драгоманова від тогочасних лібералів, які прагнули досягти деяких конституційних реформ мирним шляхом. Ліберали навіть у 70—80 рр. XIX ст. заперечували революційні методи

боротьби проти самодержавства. Для прикладу можна згадати погляди на це питання професора Київського університету А. Ф. Кістяківського (1833—1885).

Засуджуючи як неефективні каральні дії київських властей проти революціонерів і співчуваючи останнім, Кістяківський у 1879 р. писав: «Я сповнений найглибшої симпатії до тих основ, на яких ґрунтується соціалізм як вчення, яке прагне поширити добробут і цивілізацію між всіма людьми, а не так, як на сьогодні, воно є здобиччю хижаків... Але я переконаний в тому, що ідеї соціалізму, якщо і здійсняться,— а як їм не здійснитися, якщо людство буде жити і розвиватись,— то не інакше, як шляхом повільного прогресу, не мечем та вогнем, а силою думки, переконань та моральних підвалин... Дійте, як хочете, а я все-таки переконаний в тому, що сила думки сильніша за силу будь-якої зброї... Я переконаний, що повільна, поступова дія моїх думок поступовця буде по суті швидша, ніж дія думок найвідчайдушніших, найрізкіших, найнетерпеливіших радикалів...» [16, 202—203].

Це було дійсно відверто висловлене кредо ліберала-поступовця, який співчував ідеям соціалізму і послідовно дотримувався мирних, просвітительських засобів боротьби.

Українські ліберали-земці, зокрема чернігівські земці на чолі з І. Петрункевичем та А. Ліндсдорфсаном, у грудні 1878 р. вдалися до переговорів з південними народниками-терористами (В. Осинським та ін.), щоб останні «припинили руйнівну діяльність». В адресі на ім'я царя чернігівці намагалися висунути три основні вимоги, сформульовані І. Петрункевичем у статті «Найближчі завдання земства». «В дану хвилину,— писав Петрункевич,— земство повинно написати на своєму прапорі три положення: свобода слова і друку, гарантія особи і скликання установчих зборів» [12, 6].

Даючи оцінку роботі московського земського з'їзду 1879 р., який покладав головну надію на адресу на ім'я царя, В. І. Ленін підкреслював, що російські ліберали ще раз довели свою «політичну незрілість, нездатність підтримати борців і вчинити справжнє тиснення на уряд» [5, 35].

Значний інтерес становлять погляди молодого І. Франка на шляхи переходу до соціалізму, які в 70-х — на поч. 80-х рр. зазнали значної еволюції. В 70-х рр. XIX ст. І. Франко вважав, що перехід до соціалізму буде революційним процесом, який, проте, відбудеться не внаслідок збройного повалення капіталістичного ладу, а завдяки поширенню серед народних мас науки, культури, освіти, тобто спокійного, мирного переходу з використанням парламенту. В статті «Про соціалізм» він писав: «Соціалістична пропаганда має метою не насильницьку перебудову суспільства, а розумне, осмислене і найбільш досконале його здійснення. Вона прагне відвернути страшний, кровавий вибух, який внаслідок посилення експлуатації і злиднів та збільшення

численності пролетаріату був би неминучим і вкрай згубним для прогресу і просвіщення» [23, 15]. І в іншому місці, віддаючи данину еволюціонізму, він підкреслював, що «сучасне суспільство саме поступово переходить на соціалістичні рейки» [26].

В цей час Франко шукав «безкровного», «полегшеного» способу переходу до соціалізму. Він покладав великі надії на парламентські реформи та «виробничі асоціації», які можуть «врятувати наш народ від економічного розорення» [23, 124—125]. Але ортодоксальним реформістом навіть молодий Франко не був. Він розумів, що реформісти прагнуть не до ліквідації експлуаторського ладу, а лише до його поліпшення. «Реформісти,— писав він,— воюють паліативами, а ми прагнемо розкрити дійсну причину зла, закладену в самому суспільному устрої, прагнемо усунути не окремі його вади, а джерела їх виникнення» [25, 12—13].

Під впливом марксизму І. Франко зрозумів, що мирний чи насильницький, збройний характер революції буде залежати від опору буржуазії. «Якщо вона,— писав І. Франко,— зрозуміє ситуацію і піде назустріч пролетаріату, то перехід від сьогоднішніх порядків до нових буде мирним, а остаточне зіткнення менш насильницьким» [25, 11]. Але й І. Франко не вірив у здоровий глузд класового ворога трудящих. «Безумовно,— говорив він,— без боротьби вони (панівні класи.— В. Д.) не згодяться уступити своє панівне положення» [23, 61]. І далі: «до тих пір, поки буде існувати нинішній державний лад, мирним шляхом робочий нічого не доб'ється» [23, 62].

Таким чином, відмовившись від парламентаризму, Франко вважає, що потрібно ідейно й організаційно готувати всіх трудящих до революції. Відзначимо, що І. Я. Франко розумів необхідність створення політичної партії робітників і селян для боротьби з капіталізмом. Він близько підійшов до розуміння необхідності міцного союзу робітників і селян як необхідної передумови успішної революції. «Я не маю сумніву,— писав він,— що фабричні робітники Австрії звернуть свої погляди на своїх природних і єдино можливих союзників — селян. Тільки такий союз, який спирається на спільність інтересів всіх трудящих прошарків, але не союз з німецькою централістичною буржуазією, зможе привести до створення міцної народної партії» [24, 37]. Проте Франко, говорячи про необхідність союзу робітників і селян, ще недооцінював керівної ролі в ньому робітничого класу і не розумів необхідності диктатури пролетаріату для переходу до соціалістичного суспільства.

Подібних позицій дотримувався й ідейний соратник І. Франка революціонер-демократ М. Павлик. Він вважав, що поступ суспільства вперед здійснюється лише завдяки революційним народним рухам. Павлик закликав українських селян до рішучих революційних дій, засуджуючи індивідуальний терор як мораль-

но не вигідний для революціонерів і як такий, що приводить до пасивності маси народу. Але він прихильно ставився до російських революціонерів-народників, які самовіддано боролися проти російського царизму та його сатрапів. Він, як і багато інших революціонерів того часу, сподівався, що вбивство Олександра II (березень 1881 р.) стане добрим сигналом до розгортання масового революційного руху. Відкидаючи терористичні та змовницько-бланкістські методи боротьби, М. Павлик відверто заявляв про свою готовність виступити в революції тоді, коли «її задумає зробити сама більшість нашої людності проти явних гнобителів і їх інституцій» [18, 252]. На відміну від бакуністів Павлик розумів, що успішну революцію можна провести не в будь-який час, а лише тоді, коли серед всіх необхідних передумов буде такий фактор, як готовність до революції широких народних мас.

Галицькі соціалісти 70-х рр. XIX ст., до яких належав і М. Павлик, розуміли, що сучасне їм суспільство розвивається в напрямку до соціалізму. Наприклад, у «Програмі галицьких соціалістів» (1879 р.) всупереч ідеологам буржуазії та націоналістів типу В. Барвінського доводилося, що в Галичині є всі умови для поширення ідей соціалізму і підготовки народних мас до революції. В згаданій «Програмі» підкреслювалось, що «соціалістична пропаганда має у нас ті самі права, як і на Заході, бо і нам ніщо інше не зможе допомогти, як тільки радикальна зміна суспільного устрою» [13, 22].

Революційний шлях переходу до соціалізму може бути мирним і немирним. «Ця можливість (мирного шляху.— В. Д.) лежить у руках самої буржуазії. Якщо вона своєчасно зрозуміє ситуацію, постарается випередити частково побажання пролетаріату, то перехід від сучасного ладу до нового буде мирним, а остаточна сутичка менш насильствена» [13, 23]. Рушійною силою революції галицькі соціалісти 70-х — поч. 80-х рр. XIX ст. вважали робітничий клас і — переважно — селянство. Мало того, наприклад, у «Програмі» підкреслювалась провідна роль у революції селянства. «У нас,— писалося в ній,— цю роль візьме, здається, сільське населення. Рух пролетаріату у нас, напевно, буде насамперед аграрним» [13, 23]. Правда, в новій «Програмі галицької робітничої партії» (1881), складеній Б. Червенським та Л. Інлендером, підкреслювалось, що «визволення робітничого класу повинно бути справою самих робітників» [13, 24]. Але ні в першій, ні в другій програмі галицьких соціалістів ми не знаходимо ще й згадки про диктатуру пролетаріату як шлях переходу від капіталізму до соціалізму.

Як відомо, революціонери 70—80-х рр. XIX ст. як у Росії, так і на Україні (хоч і в меншій мірі) покладали великі надії на общину як шлях переходу до соціалізму. Маркс і Енгельс не виключали можливості переходу російської общини у вищу комуністичну форму землеволодіння. «Якщо російська революція,—

говорили вони,— послужить сигналом революції на Заході, так що обидві вони доповнять одна одну, то сучасна російська общинна власність на землю може стати вихідним пунктом комуністичного розвитку» [1, 294].

Переоцінка ролі общини (громади) в справі переходу до соціалізму штовхала революціонерів-семидесятників, особливо народників, до висновку про негайну можливість революції в Росії. Загальновідомо, що провідне місце у визвольній боротьбі 70-х рр. XIX ст. займало як у Росії, так і на Україні революційне народництво. Такі революціонери-народники, як А. І. Желябов, М. Кибальчич, В. Дебагорій-Мокрієвич, Л. Дейч, І. Фесенко залишили помітний слід в історії прогресивної суспільно-політичної думки на Україні. А. І. Желябов, який працював певний час в Одесі, Харкові та інших містах України, вважав, що народ у боротьбі з самодержавством повинен розраховувати на власні засоби і сили, бо панівні класи «ніколи добровільно не відмовляться від своїх прав» [20, 3]. Сповнений революційного оптимізму, він вважав революцію справою недалекого майбутнього. «Уже бідуння народу,— писав він,— починають перевишувати всяку міру, і недалеко той час, коли народ висловить свій присуд гнобителям» [20, 3]. Працюючи переважно серед робітників, А. І. Желябов все ж не розумів самостійної ролі пролетаріату і розглядав робітничий рух лише як школу кадрів для загальнодемократичної (селянської) революції.

На кінець 70-х рр. XIX ст. Желябов почав розглядати революцію як переворот, що має бути здійснений інтелігентами і підтриманий армією, виступами робітників та селян.

У цей період, після поразки невдалих «ходінь в народ» з середини 70-х рр. переважна більшість революціонерів-народників покладала особливі надії на діяльність революціонерів-терористів. Першими про терор як знаряддя боротьби для визволення народу заявили українські революціонери-народники Валеріан Осинський, Дмитро Лизогуб, М. І. Кибальчич та ін. В. Осинський в передсмертному листі (страчений в Києві у травні 1879 р.) писав, що «ні за що більше», крім терору, революційна партія в Росії фізично не може взятись [21, 305]. Про радикальну зміну своїх поглядів на терор у цей час говорить і М. І. Кибальчич: «Спочатку я, як і інші революціонери, дивився на терористичні акти як на дії самозахисту партії від жорстокостей уряду, як на вираз помсти за переслідування соціалістів. Пізніше терористична діяльність в очах партії стала уявлятися не лише як засіб для покарання начальствующих осіб за переслідування соціалістів, але і як знаряддя боротьби для досягнення політичного і економічного визволення народу» [11, 297].

Центрами активної діяльності народників-терористів на Україні були Київ, Одеса і Миколаїв. Саме тут з'явилися перші групи революціонерів, які вважали, що потрібно на певний час

відкласти роботу на селі і розпочати боротьбу за «дезорганізацію» уряду. «Дезорганізація» уряду, усунення самодержавства, на думку «політиків-терористів», дозволить з часом без перешкод провадити агітацію в народі за соціалізм. Такої думки дотримувалися колишні київські та одеські бунтарі-бакуністи. В. Осинський закликав розглядати терористичну боротьбу народників за «дезорганізацію» уряду як гасло політичної боротьби. Подібну точку зору висловив і І. М. Ковальський у відозві (січень 1878 р.), твердячи, що тепер уже «не той дух часу, який був раніше, що уже настала фактична боротьба соціально-демократичної партії з цим підлим урядом — російських башибузуків» [22, 51].

У Харкові терористичні настрої виникли дещо пізніше. Харківська революційна молодь, поділяючи погляди лавристів, стояла в опозиції щодо київських бунтарів. Але наприкінці 70-х рр. XIX ст. розпочався процес політичного бродіння і в Харкові. Після серйозних хитань значна частина харківських народників пішла за терористами-народовольцями. Про це яскраво свідчить автобіографічна записка Д. Т. Буцинського. «Особисто я і багато хто з молоді тутешньої та з інших міст,— писав він,— з ким мені доводилося зустрічатись, визнавали, що ми стаємо на хибний шлях, що такий спосіб дії не веде до мети, але загальна течія по цьому шляху була до того сильною, що повернутись на інший шлях не було можливості, стати осторонь від руху вважали за безчестя» [22, 135—136].

Погляд на терор як на надійний засіб політичної боротьби відволікав революційні сили від інших форм роботи, згубно впливав на діяльність широких народних мас, абсолютизував роль інтелігенції у визвольній боротьбі. «Російський терор,— писав В. І. Ленін,— був і лишається специфічно-інтелігентським способом боротьби... Факти свідчать незаперечно, що у нас індивідуальні політичні вбивства не мають нічого спільного з насильственими діями народної революції» [6, 6].

Народовольці, як у Росії, так і на Україні стали на шлях селянського, змовницького соціалізму. Вони сподівались на те, що змовницький переворот буде підтриманий народом і армією. В. І. Ленін відзначав бланкістський характер революційної тактики народовольців, приреченої на поразку [3, 316].

З початку 80-х рр. XIX ст. розвиток революційного народництва на Україні та в Росії поступово іде на спад, поширюється робітничий рух, а серед революціонерів — потяг до наукового пролетарського соціалізму. В цьому процесі велику роль відіграв досвід першої робітничої організації в Росії — «Південноросійського союзу робітників» (1875 р.) та діяльність його керівника Е. О. Заславського (1847—1878). Світогляд останнього мав перехідний характер від народництва до марксизму. Розірвавши з народництвом, Заславський орієнтується на робітничий клас як

силу, яка повинна здійснити революцію. «Робітники,— писав він,— починають усвідомлювати це, а тому і прагнуть до знищення держави з її основним ґрунтом — приватною власністю» [14]. Активними діячами одеського «Південноросійського союзу робітників» були П. Силенко, Ф. Кравченко, М. Р. Короленко, В. Я. Мрачковський, М. Ф. Курганський, С. Д. Луценко, Н. Б. Наддачин та С. Б. Наддачин, С. С. Наумов, М. П. Сквері (італієць) та ін. Значна частина з них у 80-х — 90-х рр. XIX ст. стала на шлях марксизму.

Отже, для революціонерів-семидесятників, як у Росії, так і на Україні, характерною була переважно віра в можливість селянської соціалістичної революції. Це й зумовило таку їх тактику, як ходіння в народ, підготовку й організацію селянських бунтів, змовницького перевороту та використання індивідуального терору як засобу політичної боротьби. Українські революційні демократи С. Подолинський, І. Я. Франко, М. Павлик та інші єдиним шляхом до соціалізму вважали народну революцію робітників, селянства і трудової інтелігенції. Перебуваючи під впливом марксизму, вони ще не дійшли до розуміння суті пролетарської революції, диктатури пролетаріату як шляху переходу від капіталізму до соціалізму.

Утопічний соціалізм мріяв про знищення експлуататорського ладу, але не міг вказати справжнього виходу. Він не зміг знайти ту суспільну силу,— говорив В. І. Ленін,— яка здатна стати творцем нового суспільства.

Краткое содержание

Постоянные настойчивые и мучительные поиски истинно революционной теории и революционных путей к социализму, героическая самоотверженная борьба против самодержавия и остатков крепостничества — одновременно и сильная, и слабая сторона мировоззрения и практической деятельности украинских социалистов 70-х — нач. 80-х гг. XIX в. В статье и идет речь об этих поисках, об ухищрениях в народ, о подготовке крестьянских бунтов, о терроре, о взглядах украинских социалистов на вопрос о мирном и немирном путях развития революции.

ЛІТЕРАТУРА

1. К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 19.
2. К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 18.
3. В. І. Ленін. Твори, т. 2.
4. В. І. Ленін. Твори, т. 4.
5. В. І. Ленін. Твори, т. 5.
6. В. І. Ленін. Твори, т. 8.
7. В. І. Ленін. Твори, т. 13.
8. В. І. Ленін. Твори, т. 18.
9. В. І. Ленін. Твори, т. 23.
10. Н. А. Бакунін. Речи и воззвания. М., 1906.
11. «Былое», № 4—5, 1918.
12. «Вольное слово», № 56, Женева, 1883.
13. М. В. Воляницук, В. Ю. Маланчук. Поширення марксистсько-ленінських ідей на Західній Україні. Львів, 1960.

14. «Вперед», № 20, 1875.
15. «Громада», № 4, Женева, 1881.
16. Из истории общественной мысли и общественного движения в России. Саратов, 1964.
17. Переписка К. Маркса и Ф. Энгельса с русскими политическими деятелями. М., 1947.
18. Переписка Михайла Драгоманова з Михайлом Павликом, т. 4, Чернівці, 1910.
19. С. Подолінський. Про хліборобство. Розмова третя... Липський, 1877.
20. «Рабочая газета», № 1, 1880.
21. Революционная журналистика семидесятых годов. Париж, 1905.
22. Революционное народничество семидесятых годов XIX века. т. II. М.—Л., 1965.
23. І. Я. Франко. Твори, т. XIX.
24. І. Я. Франко. В наймах у сусідів. Львів, 1914.
25. І. Я. Франко. Програма галицьких соціалістів. Львів, 1881.
26. І. Я. Франко. Чого ми хочемо? Львів, 1879.

КРИТИКА БУРЖУАЗНОЇ СОЦІОЛОГІЇ УКРАЇНСЬКИМИ ФІЛОСОФАМИ В 30-х роках

Розвиток буржуазної соціології завжди йшов по лінії заперечення загальної соціологічної теорії, якою є соціологія марксизму, тобто по лінії заперечення історичного матеріалізму. Це й привело зрештою до кризи сучасну буржуазну соціологію.

В чому ж полягає суть цієї кризи?

Найбільш відомі представники буржуазної соціології вбачають кризу у відсутності «загальної соціологічної теорії», яку вони так вперто заперечували й заперечують.

На IV Міжнародному конгресі соціологів у 1959 р. Кеніг, тодішній президент Міжнародної соціологічної асоціації, говорив про буржуазну соціологію: «Замість того, щоб пояснити, що немає розумного дослідження без теорії, так як немає гарної теорії без дослідження, було прийнято за аксіому, що дослідження можна проводити простим збиранням даних. Гадають, що теорія зрештою виникає внаслідок копіткого збирання фактів» [9, 287].

Марксизм-ленінізм надавав важливого значення фактичним даним. Свідченням цього може бути «Капітал» К. Маркса, використання Ф. Енгельсом в «Анти-Дюрінгу» та В. І. Леніним у його соціологічному дослідженні розвитку капіталізму в Росії статистичних, політекономічних, історичних та етнографічних даних. Але якщо обмежитися лише збиранням фактів і перетворити цю емпіричну констатацію в методологічний принцип дослідження, то, йдучи по цьому шляху, ми скотимося на суб'єктивно-ідеалістичний шлях дослідження. Соціологія тоді втратить свій об'єктивний зміст, а значить, і науковість.

Всяка теорія може стати науковою лише тоді, коли вона побудована на основі якогось загального принципу. Марксизм-ленінізм як система має три складові частини, що склалися історично: філософія (діалектичний та історичний матеріалізм), політична економія і науковий комунізм.

Яка ж ідея лежить у поєднанні цих складових частин марксизму? Марксизм буде тоді системою, коли буде ця ідея, і його виникнення пов'язане з виникненням цієї ідеї як принципу. *Ним є ідея про всесвітньо-історичну місію пролетаріату.*

Це загальний принцип, на якому розвинулась і філософія, і

політична економія, і науковий комунізм, тобто марксизм-леніцизм як наукова система.

І суть кризи сучасної буржуазної соціології полягає як в намаганні знайти загальну соціологічну теорію, відмінну від теорії Маркса, так і в шляхах пошуків цієї теорії. Пошуки такої теорії ведуться буржуазними соціологами по лінії ідеалізму, голого емпіризму, або, в кращому разі, по лінії еклектики, що є виразом заперечення ними марксистської наукової теорії суспільства — теорії історичного матеріалізму.

«Свідомість непослідовності, незавершеності, однобічності старого матеріалізму привела Маркса до переконання в необхідності узгодити науку про суспільство з матеріалістичною основою і перебудувати її відповідно до цієї основи», — писав В. І. Ленін [2, 36].

Виникнення історичного матеріалізму було кінцем і вінцем попередньої філософії історії, що знайшла своє завершення в філософії історії Гегеля. Історичний матеріалізм як філософська наука вийшов за межі філософії історії. Але оскільки німецька класична філософія послужила теоретичною базою для виникнення філософії марксизму, то, звичайно, дослідженню філософії історії Гегеля приділялась увага. Зокрема, на Україні досліджував філософію історії Гегеля Й. Вайсберг [3].

Вайсберг намагався встановити місце філософії історії Гегеля серед інших філософсько-історичних схем. Як позитивне у філософії історії він відмічав принцип історизму, вказуючи, що такий принцип застосовувався в ідеалістичній формі, тому й висновки ідеалістичні.

«Гегель у філософії історії загалом і в цілому є послідовний ідеаліст. В нього розвиток суспільства є процес духовний. Тому з історії треба виключити всі матеріальні чинники. На цій підставі розв'язується питання про взаємовідношення природи й суспільства» [3, 64]. Поеднання історизму й ідеалізму в нього є суперечливим. Гегель як ідеаліст не бачив у філософії специфічного відображення історично визначеної соціальної дійсності, але як історик філософії, що вивчає факти, він намагався розкрити єдність філософських систем з історичними умовами.

Великий діалектик Гегель не міг не бачити впливу людської діяльності на розвиток суспільства, зокрема техніки, але оскільки він звертав увагу на людську діяльність тільки як на мислену, а не предметну діяльність (в чому й полягає його ідеалізм), то розвиток суспільства в нього виступає як духовний процес — процес розвитку духа.

«Головна хиба всього дотеперішнього матеріалізму — включаючи і фейєрбахівський — полягає в тому, що предмет, дійсність, чуттєвість береться тільки в формі об'єкта або в формі споглядання, а не як людська чуттєва діяльність, практика, не

суб'єктивно. Тому їй сталося так, що *діяльна* сторона, на протилежність матеріалізму, розвивалась ідеалізмом, але тільки абстрактно, бо ідеалізм, звичайно, не знає дійсної, чуттєвої діяльності як такої. Фейєрбах хоче мати справу з чуттєвими об'єктами, дійсно відмінними від мислених об'єктів, але саму людську діяльність він бере не як *предметну діяльність*», — говорить Маркс [1, 1].

І продуктивні сили, економіка зокрема, є теж лише зовнішнім випадковим атрибутом у «Філософії історії». Тому-то його філософія історії не може претендувати на повноту, і схема історичного розвитку в нього є однобічною, а тому й неправильною.

Виходячи з принципу розвитку як творення чогось нового, був зроблений важливий методологічний висновок для історичного дослідження. Ним є вимога конкретно-історичного підходу до історико-філософських досліджень.

Принцип конкретної істини в своєму застосуванні до суспільства дає вчення про суспільно-економічну формацію, тобто певний спосіб виробництва. Надзвичайно близько до цього підійшов Гегель. Правда, у нього немає вчення про базис і надбудову, але як заслугу Гегеля можна вважати «постановку питання не про соціально-економічну, а лише про соціальну формацію» [3, 83]. Ми б сказали, що у Гегеля є постановка питання не про соціальну формацію, а про соціальність як таку.

Узгодивши науку про суспільство з матеріалізмом, перебудувавши суспільну науку відповідно до матеріалістичної основи, марксизм по-новому розв'язав питання про взаємовідношення природи і суспільства. Марксизм, створивши вчення про суспільно-економічну формацію, — говорив В. І. Ленін, — кинув усякі розмови про суспільство і прогрес «взагалі». Вимогу конкретного історичного підходу до аналізу суспільства застосовували й українські радянські філософи. Так, Т. Степовий, аналізуючи перекопчення в матеріалістичному розумінні історії Плехановим, говорив: «Ленін протиставив об'єктивізму Струве матеріалізм як активний спосіб сприймання й діяння. Плеханов, як і вся меншовицька, опортуністична функція колишньої соціал-демократії, сприймав світ під кутом абстрактно-логічної, споглядальної філософії» [5, 70].

Абстрактне трактування суспільства «взагалі» і капіталізму «взагалі», продуктивних сил і виробничих відносин «взагалі» призвело Плеханова до того, що в нього губилась своєрідність суспільно-економічних формацій, губилась проблема переходу від однієї формації до іншої. «Матеріалістичне розуміння історії, — пише Т. Степовий, — замість того, щоб бути наукою про загальні закони конкретних суспільно-економічних формацій, перетворювалось на абстрактну соціологію, неплідну як весталка» [5, 74].

Філософія марксизму як обґрунтування наукового комуністич-

ного світогляду складалась у боротьбі з ідеалізмом та метафізичним матеріалізмом. У філософів-матеріалістів до Маркса й Енгельса вихідним положенням їх світорозуміння було твердження, що людина вийшла з природи, є її частиною. Природа є базисом людини. Аналізуючи відношення *«людина — природа»*, домарксівські матеріалісти виходили з їх тотожності і не бачили моменту відмінності в цьому відношенні. Виходячи з такого світорозуміння, були створені різні соціальні утопії. Однією з них і була теорія природного права: встановити відповідні людській природі суспільні відносини, що можливо через пізнання природи як такої. Пізнавши природу, ми пізнаємо тим самим і природу людини. Прогрес людського буття визначається прогресом пізнання природи, а, отже, розумом.

Матеріалістичне розуміння природи узгоджується у філософії марксизму з матеріалістичним розумінням суспільства на тій основі, що людина, перетворюючи в процесі суспільно-історичної практики природу, перетворює тим самим і свою людську природу.

Таким чином, проблема відношення людини до природи з природничонаукової проблеми ставала все більш філософською світоглядною проблемою. Матеріалістичне розуміння людини, людської практики як предметної діяльності людини, спрямованої на перетворення природи, — основна складова частина марксистського світогляду. Матеріалістичне розуміння людини і природи займає досить важливе місце у процесі становлення діалектичного та історичного матеріалізму. І марксистсько-ленінська філософія є цілісним науковим світоглядом.

«Матеріалістичне розуміння історії, — пише В. І. Шинкарук, — становить теоретичний базис — *онтологічну основу* — марксистської теорії пізнання, як і марксистська теорія пізнання, вивчаючи всю сферу пізнавальної діяльності людини, взяту в її історичному розвитку, становить *гносеологічну основу* марксистської діалектичної логіки. В свою чергу діалектична логіка як теорія діалектичного способу мислення становить логіко-методологічну основу історичного матеріалізму і марксистської гносеології» [6, 17].

На наш погляд, тут дуже влучно виражена методологія марксистської філософії, що дає змогу розглядати її, тобто філософію, як цілісну систему, де діалектичний та історичний матеріалізм нерозривно пов'язані. Це має важливе значення тому, що критика марксистсько-ленінської філософії велась і ведеться як по лінії відриву діалектичного матеріалізму від історичного, так і по лінії заперечення марксизму як наукового світогляду. Ще й зараз досить поширеним є уявлення навіть серед філософів-марксистів, що власне діалектичний матеріалізм і є світоглядом марксизму, а історичний матеріалізм є особливою філософською дисципліною.

Ми намагались показати, що діалектичний матеріалізм не обмежується лише вивченням природи, а історичний матеріалізм — лише явищами суспільного життя, бо філософія марксизму вивчає людину і природу в їх тотожності та відмінності. Онтологія і гносеологія тут нерозривно пов'язані в єдине ціле.

Для ревізіоніста Адлера, пише П. Демчук, марксизм — це тільки соціальне вчення, та й то важливе лише для певної епохи — епохи капіталізму. Марксизм, за Адлером, — це тільки «система науки і ні в якому разі не філософія». А тому марксизм не був і не може бути загальнонауковим світоглядом. Він лише соціологія серед інших соціологічних систем. З цієї точки зору цікавим є той факт, що колись буржуазні вчені говорили, що Маркс лише економіст і ні в якому разі не соціолог.

Марксизм, за Адлером, це «вчення про закономірність історії, з застосуванням до неї вчення про суть економічних категорій, господарського розвитку суспільства — це є марксизм, і як такий (що власне і становить його гордість) він є наукою, початком нової точної теорії про суспільство. Але ця теорія, її постановка проблем та їх розв'язка не має нічого спільного з питаннями світорозуміння» [4, 12].

Про те, що марксизм не зводиться виключно до соціології, мова йшла вище. Відносно того, що марксизм як соціологія є тільки початком науки соціології, можна зауважити, що класики марксизму ніколи не давали закінчених дефініцій, а найчастіше виявляли напрямок дослідження. Правильно говорить В. Г. Подмарков, аналізуючи вихідне визначення праці в «Капіталі»: «Праця є насамперед процес..., дослідити працю як процес, який з'єднує людину і природу, значить, по-перше, розглянути її з точки зору суспільства в цілому відносно природи як цілого, по-друге, вказати на природну обумовленість даного процесу (залежність від речового матеріалу природи) і, значить, визначальне для суспільства значення виробництва речової (матеріальної) продукції. В цьому пункті виразно відобразились методологічні позиції марксистського вчення, яке як вихідні прийняло категорії людини, природи і відношення між ними у вигляді праці» [10, 356—357]. Ось тут якраз і сформульовано методологічні засади дослідження праці, які повинні бути розвинуті у зв'язку зі зверненням до інших галузей і нових історичних форм праці.

Та на цьому Адлер не зупиняється. «Матеріалізм Маркса не являє собою нічого іншого, як позитивізм сучасної науки» [4, 26]. Співзвучність Маркса і Маха, за Адлером, полягає якраз в їх спільній боротьбі проти онтологічного матеріалізму. Таке трактування марксизму ревізіонізмом має далекосяжні наміри, а саме: роз'єднавши філософський матеріалізм з діалектикою, об'єднати марксизм з будь-якою філософською системою. А якщо можна марксизм об'єднати з різними філософськими системами, то не може бути мови про марксизм як цілісну систему, а лише

про марксизм у різних системах, що він і робить, намагаючись створити «історичний матеріалізм — ідеалізм».

Ми розглянули спроби трактування марксизму буржуазними філософами як онтологію. Є ще і спроби трактувати його як гносеологію. Але марксистська філософія є онтологією й гносеологією одночасно.

Спроби примирити матеріалізм та ідеалізм у філософії характерні для філософії соціал-демократів. Під гаслом «доповнення», «очищення», «рятування» марксизму цілими хвилями впливають ідеалістичні течії до теорії соціал-демократії. Неокантіанство, махізм, емпіріокритицизм — це ті форми буржуазної ідеології, які намагаються зсередини зірвати теорію революційного марксизму» [4, 8].

Аналізуючи філософію соціал-демократії, Демчук вказує на те, що вона і має і не має власної філософії, оскільки живе «еклектичною кашкою».

Соціал-демократія, сприйнявши зміст буржуазної філософії, підтягує його під марксистську термінологію і робить з цього свою філософію.

Важливе місце у фальсифікації історії марксизму відводиться буржуазними філософами протиставленню Маркса Енгельсу, або останніх — Леніну. Так, Адлер, щоб боротися з марксизмом, зберігаючи марксистську термінологію, «захищає» марксизм від ленінізму.

У книзі «Підручник матеріалістичного розуміння історії» Адлер проводить думку, що ленінізм не є марксизмом, що він протилежний основним положенням марксизму, а тому з ним потрібно боротися. Та виявляється, що й марксизм потрібно «поглиблювати», бо марксизм як соціологія є тільки початок науки соціології, пише В. Юринець.

Чим же він «доповнює» і «поглиблює» марксизм?

Солідаризуючись у цьому з Каутським, він «доповнює» марксизм кантіанством та махізмом. У дусі неокантіанців він говорить про неможливість пізнати загальні закономірності історичного розвитку, бо історичний процес є індивідуальним [7]. Каутський, в свою чергу, намагався створити синтез марксизму (зпрепарованого в дусі каутськіанства) і сучасних буржуазних соціологічних вчень. Він твердить, що «історичний матеріалізм не пов'язаний нерозривно з якимось одним загальнофілософським світоглядом, а саме: історичний матеріалізм не є світогляд, пов'язаний неодмінно з філософським матеріалізмом. На словах же він говорить, що історичний матеріалізм не може бути пов'язаний з філософським ідеалізмом, зате він може виступати в парі з емпіріокритицизмом» [8, 7—8], але ж емпіріокритицизм — це чистий ідеалізм, з яким так послідовно боровся В. І. Ленін.

Таким чином, методологічними засадами сучасної буржуазної соціології є плюралізм, метафізика й еклектизм.

Ці ж риси характеризують і найновішу буржуазну соціологію:

1) розрив між емпіричним матеріалом і його теоретичним узагальненням, у зв'язку з чим від соціології вислизає цілісність соціального життя і його закономірності;

2) відокремлення соціології від філософії або навпаки — зведення філософії виключно до соціології;

3) побудова абстрактних схем суспільства. Відсутність конкретно-історичного підходу до суспільних явищ;

4) відсутність діалектичного зв'язку сутності і явища, що веде до повзучого емпіризму, до невміння, а часто й небажання виділити суттєві зв'язки і відношення, що є визначальними.

Ці риси сучасної буржуазної соціології й привели її до кризи. Якщо раніше буржуазні соціологи взагалі не хотіли визнавати марксистської соціології і говорили про два головні підрозділи буржуазної соціології — буржуазно-європейську й буржуазно-американську, то тепер вони вже говорять про західну й марксистську соціологію.

Таким чином, історичний досвід підтвердив правдивість і життєву силу наукової теорії суспільного розвитку, створеної Марксом, Енгельсом і розвиненої Леніним.

Краткое содержание

В статье на историко-философском материале раскрывается несостоятельность попыток буржуазных философов фальсифицировать историю марксизма: отрицание за марксистско-ленинской философией функции научного мировоззрения, сведение марксизма исключительно к социологии периода капитализма. Обращается также внимание на некоторые методологические принципы современной буржуазной социологии.

ЛІТЕРАТУРА

1. К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 3.
2. В. І. Ленін. Твори, т. 21.
3. Й. Вайсберг. Філософія історії Гегеля.— «Прапор марксизму», 1930, № 2.
4. П. Демчук. До філософії сучасної соціал-демократії.— «Прапор марксизму», 1930, № 3.
5. Т. Степовий. Перекручення в матеріалістичному розумінні історії Плеханова.— «Прапор марксизму-ленінізму», 1932, № 1.
6. В. І. Шинкарук. Марксистсько-ленінська філософія і світогляд.— «Філософська думка», 1969, № 11.
7. В. Юринець. Про книгу Макса Адлера «Підручник матеріалістичного розуміння історії».— «Прапор марксизму-ленінізму», 1932, № 1.
8. В. Юринець. Останнє слово ревізіонізму Каутського.— «Прапор марксизму», 1928, № 23.
9. Марксистская и буржуазная социология сегодня. 36. М., 1964.
10. «Капитал» Маркса, философия и современность. 36. М., 1968.

ДЕКАБРИСТИ І УКРАЇНСЬКІ РЕВОЛЮЦІЙНІ ДЕМОКРАТИ ПРО ЄДНІСТЬ І ДРУЖБУ НАРОДІВ

Любов до батьківщини, до свого народу завжди породжує палке бажання зробити життя розумнішим, кращим. Історія передової суспільно-політичної і філософської думки нашої країни яскраво свідчить про те, що заради цього тисячі і десятки тисяч найбільш розумних, талановитих, безстрашних героїв йшли по тяжкому, тернистому шляху, пізнаючи і змінюючи світ, прокладаючи шляхи в майбутнє. Їх енергія і розум, втілені в діла, живуть і надихають людей нових поколінь, вчать їх бути безмежно відданими справі прогресу, працювати в ім'я і для блага народу.

Однією з таких яскравих сторінок історії нашої країни є діяльність декабристів і славної плеяди російських і українських революційних демократів.

В тезах ЦК КПРС «До 100-річчя з дня народження В. І. Леніна» відзначається, що ґрунт для сприйняття і застосування марксизму в нашій країні був підготовлений самим ходом соціально-економічного розвитку, гостротою класових суперечностей, а також великими революційними традиціями минулого, які беруть свій початок від селянських повстань, «діяльності О. М. Радіщева і декабристів, О. І. Герцена, М. Г. Чернишевського й інших демократів-шестидесятників, революційних народників 70-х років XIX століття» [10, 6].

Відзначаючи сторічний ювілей з дня народження О. І. Герцена в 1912 р., В. І. Ленін писав: «Шануючи Герцена, ми бачимо ясно три покоління, три класи, які діяли в російській революції. Спочатку — дворяни і поміщики, декабристи і Герцен. Вузьке коло цих революціонерів. Страшенно далекі вони від народу. Але їхня справа не загинула. Декабристи розбудили Герцена. Герцен розгорнув революційну агітацію. Її підхопили, розширили, зміцнили, загартували революціонери-різnochинці, починаючи з Чернишевського і кінчаючи героями «Народної волі». Ширше стало коло борців...» [1, 13].

У своїй праці «З минулого робітничої преси в Росії», написаній у 1914 р., В. І. Ленін говорить про те, що «визвольний рух у Росії пройшов три головні етапи, відповідно до трьох головних

класів російського суспільства, що наклали свою печать на рух: 1) період дворянський, приблизно з 1825 по 1861 рік; 2) різночинський або буржуазно-демократичний, приблизно з 1861 по 1895 рік; 3) пролетарський, з 1895 по цей час» [2, 219]. В. І. Ленін вказує на те, що найбільш видатними діячами дворянського періоду були декабристи. Називаючи декабристів «дворянськими революціонерами», він відзначав класову обмеженість їх ідеології і тактики, але разом з цим підкреслював революційний характер їх руху. Повстання декабристів у 1825 р. відкрило перший, «дворянський» період у революційному русі в нашій країні. Основна мета діяльності декабристів полягала в боротьбі проти самодержавства за знищення кріпосництва як головної перешкоди на шляху прогресивного економічного, політичного і культурного розвитку країни. Об'єктивно їх революційна діяльність сприяла встановленню нового, більш прогресивного суспільно-економічного ладу.

Світогляд декабристів формувався в умовах розкладу феодально-кріпосницького господарства і розвитку капіталістичного укладу в країні. Вітчизняна війна 1812 р. проти наполеонівської Франції, в якій брали участь декабристи, боротьба народів проти національного поневолення, знайомство із західноєвропейськими країнами відіграли значну роль у формуванні світогляду декабристів. Вирішальний вплив на формування їх світогляду мала вітчизняна революційна і матеріалістична традиція, як і сама реальна дійсність. Багато декабристів були матеріалістами в поглядах на природу і атеїстами (П. Борисов, М. Якушкін, В. Раєвський, М. Крюков, І. Іванов, І. Горбачевський, П. Винодоровський, О. Барятинський та ін.). Декабристи-матеріалісти критикували ідеалістичну філософію, боролись проти релігії, містики, мракобісся. Вони протиставляли свої матеріалістичні погляди, свої революційні переконання ідеології монархізму, самодержавства, вважали, що філософія повинна втручатися у суспільне життя і відповідати на питання, як змінити його на краще, як замінити старі, відживаючі суспільні відносини новими, прогресивними.

Лише деякі декабристи стояли на ідеалістичних позиціях (брати Бобрищеві-Пушкіни, Беляєви, Д. Завалішин та ін.). Відомо, що в рядах декабристів не було також повної єдності поглядів як із загальнотеоретичних, так і з політичних, тактичних питань. В цілому програмні документи декабристів свідчать про те, що в єдиному декабристському русі намітились дві тенденції: республіканська (Пестель, Рилєєв, брати Борисови та їх прихильники) і конституційна (В. Муравйов, Волконський та ін.). Характерним для всіх декабристів були патріотизм, палке бажання боротися за знищення царизму і кріпосницької системи, єднання і дружба народів.

Революційна діяльність декабристів була тісно пов'язана з

Україною. На Україні проводили свою революційну діяльність «Південне товариство» і «Товариство об'єднаних слов'ян», куди входила значна частина революційного ядра декабристів. (Восени 1825 р. «Товариство об'єднаних слов'ян» влилося у «Південне товариство», ставши в ньому четвертою — слов'янською — управою.)

Крім спільних програмних положень усіх декабристів (ліквідація монархічної влади, звільнення селян), представники «Товариства об'єднаних слов'ян» висунули нову для свого часу ідею — об'єднання слов'янських народів у федеративний союз демократичних республік. На думку засновника «Товариства об'єднаних слов'ян» Петра Борисова (1800—1854) необхідно «об'єднати вкупі всі слов'янські покоління і зробити їх вільними» і в такий спосіб «доставити щастя не лише... співвітчизникам, але й іншим народам [6, 26]. Цікаво, що на думку «Товариства», федеративний союз слов'янських республік мав об'єднати росіян, поляків, сербів, далматів, мораван, богемців, кроатів, угорців [6, 26]. Як бачимо, члени «Товариства об'єднаних слов'ян» помилково приймають угорців за слов'ян. Взагалі треба сказати, що список народностей у «слов'ян» не завжди однаковий (зустрічаються молдавани, валахи, ілірійці). Очевидно, це в якійсь мірі свідчить про те, що у членів цього «Товариства» на першому місці стояло не стільки питання про слов'янську приналежність, скільки питання про єдність народностей, що мають спільні кордони і перебувають під гнітом самодержавства. Про це свідчить і те, що й Росія при всій складності її національного складу мислилась теж як єдиний член федерації, без виділення в окремі одиниці будь-яких її частин, зовсім обійдено питання про становище в союзі неслов'янських народів, що входили до складу населення Росії, а також таких великих територій з складним населенням, як Сибір, Кавказ та інші.

Ідеї рівноправності народів, їх єдності й дружби на демократичній основі, федералізації, що були висунуті декабристами, знаходили відгук у наступному революційному русі. Хоч федеративний союз слов'янських республік не здійснився на практиці, але цей задум відроджувався неодноразово, наприклад, Кирило-Мефодіївським товариством, що виникло в 1846 р. у Києві. В програмній відозві кирило-мефодіївців «До братів-українців» ми знаходимо багато спільного з програмою декабристів з «Товариства об'єднаних слов'ян». В ній говорилося, що «всі слов'яни повинні між собою з'єднатися, але так, щоб кожний народ становив особливу річ посполиту і управлявся б не разом з іншими, так, щоб кожний народ мав свою мову, свою літературу, свій суспільний устрій... щоб єдиним був сейм або слов'янські збори, де б об'єднувались депутати від усіх республік слов'янських і там обговорювали б і вирішували справи, які стосуються всього союзу слов'янського; щоб у кожній республіці була за-

гальна рівність і свобода і ніяких відмінностей свободи» [9, 67—68].

Як відомо, серед членів «Кирило-Мефодіївського товариства» точилася гостра ідейна боротьба, оскільки не було єдності поглядів у багатьох основних питаннях програми і, в першу чергу, в питанні про шляхи та методи ліквідації кріпосництва, досягнення нового справедливого політичного і соціального ладу. П. Куліш і його однодумці, що становили ліберально-поміщицьке крило Товариства, у розв'язанні питань суспільного життя України і слов'янських народів покладались не на народні маси, а на поміщиків-кріпосників. Ігноруючи рівність соціальну і підміняючи по суті основне питання — питання соціального визволення — питанням національним, вони висунули ряд таких ідей, які потім стали основою буржуазно-націоналістичних теорій про безбуржуазність української нації та месіанства України.

Революційний демократ Т. Шевченко, ідейний керівник лівого крила Кирило-Мефодіївського товариства» навколо якого згуртувалася найпрогресивніша частина Товариства, відстоював ідеї необхідності знищення царизму і кріпацтва революційним шляхом, шляхом народної революції, бо лише насильницькою боротьбою проти царизму і кріпацтва можна позбутися соціального й національного гніту. Він відкрито закликав до збройної боротьби проти існуючого ладу:

Добра не жди,
Не жди сподіваної волі —
Вона заснула, цар Микола
Її приспав. А щоб збудить
Хиренну волю, треба миром,
Громадою обух сталить;
Та добре вигострить сокиру —
Та й заходиться вже будить. [8, 288]

Т. Шевченко за своїми філософськими і суспільно-політичними поглядами був однодумцем з великими російськими революціонерами-демократами Герценом, Бєлінським, Чернишевським, Добролюбовим. Він послідовно відстоював ідею єдності слов'янських народів на демократичній основі, ідеї рівності, братства і дружби всіх народів. Цими ідеями пройнята вся творчість геніального українського поета і його революційна діяльність. Він прагнув до створення на руїнах кріпосництва і царизму нової, великої і вільної сім'ї народів [8, 354].

Одним з перших творів Т. Шевченка, в якому була висунута ідея єдності і дружби слов'янських народів, є поема «Гайдамаки» (1838 р.). У передмові до поеми він висловлює свою заповітну мрію про об'єднання всіх слов'янських земель: «Нехай житом, пшеницею, як золотом, покрита, не розмежованою останеться навіки. од моря і до моря — слов'янська земля» [8, 150]. Поет висловлює свою ненависть до тих, хто пригноблював український

народ і поширював ворожнечу між двома слов'янськими народами,— до шляхтичів-конфедератів і ксьондзів-єзуїтів.

Болить серце як згадаєш:
Старих слов'ян діти
Впились кров'ю. А хто винен?
Ксьондзи, єзуїти... [8, 120]

Того ж батька, такі ж діти,—
Жити б та брататься. [8, 119]

Ідея дружби братніх слов'янських народів у Шевченка була продовженням ідеї декабристів та інших прогресивних діячів російської культури, зокрема О. Пушкіна (Славянские ль ручьи сольются в русском море? — «Клеветникам России»).

Особисте знайомство з визначним славістом професором Московського університету О. М. Бодянським, а через нього з діяльністю Я. Коллара та П. Шафарика, сприяло дальшому зміцненню поглядів Т. Шевченка на єднання слов'янських народів. У діяльності таких прогресивних чеських діячів, як П. Шафарик (1795—1861), Я. Коллар (1793—1852), або таких передових сербських діячів, як Вук Караджич (1787—1864), Т. Шевченко вбачав великі заслуги. Ми читаємо зворушливі слова з поеми «Єретик», яку він присвятив П. Шафарикові.

Слава тобі, любомудре,
Чеху-слов'янине!
Що не дав ти потонуту
В німецькій пучині
Нашій правді...
Слава ж тобі, Шафаріку,
Вовіки і віки!
Що звів esi в одно море
Слов'янській ріці! [8, 263]

Шафарик був близький Шевченкові своїми ідеями єднання народів, любові до пригноблених і ненависті до самодержавства та іноземних загарбників. Як і Шафарик, Шевченко вірить у те, що наступить той час, коли ідеали передових слов'янських діячів, таких «єретиків», як Ян Гус, здійсняться. Тому він проголошує:

Щоб усі слов'яни стали
Добрими братами,
І синами сонця правди,
І єретиками
Отакими, як Констанський
Єретик великий!
Мир мирові подарують
І славу вовіки! [8, 264]

У творі «Музикант» Шевченко з великим співчуттям пише про долю білоруського народу, життя якого здавалося йому вічною тугою і плачем людським.

Т. Шевченко звертається до історії братніх слов'янських на-

родів не лише для того, щоб показати їх героїчне минуле, але й для того, щоб закликати їх до міцної дружби і вічного миру, щоб згуртувати їх сили на спільну боротьбу проти поневолювачів. Водночас слід підкреслити, що Шевченкові були чужими ідеї національної виключності слов'янських народів. Т. Шевченко закликав усі народи до боротьби проти тиранії, до єднання трудящих різних національностей («Розкуйтеся, братайтеся»). Він не обмежував своєї боротьби проти гноблення тільки слов'янством, він виступав на захист пригноблених народів Кавказу, казахів, татар, киргизів та ін. У статті «Темне царство», аналізуючи творчість Т. Шевченка, Ів. Франко справедливо звертав увагу на те, що Т. Шевченко ставав на захист усіх пригноблених народів. Український поет з великою повагою ставився до культурних надбань різних народів і сприяв їх поширенню. Шевченко глибоко шанував великий російський народ, його передову культуру та літературу. Він мав дуже широкі, безпосередні зв'язки з найвидатнішими діячами російської культури — В. Белінським, М. Чернишевським, К. Брюлловим, В. Жуковським, М. Щепкіним, М. Глінкою, В. Григоровичем, І. Тургеневим, О. Плещеевим, С. Аксаковим, О. Венеціановим, М. Помяловським, О. Пісемським, братами Курочкініми і багатьма іншими. Визвольний рух у Росії проповідували найкращі сини російського народу — декабристи, О. Герцен, М. Чернишевський, М. Добролюбов. Поезія М. Некрасова стала на захист пригнобленого селянства, а сатира М. Салтикова гостро викривала безправ'я і царську бюрократію. Шевченкове зерно волі, боротьби з царським самодержавством зростало серед кращих волелюбних людей російського народу.

Т. Шевченко, виражаючи думи і сподівання свого народу, боровся за зміцнення дружби з братнім російським народом, гнівно викривав намагання українських буржуазних націоналістів підірвати віковічну дружбу народів-братів.

Прогресивні традиції Т. Шевченка знайшли своє продовження і дальший розвиток у поглядах українських революційних демократів кінця XIX — початку XX ст. — І. Франка, П. Грабовського, Л. Українки, М. Коцюбинського та інших.

Слідом за російськими революційними демократами — Герценом, Белінським, Чернишевським, Добролюбовим, слідом за Шевченком, який був одноступенем і соратником російських революціонерів-демократів у боротьбі проти самодержавства і кріпосництва, вони виступили як поборники ідей дружби народів, як інтернаціоналісти. Українські революційні демократи кінця XIX — початку XX ст. виходили з того, що звільнення трудящих від соціального і національного гніту можна досягти лише шляхом революційного знищення існуючого експлуататорського ладу, повалення царизму, а знищити його — спільного ворога трудящих різних національностей — можливо тільки спільними зусиллями всіх народів Росії.

У дні революційного виступу народу проти царизму в 1905 р. в одному з своїх листів М. Коцюбинський писав: «Заким дістанемо спокійного і культурного життя, буде загальне повстання, яке змете весь старий політичний лад... Усі, без різниці національності, скуплюють свої сили, щоб звалити спільного ворога» [5, 304].

Українські революційні демократи, виступаючи проти обмеження революційного руху національними рамками, всіляко підтримували і вітали представників різних народів у їх боротьбі проти соціального і національного гніту, називали їх своїми товаришами, друзями й братами.

Любов до українського народу українські революційні демократи не мислять відірвано від любові до пригноблених трудящих мас інших народів. Іван Франко писав:

І чи ж перечить ся любов
Тій другій і святій любові
До всіх, що люті свій піт і кров,
До всіх, котрих гнетуть окови?
Ні, хто не любить всіх братів,
Як сонце боже, всіх зарівно,
Той щиро полюбить не вмів
Тебе, коханаю Вкраїно! [«Моя любов»]

Цю ж думку висловлює Павло Грабовський словами свого «Заповіту»:

Над усюдним горем мира
Я сумую і болю;
Всеохопного кумира
З України не зроблю. [3, 470]

І у «Листі до молоді української»: «Яко українці ви повинні працювати серед народу українського..., але пам'ятайте: зміст вашої праці мусить бути загальнолюдським» [4, 144].

Революційні демократи відзначали, що прогресивний розвиток українського народу можливий лише на основі єдності та дружби з іншими народами, зокрема з народом російським. Любов українських революційних демократів до російського народу базувалась на глибокому розумінні корінних інтересів українського народу, зв'язаного одним політичним, економічним і культурним життям з великим російським народом.

Відстоюючи необхідність єднання українського народу з російським, з його демократичними революційними силами, вони рішуче викривали намагання українських буржуазних націоналістів ототожнити російський народ з царським самодержавством, з поміщицько-буржуазною Росією, а прогресивну російську культуру — з реакційною. «Ми любимо великоруський народ,— писав І. Франко,— і бажаємо йому всякого добра... І російських письменників, великих світочів у духовнім царстві, ми знаємо й любимо... чуємо себе солідарними з ними у всім, що для

нас дороге і святе, і високе, бо знаємо, що се не фрази, не «символи» якогось фікційного єдинства, а кровні, життєві здобутки вселюдської цивілізаційної праці... і в тім ми чуємо себе солідарними з найкращими синами російського народу, і се міцна, тривка і світла основа нашого русофільства» [7, 53—54].

Українські революційні демократи вели рішучу боротьбу проти буржуазного націоналізму, шовінізму і космополітизму, під якими б фальшивими вивісками вони не маскувалися. Ця послідовна боротьба відповідала насущним потребам народу, який прагнув до свого соціального і національного визволення.

Українські революційні демократи кінця ХІХ — початку ХХ ст. прийшли до правильного висновку про те, що справжній розквіт націй і їх братня дружба можливі лише після повалення старого, капіталістичного ладу і встановлення нового, соціалістичного ладу, який забезпечить народам повну свободу і рівність.

Ідеали дружби народів, інтернаціоналізму, за які боролись кращі сини українського народу, здійснилися в нашій країні. Радянський народ високо цінує дорогоцінну спадщину революціонерів-демократів, яка і в сучасних умовах допомагає йому у боротьбі проти реакційної ідеології буржуазії — націоналізму, шовінізму, космополітизму.

Краткое содержание

В статье излагаются взгляды декабристов, представителей «Общества соединенных славян» и украинских революционных демократов Т. Шевченко, И. Франко, П. Грабовского, Л. Украинки, М. Коцюбинского по вопросу единства и дружбы народов в борьбе против самодержавия и помещичье-капиталистического строя, освещается их патриотизм и борьба против буржуазного национализма и космополитизма.

ЛІТЕРАТУРА

1. В. І. Ленін. Твори, т. 18.
2. В. І. Ленін. Твори, т. 20.
3. П. Грабовський. Твори в 2-х томах, т. 1, К., 1964.
4. П. Грабовський. Твори в 2-х томах, т. 2, К., 1964.
5. М. Коцюбинський. Твори в 3-х томах, т. 3, К., 1949.
6. М. В. Нечкина. Общество соединенных славян. М.—Л., 1927.
7. І. Я. Франко. Літературно-критичні статті. К., 1950.
8. Т. Г. Шевченко. Твори в 10-ти томах, т. 2, К., 1951.
9. «Былое». СПб., 1906, № 11.
10. «Коммунист», № 1, 1970.

КАТЕГОРІЇ АБСОЛЮТНОГО ТА ВІДНОСНОГО У ФІЛОСОФІЇ СТАРОДАВНЬОЇ ГРЕЦІЇ

Історія людського пізнання свідчить, що людей в усі часи цікавило питання про те, що таке світ, яка його будова і сутність.

Людині властиво підходити до всього з тієї міркою, з якою вона підходить до розгляду всіх кінцевих явищ. Вона шукає вічне, безкінечне, абсолютне, першоначало, першооснову, а її органи чуття фіксують лише кінцеве, плінне, відносне. Як же розв'язується ця вічна суперечність?

На це питання прагнули відповісти філософи стародавньої Греції як матеріалістичного, так і ідеалістичного напрямків. Відомий матеріаліст, засновник мілетської школи Фалес (близько 624—547 рр. до н. е.) першооснову світу, абсолютну субстанцію вбачав у воді. Симпліцій зазначає, що до такої думки Фалес приходить на основі чуттєвої сторони людської діяльності [5, 20]. Він також пише, що ті, хто приймав за основу яку-небудь стихію, вважали її безкінечною, як, наприклад, Фалес воду [5, 20]. Конкретні, відносні властивості речей, на думку Фалеса, — це прояв всезагальної, абсолютної субстанції, що перебуває в безперервній зміні. Відносне виступає як момент, ступінь всезагального руху світу, момент наявності в кожній речі якісної характеристики.

Оцінюючи погляди Фалеса, Енгельс у «Діалектиці природи» писав, що перед нами вже повністю вимальовується первісний стихійний матеріалізм, який на першій стадії свого розвитку дуже природно вважає саму собою зрозумілою єдність у безкінечній різноманітності явищ природи і шукає її в чомусь виразно-тілесному, у чомусь особливому, як Фалес у воді.

Своєрідну думку про першооснову світу, субстанцію, яка лежить в основі всіх речей, проводить Анаксимандр (близько 610—546 рр. до н. е.) у своєму творі «Про природу». Начало всіх речей, за Анаксимандром, тотожне із субстратом, названим ним «апейроном». «Апейрон» уже позбавлений того чуттєво-конкретного характеру, який властивий для першооснови, що бралась Фалесом. Плутарх, характеризує погляди Анаксимандра на сутність першооснови, пише, що «апейрон» є причиною всякого народження і знищення [5, 26].

«Апейрон» містить у собі, як внутрішні моменти, невичерп-

ність з якісного і з кількісного боку, відсутність диференціації (він якісно не визначений).

Для Анаксимандра характерним є те, що він шукає всередині «апейрона» рушійне начало і вбачає його в зіткненні протилежностей. Все, завдяки зіткненню протилежностей, є відносним, кінечним. Анаксимандр зазначає, що за радість свого буття кожна річ платить смертю [5, 31].

Аналізуючи погляди Анаксимандра на сутність взаємодії абсолютного і відносного, можна зробити висновок, що абсолютне і відносне розглядаються як стан вічного, безконечного руху, розвитку й зміни конкретних, одиничних речей через боротьбу протилежних тенденцій, а відносність речей розглядається як наявність обмеженості їх у часі.

Продовжуючи традиції Анаксимандра, видатний філософ стародавнього світу Анаксімен (близько 588—525 рр. до н. е.) також шукає абсолютне першоначало. Таким він вважав повітря, яке може бути всім і є все [5, 48]. Процес утворення речей Анаксімен вбачає в згущенні і розрідженні першоречовини, першооснови.

Відомий радянський філософ О. Маковельський, викладаючи погляди Анаксімена, зазначає, що його теорію світу можна резюмувати так: першоеlement — повітря, дві основні протилежності — тепло і холод, сім основних форм матерії: вогонь, чисте повітря, вітер, хмари, вода, земля і каміння; всі інші речі складаються із вищеназваних семи [5, 49].

Цілком справедливо О. Маковельський зазначає, що у вченні Анаксімена вперше в грецькій філософії формулюється думка про взаємозалежність кількісних і якісних змін. Порівняно з єдиним абсолютним першоначалом, кількісні і якісні зміни виступають його відносними моментами.

Своєрідне вирішення проблеми абсолютного і відносного ми знаходимо у філософії видатного діалектика древності Геракліта Ефеського (близько 530—470 рр. до н. е.). Геракліт за першоначало вважає вогонь, який має своїм атрибутом вічний рух і зміну, а також володіє своїм внутрішнім логосом (закономірністю). Світ, за Гераклітом, є процес, підкорений логосу. Вічний процес руху він пов'язує з боротьбою і єдністю протилежних тенденцій, на що особливу увагу звертає В. І. Ленін [2, 345].

Геракліт формулює думку про абсолютний характер руху, розвитку. Все перебуває у стані зміни. Так, сонце не лише кожний день нове, воно вічно і безперервно нове. Геракліт твердить, що вічність — дитина, яка бавиться грою в шахи. Завдяки боротьбі й зв'язкам кожна річ багатогранна; існуюче і єдине, і різноманітне. Все виявляється співвідносним: день і ніч, життя і смерть.

На думку Геракліта, протилежності не є нерухомими і застиглими. Так, морська вода — найчистіша і найбрудніша. Для риб вона цілюща, для людей — непридатна для пиття і шкідлива.

Розглядаючи проблему абсолютного і відносного, ми бачимо, що абсолютне в природі Геракліт вбачає у вічності самої природи, вічності її взаємоперетворень; воно ототожнюється з логосом, закономірністю, яка керує світовим вогнем; відносність речей і процесів є момент зв'язку, взаємоперетворення, про що свідчить такий фрагмент Геракліта: все завжди стає іншим: тепле холодним, холодне теплим, вологе сухим, сухе вологим [7, 52].

Дуже важливим моментом у вченні Геракліта є постановка і своєрідне вирішення питання про відносність людських понять. Ця відносність проявляє себе через стан органів чуття людини, які відображають об'єктивний світ. Так, хвороба робить приемним здоров'я, зло — добро, втома — відпочинок. Крім того, у різних людей існують різні поняття про добро і зло, красиве і некрасиве і т. д. Таким чином, Геракліт вводить елемент моральної, естетичної відносності.

Філософія Геракліта дала надзвичайно багато нових, цінних і оригінальних моментів для розуміння діалектики абсолютного і відносного як сторін предметів і процесів, а також як моментів людського знання.

Своєрідне тлумачення проблеми абсолютного і відносного дали філософи піфагорійського союзу. Піфагор (близько 580—500 рр. до н. е.) за першооснову світу вважав число.

Гносеологічними коренями такого погляду слід вважати абсолютизацію однієї сторони дійсності — кількісної характеристики, яка відривається від речей і процесів і перетворюється в самостійну сутність. Числам почали приписувати і властивості, і відношення. Як зазначає Арістотель, Всесвіт визнавався як гармонія і число.

Слід відзначити, що основою відриву кількісної характеристики світу від якісної є неправильне розуміння співвідношення абсолютного і відносного у пізнанні. Як абсолютизація відносного, так і абсолютизація абсолютного ведуть до одного — спотвореного відображення дійсності. В. І. Ленін, характеризуючи математичні ідеї піфагорійців, відмічав зв'язок зародків наукового мислення і фантазії а la релігії, міфології [2, 237].

Людське пізнання, активно відображаючи навколишню дійсність, вносить у картину світу щось своє, суб'єктивне, фантастичне і на основі цього може відриватися, абстрагуватися від дійсності. Так з'являється можливість перетворення, як зазначає В. І. Ленін, абстрактного поняття, ідеї в фантазію [2, 358].

Представники елейської школи, зокрема Ксенофан (близько 565—473 рр. до н. е.) прагнули вирішити питання про єдність світу. «За Ксенофаном, — говорить Аецій, — світ не народжуваний, вічний і не знищуваний» [6, 64]. Але, визначаючи нерухомість всього світу в цілому, Ксенофан не заперечує виникнення і знищення його окремих частин, форм.

О. Маковельський, аналізуючи творчість Ксенофана, пише,

що філософ ставить питання про відносність у вічному русі. Антиномія руху і спокою, віднесена до єдиної абсолютної однорідної кулі, включає в себе зародок ідеї про відносність руху: насправді, якби існувала лише єдина куля, цілком однорідна в усіх своїх частинах, то не могло б бути й мови ні про рух, ні про спокій [5, 92].

Отже, у філософії Ксенофана поставлено важливе питання про суперечливість руху, про вічність матерії, про відносність (часову і атрибутивну) проявів форм матерії.

Погляди Ксенофана багато в чому тотожні з поглядами Парменіда (кінець VI — початок V ст. до н. е.), який зображав світ як нерухомість буття. На його думку, все заповнене буттям, а тому все безперервне. Абсолютно істинним є нерухоме буття, але цим Парменід не заперечує різноманітності світу.

У розумінні визначеності абсолютного Парменід іде від абсолютного буття до абсолютності знань. З цим пов'язано його твердження, що ми мислимо лише те, що існує. Не можна знайти думку без буття, — зазначає Парменід, — в якому здійснена ця думка.

Абсолютизація відносної сталості, якісної специфіки речей приводить Парменіда до неправильного розуміння абсолютної сторони руху матерії. Відрив матерії від конкретних видів і форм, від предметів і речей матеріальної дійсності включав у себе можливість ідеалістичного переродження вчення Парменіда — перетворення «буття» в «чисте» поняття, ідею, яка нібито вічна і перебуває над конкретними, відносними матеріальними об'єктами. Таким шляхом пішли Платон, що проголосив ідеї началом і сутністю світу, а також Арістотель, який поставив над світом «першодвигун».

Учень Сократа Платон (427—347 рр. до н. е.) за істинно абсолютне начало бере своєрідні ідеальні сутності, які називає «видами», або «ідеями». Абсолютною протилежністю ідеям є матерія, яку Платон ототожнює з простором і буттям. Реальний світ речей, на думку Платона, є сумішшю буття і небуття, активних ідей і пасивної матерії. Ідеї, як і поняття речей, утворюють певну ієрархію, вершиною якої є духовний творець — божество.

Аналізуючи погляди Платона, ми бачимо, що релігія та ідеалізм також шукали першооснову всього існуючого. Вони спекулювали на тому, що люди спостерігали лише конкретні, конечні речі та процеси, які мають причини свого виникнення і зниження. Субстанцією, основою всіх матеріальних речей ідеалізм почав вважати щось незмінне духовне, якому почали приписувати такі якості, яких не можна знайти у конкретних предметах і явищах. Бог зображувався якимсь «абсолютним», точніше «абсолютом». Термін, поняття «абсолют» в ідеалістичній філософії вживається для найменування чогось вічного, безконечного, нічим не зумовленого, ідеального за своїм характером.

У релігії таким «абсолютом» вважається духовна сила, особа, що створила світ. Відмінність між релігією та ідеалізмом при розгляді поняття «абсолют» зводиться до того, що ідеалізм визнає «чисту» духовну субстанцію, релігія ж вдається до персоніфікації.

Аналізуючи погляди Платона на співвідношення абсолютного і відносного, ми можемо зробити такі висновки:

1. Всезагальним, абсолютним мислитель проголошував духовну субстанцію. Відносним і тимчасовим він вважав конкретні матеріальні об'єкти.

2. Питання про абсолютне і відносне розглядається Платоном і в гносеологічному аспекті. Діалектика понять веде до того, що істину ми пізнаємо через зіткнення протилежних суджень.

Характерно, що ні Парменід, ні Платон не змогли зрозуміти природи відносного.

Діалектика абсолютного і відносного розглядалась представниками різних матеріалістичних напрямків. Своєрідне вирішення цієї проблеми ми знаходимо у філософії Анаксагора (близько 500—428 рр. до н. е.). Світ, на його думку, є якоюсь вічною незмінною субстанцією, раз і назавжди визначеною з кількісного боку. Основою всіх речей, на його думку, є матеріальні, якісно різноманітні частини — насіння речей, — які Арістотель називав «гомеомеріями». «Гомеомерія» вміщує в собі безконечність всіх взагалі існуючих якостей. Вона є «все в усьому».

Для нас важливою є думка Анаксагора про зміну якісних сторін, характеристик речей у всезагальному потоці буття. Речі, які перебувають у єдиному космосі, не відокремлено одну від одної, і не відрубано сокирою ні тепле від холодного, ні холодне від теплого [6, 90].

Концепції розвитку Геракліта й Анаксагора істотно відрізняються між собою. Ленін підкреслював, що Анаксагор розуміє перетворення як наявність дрібних, якісно визначених частинок і зростання (сполучення і роз'єднання) їх. Інше розуміння (Геракліт) — перетворення одного в друге [2, 253—254].

За Анаксагором, якісна характеристика предметів не виникає і не зникає, а існує завжди, вічно. Оригінальні моменти вчення про абсолютне і відносне як сторони предметів і речей у вченні Анаксагора такі: 1) абсолютне — «гомеомерія», а відносне — всі конкретні речі, які виступають комплексом, комбінацією «гомеомерій», 2) абсолютне і відносне розглядаються у єдності, в процесі руху. Відносне виступає якісною визначеністю, співвідношенням, кінцевим.

Пошук абсолютного у різноманітності кінцевих відносних речей продовжував Демокріт (близько 460—370 рр. до н. е.), який об'єктивно реально існуючим визнає як буття, так і небуття. Основою світу, первісним елементом світобудови Демокріт визнає найдрібніші неподільні частинки — атоми, які не вини-

кають і не зникають. Відносність речей розглядається ним у плані різноманітності зв'язків між атомами — елементами всіх речей. Ця відносність породжується самою рухомою матерією і пов'язується з її структурою і властивостями.

Демокріт вперше у філософській літературі ставить питання про абсолютність не лише матерії, а й її атрибутів. Зрозуміло, що оскільки абсолютною і безконечною є матерія, природа, остільки абсолютні і безконечні її атрибути, форми буття: рух, простір, час.

У системі філософських поглядів Демокріта категорія відносності відображає не лише сторони предметів і речей, вона ще й служить завданню визначення об'єктивної відносності чуттєвих сторін реальності. Так, на думку Демокріта, колір, смак і т. д. залежать від розміщення атомів.

На наш погляд, думка Демокріта про взаємозв'язок відносного як сторін предметів і явищ і відносного як конкретно-чуттєвого образу предмета заслуговує на особливу увагу. Вона дає змогу вести боротьбу проти суб'єктивізації відносного, яку провадили софісти у стародавньому світі і представники суб'єктивного ідеалізму в минулому і в наш час.

Ідеї Геракліта і Демокріта про загальну плинність речей розроблялись по-новому у вченні софістів. Відносність речей природи з необхідністю зумовлює відносність всіх людських понять. Софісти, абсолютизуючи цю відносність і деяку недосконалість органів чуття у процесі пізнання світу, приходять до скептицизму і релятивізму.

Найбільш повно це виразив Протагор (близько 481—411 рр. до н. е.) у формулі: «Людина — міра всіх існуючих речей в тому, що вони існують, і неіснуючих — в тому, що вони не існують».

Звідси з логічною необхідністю випливало заперечення об'єктивно-істинних знань. Більше того, Протагор твердить, що будь-яке знання є істинним як опис переживань суб'єкта.

Релятивізм веде до софістики, тобто до вміння, порушуючи правила логіки, доводити все, що вигідно. В. І. Ленін зазначає, що гнучкість понять, яка застосовується суб'єктивно, дорівнює еклектиці й софістиці [2, 96].

Учень Геракліта Кратіл, перебільшуючи відносний характер знань, стає на позиції абсолютної відносності знань людини. В. І. Ленін (можливо, маючи на увазі саме Кратіла) писав, що діалектика не раз служила — і в історії грецької філософії — містком до софістики [2, 331].

Абсолютне і відносне, як і інші загальнофілософські категорії, розроблялись Арістотелем (384—322 рр. до н. е.). Розглядаючи єдність і різноманітність світу у вічному потоці буття, Арістотель абсолютне і вічне начало вбачає у першоматерії — «чистій», яка не має ні властивостей, ні якостей. Вічним, абсо-

лютним є і атрибут матерії — рух, що породжує і знищує всі конкретні речі.

Розглядаючи питання руху, Арістотель приходять до висновку, що рухома матерія без форми позбавлена життя, і лише форма надає визначеності речі, відрізняє її від будь-якої іншої речі. Матерія стає дійсністю лише у зв'язку з формою. Те, що в одному відношенні є форма, у другому — повинно вважатись матерією. У природі все відноситься як форма і матерія, виступаючи їх єдністю. Завдяки формі предмет стає визначеним, суто специфічним, і набуває якісної характеристики.

Арістотель приходять до висновку про існування «форми всіх форм». Такою є ентелехія, тобто світовий розум, бог, «вічний двигун». У книзі «Метафізика» на питання, чим викликається зміна, він відповідає: «Першим двигуном». Отже, рух — це процес оформлення матерії під дією форми всіх форм — ентелехії. Вчення Арістотеля про сферу свідчить про непослідовність його філософських поглядів, його перехід на позиції ідеалізму, оскільки форму він вважає за таку, що існує раніше від матерії.

Арістотель вперше чітко формулює поняття відносності: «Співвіднесеним з чим-небудь називається те, що в тому, що воно є само, виявляється залежним від іншого або яким-небудь іншим способом ставиться у відношення до іншого» [3, 19].

Відносність розглядається Арістотелем і в плані залежності сприйняття властивостей речей від стану наших органів чуття (сприйняття вологості, сухості, тепла, холоду і т. д.). На думку Арістотеля, відносність предметів і речей пов'язується з видами руху. Характерно, що рух пов'язаний із взаємопереходом можливості в дійсність і навпаки — з боротьбою протилежних тенденцій.

«Насправді,— зазначає Арістотель,— все, з чим ми маємо справу, це або протилежності, або походить з протилежностей» [4, 61].

Ці моменти діалектичного розуміння сутності руху, безумовно, пов'язані зі спробою Арістотеля пояснити єдність і різноманітність світу, його абсолютні й відносні сторони. Нові моменти в розумінні абсолютного і відносного у вченні Арістотеля можна сформулювати так: 1. Абсолютним визнається рух як зміна взагалі. Але абсолютне ототожнюється ним з «абсолютом» — нематеріальною субстанцією, яка стоїть над світом. Закономірно, що релігія і церква взяли «абсолют» на своє озброєння.

2. Відносним визнаються конкретні форми і види руху. Відносність речей пов'язується з якісною визначеністю, зумовленою взаємодією матерії і форми.

Аналіз діалектичних моментів єдності абсолютного і відносного як сторін предметів і явищ об'єктивного світу та людського знання, що мали місце в античній філософії, показує, що їх тлу-

мачення залежало від того, до якого табору належав мислитель.

Матеріалісти, хоч і в наївній, примітивній формі, вбачали абсолютне та відносне в самій природі. Ідеалісти поняття абсолютного ототожнювали з метафізичним, ідеальним «абсолютом», який нібито творить світ. Відносне ж зображувалось ними як щосьплинне, породжене духовною субстанцією.

Класики марксизму-ленінізму визнавали велику історичну цінність ідей і вчень, створених розвитком античної філософії, особливо розвитком старогрецької атомістики.

Краткое содержание

Автор статьи пытается проследить становление категорий абсолютного и относительного в истории древнегреческой философии. Определение и содержание этих категорий раскрывалось мыслителями Греции в плане моментов движения объективного мира и человеческого знания.

ЛІТЕРАТУРА

1. Ф. Енгельс. Твори, т. 30.
2. В. І. Ленін. Твори, т. 38.
3. Аристотель. Метафизика. М.—Л., 1934.
4. Аристотель. Категории. М., 1939.
5. А. Маковельский. Досократики, ч. I, Казань, 1914.
6. История философии. т. I, 1941.
7. Материалисты древней Греции. М., 1955.

СПІВВІДНОШЕННЯ РАЦІОНАЛІСТИЧНИХ ТА ІРРАЦІОНАЛІСТИЧНИХ МОМЕНТІВ У ФІЛОСОФІЇ РАНЬОГО СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ

Виникнувши як відображення краху античності, християнський ірраціоналізм уже в період раннього середньовіччя втрачає свій бунтарський дух і витісняється в сферу теологічних спекуляцій.

В цей період світогляд античності з його «речовизмом»¹ все більше поступається перед феодальним світоглядом, провідне місце в якому займають такі моменти, як «духовність» та «ідеальність». Людський дух абсолютизований, тобто відірваний від людини та обожнений, він пронизує всі форми суспільної свідомості, стаючи основою та вихідним принципом для розв'язання всіх інших проблем та питань. Йому підпорядкована «тілесність» матеріального світу і, злітаючи в надхмарні висоти християнського «потойбічного» світу, він відкидає «плоть» земного буття.

Виникнувши як фіксування важливих моментів соціальної практики — її ідеальної сторони, «духовність» феодального світосприймання має в своїх основах певне гуманістичне навантаження, сприяє переходу людства до вищої суспільно-економічної формації і тим самим розсуває рамки людської могутності над дійсністю. Проте, породжений нерозвиненістю суспільної практики того періоду, абстрактний характер цього гуманізму дуже швидко позбавляє його найменших елементів прогресивності.

Адже саме з переходом до феодалізму в Західній Європі починається *християнський світ*. «Тільки при пануванні християнства, яке перетворює всі національні, природні, моральні, теоре-

¹ «Речовизм» — основний принцип античного світогляду, породжений безпосереднім і прямим характером суспільних відносин в рабовласницькому суспільстві. Він характеризується певним сприйняттям людиною рабовласницької епохи всіх речей і навколишніх явищ як тілесних, позбавлених, крім фізичних, будь-яких інших характеристик. Реальність та думка про неї ще не розчленовуються античною свідомістю. Тим більше, що основний виробничник у системі суспільної праці — раб, — поставлений в такі умови, коли єдиною цінністю стають його «тілесні» якості. В римському праві раб так і називався — *res* (речі). Здорове тіло, міцні м'язи — ось чим, передусім, визначається цінність (і не лише риночна, а й суспільна) раба. Звідси «речовизм, виробничо-технічний речовизм та тілесність» — ось той метод конструювання всього античного світогляду, — зазначає з цього приводу відомий радянський спеціаліст з античності О. Ф. Лосев, — метод побудови релігії, філософії, мистецтва, науки та всього суспільно-політичного життя» [6, 36].

тичні відносини в *дещо зовнішнє* для людини,— громадянське суспільство могло остаточно відокремитися від державного життя, порвати всі родові узи людини, поставити на їх місце егоїзм, своєкорисливу потребу, перетворити людський світ у світ атомістичних індивідів, які вороже протистоять один одному» [1, 382].

Інакше кажучи, абстрактний гуманізм первісного християнства цілком закономірно (діалектично) перетворюється в свою протилежність — *антигуманізм*.

Виразником антигуманізму феодальної духовності в найбільш крайній його формі є християнський ірраціоналізм (визнання «надлогічності», «зверхрозумності» божественного буття, догмати трійці, Ісуса Христа—«сина божого та людського», Логоса та Деміурга, надприродності шляхів богопізнання тощо). Ірраціоналізм стає фундаментом (і в цьому теж діалектичний парадокс), на якому зводиться пізніше цитадель християнського *раціоналізму*, в тісних та задурлихлих камерах якої б'ється людська думка.

Християнство в своєму ортодоксальному віровченні висуває нову картину світу, створює нову систему логічно-раціонального обґрунтування та підтвердження своїх догматів. Необхідність такого раціоналізму виникає дуже рано і пов'язана з перетворенням християнства з релігії демократичних кіл населення Римської імперії в релігію панівних класів.

Сама ж система цього раціоналізму, зберігаючи первісний ірраціоналізм християнського віровчення як «глибинне ядро» своєї догматики, оформляється в період так званої «патристики» (II—VIII ст. н. е.), пов'язаний з діяльністю «отців церкви» — *patres ecclesias*. Вони поставили перед собою завдання — розробити, обґрунтувати християнське віровчення та протиставити його філософським язичеським ідеям, що поширилися в Римській імперії.

Виникає патристика у вигляді так званої «апологетики» в I ст. н. е. як протидія античному раціоналізму. Апологетичні положення при цьому мають переважно ірраціоналістичний характер: «За своєю величию бог вище нашого розуміння,— читаємо ми у одного із відомих апологетів Іринія Ліонського,— і всяке прагнення пізнати його — марне. Наші вирази про Бога не суть вирази його сутності, яка недоступна для тварі» [5, 105]. Найпоследовнішим виразом цього ірраціоналізму була позиція відвертої «антирозумності», яку виразив у своїх творах відомий церковний діяч та християнський письменник Тертулліан: «Нам після Христа непотрібна ніяка допитливість, після Євангелія непотрібно ніякого дослідження» [2, 23]. Ця позиція, правда, не зустріла пізніше активної підтримки у теологів, бо проголошення повного безсилля та непотрібності розумних доведень релігійних догм зрештою позбавляло всякого обґрунтування християнське віровчення, тобто саму апологетику як таку.

«Не будемо нагадувати і про те, що християнство, як це

твердить найбільш солідна і послідовна частина протестантських теологів, не може бути узгоджене з розумом, бо «світський» розум перебуває в суперечності з «релігійним» розумом,— що висловив уже Тертулліан своєю класичною формулою: «*verum est, quia absurdum est*» [1, 94—95].

Тертулліан сам усвідомлював недоліки своєї концепції, тому й намагався поряд з безмежним ірраціоналізмом ввести також і деякі елементи логічного, раціонального обґрунтування останнього. Таким «обґрунтуванням» у нього стає «абсурд», «безумство», як «вище» свідчення незмірної мудрості та зверхрозумності божества. Ця божественна мудрість здається людині немовби безумством лише тому, що сама вона — нікчемна і слабка і нездатна охопити глибини цієї мудрості. Проте, твердить Тертулліан, людський розум у змозі, хоч частково, пізнати, сприйняти бога: «Благодать Творця передусім полягає в тому, що він не схотів навіки бути прихованим, тобто він схотів, щоб існувало щось таке, яке могло б пізнавати Бога... Належало, щоб бог був пізнаний, і це (пізнання) вже є благо і, без сумніву, розумне (*rationale*). Належало також, щоб існувало щось гідне, яке могло б пізнавати Бога. Але що ж могло бути передбачене більш гідне, ніж людина — образ та подоба Бога» [7, 53—54].

Ще далі по шляху «раціоналізації» християнської догматики пішов Юстин (II ст. н. е.), який намагався примирити християнський ірраціоналізм та античну мудрість, з якою він був непогано знайомий, за що і отримав у церковній історії прізвисько «Юстина-філософа». Він закликає християн прийняти язичеську філософію та міфологію, бо у них немовби одне спільне джерело — божественний Логос, розлитий у всьому світі, який знайшов своє втілення в Христі.

Намічена ним тенденція раціоналізації християнства стала провідною в діяльності отців церкви, що належали до так званої Александрійської школи. В IV ст. у філософських колах цієї школи виділяється християнський Ново-Александрійський напрям, представники якого ставлять перед собою нелегке завдання: за допомогою завоювань античної філософії раціоналізувати, обґрунтувати та логічно довести необхідність та правомочність християнських ірраціоналістичних догм.

Особливо авторитетна ця школа в православній церковній історії. З чотирьох отців церкви православного напрямку трьох дала Ново-Александрійська. Це — святий Афанасій Александрійський, який люто і непримиренно боровся з аріанами, що не визнавали церковний догмат про єдність бога-отця та бога-сина. Це Григорій Богослов, Святий Василій Великий, який оформив православне монашество.

Але якщо ці отці церкви, роздобляючи православну догматику, зайняті в основному вже лише «закріпленням» вічності християнських догм, що були проголошені раніше, то процес виник-

нення самих догм, формування основних принципів християнського раціоналізму відбувається в стінах тієї ж Александрійської школи, хоч і значно раніше.

Так, Климент Александрійський (II—III ст.) в цілому ряді своїх книжок розробляє ідеї, які пізніше широко застосовувалися богословами. Він використав метод алегоричного тлумачення античних ідей, висловлених Арістотелем, Демокрітом та Платоном, введений Філоном Александрійським, який допомагав злиттю філософських та релігійних концепцій, чого так потребувало християнство на той час. Церква насторожено ставилася до цього методу, відчуваючи в ньому неабияку небезпеку для наївних християнських догм. Саме тому Климент Александрійський в православ'ї носить титул не «отця церкви», а тільки «церковного письменника».

Проте, хоч алегоричні тлумачення і вважаються церквою еретичними, вона завжди користувалася ними, коли це було потрібним та вигідним.

У своїх творах «Увіщання язичників», «Педагог» та особливо у відомих «Строматах» Климент Александрійський наполегливо шукає шляхів для поєднання релігії та філософії, раціонального та ірраціонального.

Раціоналізм, логічне, розумне обґрунтування християнських догм висувається Климентом як необхідний та обов'язковий момент віровчення, але йому відводиться другорядне, підпорядковане місце. Завдання його — обґрунтування та доказ неприступних для людини ірраціональних божественних істин. З цього приводу Климент Александрійський неодноразово висловлювався в «Строматах»: «Філософія повинна підлягати богослов'ю, тому що істини віри значно вищі, ніж істини, які є результатом доказів розуму; і предмет одкровення незрівнянно переважаючий, ніж предмет знань чисто людських. Віра є критерієм розуму; а тому філософія повинна підлягати богослов'ю на тій же основі, на якій розум людський зобов'язаний підлягати розуму божественному» [5, 221].

Климент Александрійський увійшов в історію християнської церкви як творець теорії про об'єднання віри та знання. Розробляючи основні положення цієї теорії, він сформулював і специфіку співвідношення раціонального та ірраціонального в сфері релігійного світосприймання.

Бог, за Климентом, недоступний для людського розуму в повному обсязі проявів своєї мудрості та краси. Така велика і незбагненна «надрозумність» бога, що людина здатна сприймати її як незрозуміле, пригнічуюче її «безумство»: «бог, непізнаний в премудрості своїй, визначив спростувати мудрість людську безумством при посередництві тих, які вірують у безумну проповідь про хрест», — знаходимо ми обґрунтування цієї думки у Тертуліана [7, 53—54].

Таким чином, ірраціоналізм божественної премудрості, насправді,— твердять отці церкви,— це вища абсолютна форма «раціоналізму», яка, мовляв, несприйнятна для людини внаслідок обмеженості людської природи.

Проте, як уже говорилося вище, представники апологетики, які захищали християнство під час репресій з боку влади, змушені апелювати до раціоналістичних, «розумних» доказів. Так, Оріген з Александрійської школи висуває так звану подвійну аргументацію на користь віри, що було характерним для християнського богослов'я, особливо пізніше. Будь-яка людина, яка прийшла від грецької філософії до християнства, твердить він у праці «Проти Цельса», зробить висновок про істинність християнства на основі доказів, запозичених з грецької філософії (він говорив в основному про теологізовану неоплатоніками грецьку філософію).

Але на своєму власному прикладі він довів неможливість органічного поєднання грецької філософії (особливо діалектичного духу її) та християнської ортодоксії. В цілому ряді питань, захоплюючись філософськими трактуваннями, він відходить від догматики християнства. Так, слідом за неоплатоніками, які вважали «розум», «логос» нижчими порівняно з «першоєдиним», він ставить «логос» (сина божого) нижче бога-отця. Ці еретичні заяви викликали невдоволення церковних кіл, і Оріген у 231 р. був засуджений двома Александрійськими синодами. Один з них вигнав його з Александрії, другий — позбавив звання пресвітера.

Проте вчення Орігена про «подвійну аргументацію» як єдино можливий метод раціоналізації християнського ірраціоналізму завойовує собі право на існування і займає велике місце в доказах пізніших представників патристики. Особливо багато уваги та місця в своїх творах відводить йому відомий діяч християнської церкви — Августин. Віра — вище всякого знання, проголошує він. Але істини віри, мовляв, можуть бути доведені чисто раціональним шляхом. Одні із них запозичені з платонізму (вчення про універсалії — загальні ідеї, які існують немовби поза людським розумом) і побудовані на основі концепції, згідно з якою окремі ідеї підпорядковані ідеї загальній — богові; інший доказ накреслив у загальних рисах «онтологічне» доведення буття бога. Августин твердить, що з поняття досконалої істоти можна вивести факт її існування. Все це він обґрунтовує необхідністю прийняття постулату про самодостовірність свідомості, душі, віри в бога, яка вкладена самим же богом в душу християнина. Тим самим Августин закріплює раціоналістичну тенденцію в християнстві, хоч і визнає разом з тим необхідність ірраціоналізму як обов'язкового її джерела.

Припущення можливості «розумного» богопізнання, яке висуває Александрійська школа, стає провідним в іншій християн-

сько-філософській школі того часу — Антіохійській (II—VI ст.). Відкидаючи алегоричний спосіб тлумачення, антіохійські церковні діячі стають на позиції визнання буквального змісту Святого писання. Раціоналізм антіохійців стає зрозумілим при розгляді тих філософських ідей, які були ними використані. Вони беруть ці ідеї не у Платона та Плотіна, а, головним чином, в Арістотеля. Антіохійська школа, яка виникла в Сирії, відобразила характерний для східних частин Римської імперії потяг до раціоналізованого Арістотеля. Проте раціоналізм, запозичений антіохійцями в Арістотеля, нерідко заводить їх у «еретичні нетрі». Так, деякі з них визнавали значення тіла в богопізнанні, наділяли його не меншим значенням, ніж душу. А це, зрештою, суперечить одному з догматів християнства, який стверджує примат душі над тілом.

Лише кілька представників цієї школи були безсумнівно визнані богословською традицією. Це в першу чергу отець православної церкви Іоанн Златоуст, Єфрем Сиріянин, Ісаак Сиріянин, Феофіл Антіохійський. Усвідомивши, що послідовний раціоналізм небезпечний для церковної догматики, вони неухильно дотримуються принципу «досконалості віри», «недосконалості людського розуму».

Таким чином, раціональний момент виступає в ортодоксальному християнському віровченні сам по собі як нікчемний та безпорадний. Він цілком відповідає «нікчемності» земного буття перед «всеосяжністю» потойбічного світу. Розум людини — ця часточка вищої божественної мудрості — нездатний охопити всю сутність останньої, яка й виступає для людини «безумством» — ірраціоналізмом. Це, фактично, приводить до заперечення будь-якого раціоналізму; адже останній може орієнтувати людину в світі земних речей, безсилх перед лицем вічності. Світ божественний — ірраціональний для розуму. Тут логіка людського пізнання безсила. Необхідний ефективний, принципово відмінний від логіко-дискурсивних, метод пізнання. Таким методом, за вченням отців церкви, є віра, а засобом прилучення до світу «божественного царства» є «одкровення». «Благодать є сила Духу Божого, яка при безсумнівній вірі діє в серці», «дарується людині для того, щоб вона могла пізнати Бога, виконувати заповіді Його та одержати вічне блаженство» [4, 6].

Втеча від земного світу, а значить, і заперечення його, є одним з перших кроків до бога. «Не звеселяйся квітами життя, — каликає Ніл Синайський, — це цвіт травний, лиш тільки торкнешся його — в'яне...». «Паче всього умертвляй тіло своє», — рекомендує він [3, 686].

Почавши з постулатів про існування двох світів — божественного та людського, логіка релігійної догматики закінчує відвертим запереченням людського буття.

Таким чином, ми бачимо, що в патристичний період завершується створення та оформлення загальної системи християн-

ського віровчення. З цього часу воно набуває нового характеру внутрішньо логічної системи, підпорядкованої ідеї духовного, ідеального буття.

Основний акцент у цій системі падає на проблему співвідношення віри та знання. В ранньохристиянський період ця проблема розв'язувалася шляхом протиставлення віри знанню на користь віри. Знання в цей період виступало виразником інтересів та ідеології рабовласницького суспільства, що розкладалося. Ірраціоналістична ж віра несла на собі соціальне навантаження прогресивної боротьби за нове суспільство проти античних вчень, які раціонально обґрунтували старий лад.

Разом зі зміцненням феодального суспільства зростала і політична вага її ідеологічного виразника — християнства, яке у зв'язку з цим змушене було логічно обґрунтувати віру, тобто християнський ірраціоналізм. Отже, сам ірраціоналізм не змінюється, змінюється лише його становище в загальній системі християнського віровчення. Якщо спочатку він був самим змістом християнства, то тепер стає вихідним принципом, з якого логічно виводиться зміст християнського віровчення, яке набуває тепер упорядкованого, системного, тобто цілком «раціоналізованого» характеру.

Розглядаючи еволюцію християнського ірраціоналізму, ми обмежилися в основному отцями церкви православного напрямку. Справа в тому, що так звана латинська, або католицька патристика, в основному продовжувала традиції римського права і розв'язувала проблеми взаємовідносин церкви, що зміцнювала свій вплив у західній частині Римської імперії.

Православні ж отці церкви творили в умовах жорстокого режиму візантійських імператорів. Безсилі та обмежені в галузі соціально-політичних проблем, вони зосереджують свої зусилля на розв'язанні абстрактних теологічно-філософських питань. Тому спадщиною античної філософії займаються в основному православні богослови. І релігійний ірраціоналізм, який зміцнів пізніше в містицизмі паламітів у XIV ст., розроблявся і обґрунтовувався саме отцями церкви православного напрямку. З Афанасія Великого (II—III ст.), який різко виступив проти спроб апологетичних доказів істин віри, оформляється цей очевидний потяг православ'я до ірраціоналізму. Це становище ще більше посилюється в наступні епохи. Православна церква, ставши пануючим релігійним напрямком у царській Росії, ніколи не відігравала самостійної ролі. Її функцією було — підтримувати та зміцнювати самодержавство, насаджуючи релігійне марновірство та містицизм, тобто поширюючи релігійний ірраціоналізм. Лише зараз діячі православної церкви змушені зрадити свою звичну традицію, оформляючи ірраціоналізм у логічні схеми.

Проте в ранній патристиці важко виділити православний та католицький напрями (Тертулліан, наприклад, пише як латин-

ською, так і старогрецькою мовами). Щодо пізніших часів це можна зробити значно легше.

Якщо православний напрям протягом багатьох віків незмінно стояв на позиціях ірраціоналізму, то у західних отців церкви переважає, починаючи з святого Августина, потяг до логічних доказів необхідності християнського ірраціоналізму. Він посилюється в схоластичний період, коли всі догмати християнства зазнають найскладнішої трансформації в закінчену, завершену систему релігійного «раціоналізму», що стала логічним обґрунтуванням феномена духовного відчуження, ідеологічним виразом та втіленням якого в епоху середньовіччя в Західній Європі стає християнське віровчення.

Краткое содержание

Современный философский иррационализм исходит из феодального мировосприятия, идейной платформой которого становятся предложения, выдвинутые еще в период раннего средневековья (апологетики и патристики). Критический анализ значительного фактического материала по этому вопросу с позиций марксистско-ленинской философии дает возможность выяснить ряд сторон, составляющих сущность данной проблемы.

ЛІТЕРАТУРА

1. К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. I.
2. Г. О. Габинский. Критика христианской апологетики. М., 1957.
3. Добротолюбие. М., 1884.
4. Даниил Ильшенский. Учение Святых Отцев Подвижников о благодати божией, спасающей человека. К., 1853.
5. Историческое учение об отцах церкви Филарета, т. I, СПб, 1859.
6. А. Ф. Лосев. История античной эстетики. М., 1963.
7. К. Попов. Тертуллиан, его теория и основные начала его богословия, К., 1880.

КРИТИКА ГУССЕРЛІВСЬКОГО ВЧЕННЯ ПРО РЕФЛЕКСІЮ

Едмунд Гуссерль починав свій науковий шлях як математик. Оскільки математика — найбільш віддалена від фактів наука, то з метою обґрунтування її знань необхідно було звертатися до дослідження основ творчої уяви, і, в першу чергу, гносеологічних. Вченого, наприклад, завжди цікавило питання, яке в межах математики довгий час залишалося невирішеним: чому чисто суб'єктивні акти творчості приводять врешті до об'єктивного змісту?

Це питання настільки було важливим для нього, що воно повністю переорієнтувало його творчі інтереси — Гуссерль від математичних досліджень поступово переходить на шлях філософії.

Найбільший інтерес він проявляє до дослідження гносеологічного «механізму» наукової творчості. Серед досліджуваних проблем чільне місце посідає проблема рефлексії.

Під рефлексією Гуссерль розуміє одну із загальних і суттєвих особливостей чистої сфери переживання самосвідомості: вона, власне, є методом самосвідомості, за допомогою якого можна збагнути і проаналізувати «акти чистого потоку переживання».

Взагалі-то, звернення мислителя до аналізу гносеологічних закономірностей творчості в цілому є прогресивним. Воно диктується самим прогресом наукового знання, а також розвитком етики й естетики, літератури і мистецтва, психології і педагогіки.

Проте Гуссерль вирішує проблему, виходячи з ідеалістичних позицій феноменологічної теорії пізнання, яка заперечує «онтологічний» зміст теоретичного знання.

Аналіз рефлексивного рівня свідомості Гуссерль починає з акту утримання від утвердження буття, тобто із заперечення тих галузей знань, які виступали «світоспогляданням» і які надавали буттю «онтологічного» значення.

Свідомість, за Гуссерлем, функціонування якої зумовлюється зовнішнім світом, є не вільною, «натуралістичною». Це, власне, і зумовлює тупики, труднощі в науці.

Для того, щоб уникнути наукових криз, зазначає філософ, свідомість повинна «нейтралізуватись від натуралізму». Коли цього буде досягнуто, коли буде «винесений за дужки» весь по-

передній науковий і філософський досвід, то залишиться лише «феноменологічна остача» («*phänomenologische Resideum*»), тобто «чиста свідомість». Пізнавальна діяльність її виступає тепер уже як діяльність чистого переживання: реального й інтенціонального. Реальне переживання («*ego cogito*») — «Я думаю» — являє собою наївний, але «чистий потік життя». Це так зване «іманентне переживання», тому що тут предмет переживання і саме переживання тотожні.

Таку свідомість Гуссерль ще не називає рефлексивною.

Рефлексивна ступінь самосвідомості «*cogito cogitatus*» — «я думаю, що я думаю» («*ich denke, das ich denke*») — не є вже іманентним переживанням. Діяльність рефлексивної самосвідомості Гуссерль розглядає як «інтенціональне переживання». Предмет такого переживання за своїм змістом принципово відрізняється від попереднього. Він має, за Гуссерлем, трансцендентний зміст. «Інтенціональне переживання» — це не асоціативна діяльність самосвідомості, не «пригадування» того, що є, а «вихід» у невідоме. Оскільки під інтенційністю розуміє Гуссерль постійну «спрямованість» суб'єкта на об'єкт, постійну можливість об'єктивації свідомості, то прагнення «схопити» її, досягнути її ядро, як завжди, закінчується невдачею. За Гуссерлем, об'єктивувати інтенціональність неможливо, тому що вона сама є умовою всякої об'єктивації. Вона завжди «вислизає», як тільки свідомість прагне зафіксувати, опредметити її.

Інтенціональні рефлексивні акти мають, за Гуссерлем, подвійний характер свого прояву: вони виступають, по-перше, в формі ідеаційного (інтуїтивного) переживання, бачення, пригадування «мого теперішнього Я моему минулому» («*vergangenes*») Я належного». Цей так званий «латентний» період рефлексії.

Друга функція рефлексії полягає в тому, щоб використати результати «латенту» як зміст і знаряддя процесу «означення», «конституювання» [2, 94]. Таку діяльність рефлексії Гуссерль називає «патентом». Обидва ці процеси — переживання, пригадування теперішнім минулого (уявна діяльність свідомості) і «конституювання» або мислення — виступають єдиним рефлексивним потоком свідомості, що має корелятивний характер. Прикладом цього може служити сприйняття будинку. На думку мислителя, початок пізнання не може бути нічим іншим, як спогляданням. На цій ступені Я ще плутається в невиразності. Прояснення ж настає лише на рефлексивному рівні, де Я має предметом самого себе як споглядаючого і мислячого цей будинок. Звідси виходить, що рефлексивні акти свідомості відбуваються у двох напрямках: шляхом самоспоглядання будинку в собі, для того, щоб виявити значущість об'єкта споглядання, яка потім (у другому акті рефлексії — мисленні) спрямовується на зовнішність, тобто «означає» те, що раніше вже було виявлене як «значуще».

Таким чином, актуальне пізнання об'єкта неможливе без попереднього пригадування, без того, щоб його «мати на увазі», без самоспоглядання його значущості в собі з метою втілення її в реальність, надання їй характеру буття, але вже як осмисленого, а не такого, що споглядалось зовнішнім чином і мало, в зв'язку з цим, суб'єктивну значущість.

Подібне розуміння механізму пізнання де в чому нагадує кантівську версію про продуктивну здатність уявлення. Так, у «Критиці чистого розуму» Кант доводить, що мислення, перш ніж пояснювати нову реальність логічно, повинно звернутися до внутрішнього самоаналізу, тобто до пригадування схематизму «внутрішнього досвіду», який є передумовою логічного «конституювання».

Заслуга Канта полягала саме в тому, що він розрізняв здатність просторового (репродуктивного) уявлення, яке тільки асоціює наглядні образи з засвоєними поняттями, від продуктивного (творчого) уявлення, що зумовлює появу нового знання.

Проте, якщо у Канта уявлення розглядалось як інтроспективне, реальне, то Гуссерль надає діяльності уявлення інтенціонального значення, смисл якого полягає не в «роботі» за схемою, а в постійному виході за межі засвоєного.

Більше того, якщо у Канта діяльність уявлення мала лише «раціональне» навантаження, то Гуссерль розглядає творчість у комплексі вольових та емоційних зусиль, напруження пам'яті та ін. Ось чому він процес творчості мислить не лише як процес логічного «конституювання» вже «конституйованих» значень і смислів, що зумовлювалося виключно законами логіки і, зокрема, законом несуперечності.

Згідно з Гуссерлем, «конституювання життєвого світу» («Lebenswelt»), що виступає у вигляді сукупності смислів, неможливе без попередньої ідеаційної діяльності рефлексивного прошарку свідомості, яка передбачає нові логічні норми, тобто таку синтетичну діяльність мислення, яка виходить за межі розсудку.

Внутрішнє переживання являє собою, за Гуссерлем, якусь підсвідому (але не несвідому) діяльність, яку він називає «гераклітовою течією» («heraklitischen Fluss») або «флюктууючим процесом». Цей процес є «допредикативним досвідом», основна функція роботи якого полягає в утворенні «значень і відношень речей», а методом такої діяльності виступає у нього метод «інтенційного аналізу».

Допредикативна діяльність свідомості уявляється Гуссерлем як нескінченний «процес змін і течій», «ідеаційних зважувань», у результаті чого одержуються все нові й нові рішення.

Слід зазначити, що постановка і розробка питання про так звану ідеаційну діяльність рефлексивного рівня свідомості ціл-

ком прогресивна, а тому варта наукового матеріалістичного переосмислення. Ця проблема, власне, вперше ставиться в історії філософії. Її вирішенням Гуссерль прагнув осмислити гносеологічні джерела виникнення нових ідей, створення гіпотез, придумання експериментів та ін. І тут він, безперечно, досяг значних успіхів. Важко, наприклад, заперечити ідею Гуссерля про те, що процес творчості не можна обмежити простими механічними операціями інтелекту, які схематизуються логічними нормами.

Проте реалізація цієї ідеї здійснювалась ним на агностичних основах, що принципово вплинуло на самий характер феноменології: вона втратила кредит філософії, тому що не реалізовувала вищевказану проблему в площині вирішення основного гносеологічного питання.

Оскільки процес пізнання інтерпретувався мислителем як діяльність чистої свідомості, то безсумнівно, що тут теоретичною гносеологічною основою міг виступати лише трансценденталізм Канта. Правда, у Гуссерля ідея трансценденталізму значно більше збочувала до об'єктивного ідеалізму. Він вважав, що «робота» свідомості, — оскільки остання відірвана від тілесності, від свого матеріального носія (а тому і від об'єктивної реальності), — повністю детермінується особливою, існуючою поза свідомістю, сферою «ідей» або «істин у собі», природа яких врешті має божественний характер. Звідси впливає гносеологічний аспект діяльності свідомості, суть якої полягає в тому, щоб відтворювати царство ідей шляхом — згадаємо тут Гегеля — перетворення їх із «ніщо» в «дещо», тобто «означення» їх, надання їм визначеності буття.

Взагалі те розуміння пізнання як процесу «конституювання», «означення» ідей, надання їм смислу буття, саме по собі ще не означає ідеалізму. Тут поки тільки наголошується на тому, що пізнання є активним процесом, а також підкреслюється той факт, що «буття» — це поняття, яке не тотожне поняттю «об'єктивна реальність». Буття, за Гуссерлем, є така об'єктивна реальність, яка несе на собі тягар ідеї, тобто вона є безпосередньою реальністю духу.

Ось чому з боку марксистської гносеології подібна точка зору не викликає заперечення. Класики марксистської філософії також визнавали пізнання як активну духовну діяльність, яка спрямована на перетворення навколишньої реальності.

Однак більш глибокий аналіз феноменологічної архітекtonіки відразу ж виявляє те, що вона ґрунтується на гносеологічних основах ідеалізму і вся проникнута останнім.

У феноменології сам процес осмислення, «конституювання» розглядається не як такий, що здійснюється суспільством, людиною, як дійсно суспільною істотою, діяльність якої не обмежується тільки рефлексією.

У рамках трансценденталізму від людини залишається лише

її «духовність», здатність до рефлексії. Вона відривається від своєї тілесності і від тих суспільних відносин, які перетворили її в людину. Тому під суб'єктом пізнання розуміється тут своєрідний згусток самосвідомого рефлексивного духу, що існує як окремий «робінзон», і пізнавальну діяльність котрого можна порівняти з діями павука, що сам із себе «конститує» світ буття.

Звідси виходить, що процес визначення буття не має ніякого відношення до об'єктивної реальності. Він не є відображенням цієї реальності. Це просто «конституювання», здійснення ідей, що не має реального змісту.

У вченні Гуссерля про рефлексію значний інтерес для нас становить концепція абстракції, яку він починає з критики емпіричної теорії абстракції, що розроблялась попередниками (Локк, Берклі, Мілль, Спенсер). Основний недолік їх поглядів на абстракцію Гуссерль вбачає передусім у тому, що вони взагалі не орієнтують свідомість на можливість осягнення «сутності», «загального» або, як він висловлювався, «смыслів родових едностей»; по-друге, емпірична теорія абстракції здатна здійснювати лише зовнішній аналіз мислимого на основі існуючого логічного досвіду.

Ось чому він вважає, що за допомогою цієї абстракції мислити актуально неможливо.

Пізнання сутності вимагає, за Гуссерлем, абстрагування від попередньої теорії абстракції. Коли ж свідомість звільниться від «зовнішності», існуючого логічного досвіду, то, залишившись наодинці сама з собою, вона почне принципово нове, дійсно «абстрактне життя». Основною його цілеспрямованістю буде пізнання сутності, а першим актом такого пізнання, оскільки ми абстрагувались від логічного досвіду, є акт особливої — «ейдетичної» рефлексивної інтуїції. Інтуїтивні акти виражають передусім внутрішню, або, як ще називає Гуссерль, «ідеаційну» роботу інтелекту, спрямовану на те, щоб заздалегідь «приглянутись» до мислимого об'єкта, «мати його на увазі».

Так, щоб довести однаковість, подібність забарвлення тих чи інших предметів, зазначає він, необхідно спочатку мати його ідеально на увазі як «родову єдність у собі», тобто потрібно виділити певний, — із всіх тих, що ми володіємо, — інструмент і засіб мислення і спрямувати його на самого себе (самопізнання), перевірити свою інтелектуальну здатність щодо мислимого об'єкта. «При доведенні будь-якого положення, — вказував мислитель, — мається на увазі не конкретний предмет споглядання і не наші психологічні переживання, а ідея в розумінні родової єдності. Вона є абстрактною в логічному розумінні; і відповідно до цього логічно або гносеологічно під абстракцією слід розуміти не просте виділення часткового змісту, а ту своєрідну свідомість, яка безпосередньо виявляє родову єдність на інтуїтивній основі» [3, 156].

Проти такої постановки проблеми абстракції важко щонебудь заперечити. Названа Гуссерлем «ідеаційною», вона (абстракція) дійсно має місце в процесі творчості. Обґрунтування цієї думки він прагнув підкреслити ту важливу обставину, що, перш ніж здійснитись «означальним» шляхом (тобто логічно), абстракція здійснюється інтуїтивно, де в раптовому єдиному акті «схоплюється» той результат, який на логічному етапі («латентний період») досягається через цілий ряд проміжних дискурсивних прийомів, які виражають або процес виділення класу схожих (подібних) предметів, або процес порівняння і аналізу ознак предметів даного класу та інше.

Вчення Гуссерля про абстракцію, як видно, доповнює, конкретизує більш загальне вчення про рефлексію, суть якого, як уже зазначалось, полягає в актуальному осмисленні (переживанні та означенні) «життєвого світу» (*Lebenswelt*). Цей процес осмислення досить складний, суперечливий, тому що він включає в себе, по-перше, різноманітні акти інтелекту (а не тільки мислення); по-друге, складність зумовлюється також корелятивним характером рефлексії, яка починається з акту «ідеаційного» переживання *Я*, — з метою виявлення здатності мислити об'єкт «інтенції» (спрямованості) мого інтелекту, — де «значення», «смисли» лише мають на увазі («*Bedeutungsintention*»), і закінчується актом «конституювання», здійснення того, що раніше «малось на увазі» («*Bedeutungserfüllung*»).

Згідно з Гуссерлем, самі «смисли», «значення» не бувають невизначеними. Невизначеним може бути лише їх осмислення, тобто переживання, «бачення» їх у собі, та їх «означення». «Ейдетичне», або рефлексивне, мислення завжди веде до істини, коли акти «означення» відповідають, повторюють логічно акти ідеаційного інтенційного бачення, змістом якого виступає «ідеально замкнута сукупність загальних предметів, що складають клас значень», з яких впливають ідеї як «істини в собі» і які є об'єктом «інтенції». За Гуссерлем, така відповідність і є умовою об'єктивності пізнання.

Коли ж процес «означення», вказує він, відривається від «інтенційного» інтуїтивного рефлектування, то це приводить до суб'єктивізму.

Без всякого сумніву, тут Гуссерль грішить. Насправді, критерій об'єктивності пізнання — не в самому пізнанні, тому що це так чи інакше веде до суб'єктивізму. В дійсності ж, критерій, який надає ідеї (небуттю) визначеності буття. («означає» її, оформляє в знання), перебуває поза процесом творчості. Це техніка, експеримент. Останнє є критерієм перевірки істинності ідей ще й тому, що тут — джерело звернення до ідей.

У вченні про рефлексію одним із важливих є обґрунтування Гуссерлем думки про рефлексивне споглядання («*Wesenschau*»), яке є першим, дологічним актом інтенційного переживання на

шляху до пізнання сутності (ейдосу). В чуттєвому спогляданні, на думку Гуссерля, сутність дається, але не так, що «звідси безпосередньо відштовхується мисль». Воно дає сутність, яка міститься в «предметності», але для того, щоб її мислити, необхідно виявити відповідність їй у самій свідомості, створити «ідеаційний» образ. Чуттєве споглядання дає нам конкретний предмет, наприклад, кусок червоного паперу, де все «індивідуально» — і форма паперу, і відтінок червоного кольору та ін. Із нього, за Гуссерлем, не можна ніяк виділити червоного кольору, тому в ньому його істинне «бачення» загального (суттєвого) передбачає особливий акт інтенції, особливий спосіб («weise») відношення свідомості до чуттєвої данності.

Осмислення чуттєвості починається не з того відтінку червоного кольору, що дається в даному індивідуальному предметі. Перший акт пізнання починається з рефлексії, з проникнення в себе, в свій інтелект, що веде до виявлення категоріальної основи чуттєвої данності (в наведеному прикладі нею виступає «червоність» як така).

З цього приводу Гуссерль, зокрема, пише: «Так убачаємо ми специфічну єдність червоності безпосередньо», саму червоність на основі одиничного споглядання чого-небудь червоного. Ми дивимось на момент червоності, але здійснюємо своєрідний акт, інтенція якого спрямована на «ідею», на «загальне» [3, 293]. Процес переживання ідеї є прихованою, «латентною» діяльністю свідомості, особливість якої полягає в тому, що мислення тут не перебуває в стані «сну», — подібно до чуттєвої інтуїції, — а воно само себе споглядає. І якщо мати на увазі попередній приклад, то після «інтенційного» переживання ідеї «червоності» починається процес понятійного актуального «озвучення» її шляхом логічного поєднання баченого чуттєвістю і сприйнятого рефлексивним рівнем.

Проте аналізом цього процесу Гуссерль займався менше всього. Вже після нього розроблялись різні варіанти логічних вчень, що мали схематизувати («механізувати») творчий процес.

Підсумовуючи вищевикладене, слід підкреслити, що постановка Гуссерлем проблеми про так звану рефлексивну, «ідеаційну», підсвідому діяльність інтелекту в процесі творчості є виключно важливою і заслуговує на увагу. Проте реалізація її здійснювалась на ідеалістичній основі. Розглядаючи процес пізнання як переживання «чистої свідомості», Гуссерль, звичайно, не міг правильно вирішити поставленої ним гносеологічної проблеми наукової творчості. Не могли вірно вирішити цю проблему й інші філософські напрямки, що виходили з основ феноменологічного світу «чистої свідомості».

До таких належать, зокрема, гносеологічний екзистенціалізм, різні форми релігійної філософії, наприклад неотомізм (оскільки сфера «чистої свідомості» ізольована від людини і людства,

то вона є місцеперебуванням надприродних і надлюдських сил), неопозитивізм та інші.

Обґрунтуванням ідеї «чистої свідомості» Гуссерль дезорієнтував шляхи дослідження «механізму» творчості такими галузями знань, як етика (наприклад, етичний екзистенціалізм), естетика (абстракціонізм, теорія «нового мистецтва»). Гуссерлівська теорія «чистої свідомості» негативно вплинула також і на розвиток сучасної буржуазної психології, зокрема, психології творчості, а також мистецтва і літератури.

Краткое содержание

В статье рассматривается гуссерлевское учение о рефлексии, как одно из оригинальных решений проблемы. Ценность его состоит в выдвижении и обосновании идеи об интенциональном (активном) характере творческого воображения. Важными являются также мысли, где обосновывается гносеологический смысл интуиции, внутреннего рефлексивного «схватывания» сущности, которое обуславливается не только опытом мышления, но зависит также от волевых усилий, напряжения памяти, эмоций, вдохновения.

ЛІТЕРАТУРА

1. В. І. Л е н і н. Твори, т. 38.
2. К. С. Б а к р а д з е. Очерки по истории новейшей и современной буржуазной философии. Тбилиси, 1960.
3. П. П. Г а й д е н к о. Проблема интенциональности у Гуссерля и экзистенциалистская категория трансценденции.— «Современный экзистенциализм», М., 1966.
4. З. М. К а к а б а д з е. Проблема «экзистенциального кризиса» и трансцендентальная феноменология Эдмунда Гуссерля. Тбилиси, 1966.
5. Г. М. Т а в р и з я н. Феноменология Гуссерля и французский экзистенциализм.— «Вопросы философии», № 1, 1968.
6. E. d. H u s s e r e. H u s s e r e i a n a, Bd VIII, Haag, 1959.
7. E. d. H u s s e r e. L o g i s c h e u n t e r s u c h u n g, Bd. II, Halle, 1922.

ІРРАЦІОНАЛЬНА СУТНІСТЬ КОНЦЕПЦІЇ «ЕТИЧНОГО РЕАЛІЗМУ» ЛЕОНАРДА НЕЛЬСОНА

Головним ідеологічним знаряддям, за допомогою якого імперіалістична реакція намагається послабити прогресивні сили сучасності, розколоти єдність робітничого руху і підірвати соціалістичне суспільство зсередини, запроваджуючи проти нього «мирну контрреволюцію», «політику наведення мостів», є реформістська ідеологія «демократичного соціалізму». Цей, так званий «гуманістичний», або «свобідний соціалізм», найреакційніший варіант якого являє собою «принципова» Годесберзька програма (1959 р.) Соціал-демократичної партії Німеччини, був використаний контрреволюційними силами Чехословаччини в їх спробі під гаслами «лібералізації», «демократизації» громадського життя реставрувати в країні капіталістичний лад.

Покликаний бути протиставленим ідеям наукового комунізму, «демократичний соціалізм» демагогічно проголошує «третій шлях» суспільного розвитку — ні капіталізм, ні комунізм. Його прихильники відмовляються від класового змісту соціалістичних ідей і розглядають соціалізм не як суспільство, що створюється революційними діями трудящих мас на чолі з пролетаріатом під керівництвом озброєної науковою теорією комуністичної партії, а як суспільство, що є наслідком «педагогічно-культурних намагань» «критично-філософської», «істинно етичної» мислячої особи. Втративши свій економічно-політичний зміст, за яким приватна власність на знаряддя і засоби виробництва замінюється суспільною власністю, а буржуазна держава замінюється державою диктатури пролетаріату, такий соціалізм являє собою відірвану від суспільної практики філантропічну проповідь, хоч його творці й прагнуть подати своє вчення як «науково-філософське».

У свій час спробу «оновити», «поліпшити» марксистське вчення через «доповнення» так званим «етичним соціалізмом» намагались зробити ревізіоністи ХІХ ст. на чолі з їх ідейним вождем Е. Бернштейном. Ідейно-теоретичною основою такої «етичної» ревізії марксизму була неокантіанська етика, яка спиралась на положення критичної філософії І. Канта. Однак зусиллями вірних послідовників марксизму і в першу чергу В. І. Леніна бу-

ла доведена науково-теоретична неспроможність і реакційна сутність ревізійоністського «етичного соціалізму». Розвиток суспільного життя, революційна практика пролетаріату, що йшов шляхами, намальованими марксистським вченням, остаточно викрили нежиттєвість, безпорадність як самого «етичного соціалізму», так і його «етично-філософських» методів обґрунтування. За цих умов, залишаючи кантіанську етику основою боротьби з науковим соціалізмом, сучасні спадкоємці «лінії Бернштейна» у робітничому русі змушені «оновлювати», «ревізувати» і сам бернштейнівський ревізійонізм, а з ним і ті ідейно-теоретичні джерела, з яких він виходив. Разом з цим ідеологи «демократичного соціалізму» відкидають навіть ті залишки марксизму, що хоч і в спотвореному вигляді, але були притаманні колишньому ревізійонізму.

Як і колишні їх попередники, творці «демократичного соціалізму» передусім виступають проти матеріалістично-світоглядницького підходу до суспільного життя, а з тим проти науково-теоретичного розглядання історії і людської особи. Звідси суворо наукове, засноване на підтвердженнях наукою і суспільно-виробничою практикою положення раціональне обґрунтування, доведення як критерію, так і самих істин про суспільні цілі, ідеали і цінності людського життя, шляхи їх досягнення оголошуються «неістинним спекулятивно-догматичним», «нефілософським» методом, що нібито не враховує «реальності історичної дійсності», «плюралістичності суспільного існування» свідомо діючої людської особи і тому призводить до «духовного тоталітаризму» та «антилюдяного раціоналізму» [14].

Намагаючись подолати «світоглядницько-ідеологічний раціоналізм» марксистського матеріалізму, «демократичні соціалісти» в той же час вживають усіх заходів, щоб вивести з того теоретичного тупика та практичної непридатності, куди «етичний соціалізм» з його вимогами в гуманізації суспільного життя керуватися формально-абстрактним категоричним імперативом Канта завела «практична філософія» неокантіанства марбурзької та баденської шкіл. Нездатність старого кантіанства пов'язати ідеали і цілі «соціальної етики» з реальним буттям людини оголошується наслідком лише неправильного використання ним кантівського критичного методу в питаннях етики, коли, за словами М. Шлехт, у вирішенні етичних проблем вживався не метод критичної філософії, а її висновки. Раніше неокантіанство, до виявлення етичних ідеалів і цінностей, спиралось на підсумки «критико-пізнавального методу» чистого розуму. До питань «практичного розуму» воно підходило через «критику чистого розуму» і, таким чином, у лоні «чистої логіки понять», тобто суто «пізнавально-раціональним апіорним» шляхом, намагалось виробити принципи, загальні положення для обґрунтування «практичної лінії» дій і вчинків людей.

За словами одного з теоретиків СДПН Ф. Клюбера, для виявлення «масштабів людяності... старе неокантіанство мало прийняття тому, що воно основні політичні цінності бере абстрактно і формально» [13, 60]. Ці цінності формальні і беззмістовні «в тому ж розумінні, якими є закони формальної логіки і метафізики», на які саме й спирається «критико-пізнавальний метод» етики старого неокантіанства [13, 61]. Саме це, на думку ідеологів «демократичного соціалізму», і завадило їх ідейним попередникам ґрунтовно протистояти «марксистській догмі виробничих відносин і продуктивних сил» [11, 15]. Щоб запобігти вад «етичного соціалізму» і тієї методології, на якій він був створений, сучасні реформісти «напряму лінію» людських дій в суспільстві намагаються шукати «з врахуванням історико-емпіричного стану фактів» [13, 61].

Ідейно-теоретичною основою, спираючись на яку ідеологи «демократичного соціалізму» прагнуть бути «реалістичними» у вирішенні складних питань сучасності, шукати людську істину у зв'язку з наочним «історичним буттям людини», тобто «поставити стику на емпіричну основу» [7, 5], є вчення представника психологічного напрямку в неокантіанстві — «етичний реалізм» професора Геттінгенського університету Леонарда Нельсона (1882—1927). За словами його учнів і послідовників — нинішніх провідних ідеологів у німецькій соціал-демократії, — саме Л. Нельсон своїм етичним вченням «піднявся вище етичних апостолів ХХ ст. Рассела і Дьюї» і «створив в етиці поле справжньої науковості»; чим нібито дав «реальній людині» масштаби створення «дійсно людського суспільства» [11, 11].

Щоб подолати удавану «світоглядницько-догматичну односторонність» марксизму і його етики, помилковість якої нібито полягає у «науково-теоретичному» засобі виведення морального повинного (*Sollen*) із розглянутого через дії об'єктивних суспільних закономірностей сущого (*Sein*), Л. Нельсон спочатку прагне відновити у правах критичний метод Канта з питань етики. Старе кантіанство і навіть самого Канта він звинувачує у тому, що подібно усім «спекулятивно-догматичним» методам у етиці вони прагнули «теоретико-пізнавально» обґрунтувати, довести «опосередкованим шляхом» загальні положення системи етики і саме для цього запроваджували критичний метод. «У Канта, який перший схопив ідею критики практичного розуму і намагався його вивести, — говорить Л. Нельсон, — відсутній розподіл завдання критики від теоретико-пізнавальної постановки проблеми. Наслідком цього було те, що власна справа критики не була зрозуміла його численними послідовниками. І ті, хто не прийшов до відкритого догматизму, швидко повністю впали у теоретико-пізнавальне обґрунтування оцінки (моральної. — В. Г.). Внаслідок цього почали звинувачувати (неокантіанців. — В. Г.) у тому, що після багатообіцяючого початку кантової критики етичні дослі-

дження потрапили на мертвий шлях безплідності теоретичної і практичної» [9, 10].

Щоб подолати «чисту апіорність» теоретико-пізнавального критичного методу кантіанства в етиці, яке виходить із «чистих понять» і тому не може пов'язати «емпіричну волю» живої людини з вимогами категоричного імперативу [9, 44], а з другого боку, щоб запобігти зведення *Sollen* до *Sein*, що нібито як корінна помилковість притаманне «спекулятивно-догматичному» методу [9, 17], Л. Нельсон намагається «створити етику як науку... на перспективах третього шляху» [9, 72]. Застосовуючи для цього, на його погляд, «істинно критичний» «науково-філософський» метод в етиці, Нельсон «вихід із альтернатив між теоретико-пізнавальним обґрунтуванням і догматичним установленням принципів етики» [9, 52] знаходить у тому, що відмовляється взагалі від будь-якого обґрунтування, доведення істинності самих принципів етики як науки. Він проголошує: «Доведення принципів етики взагалі неможливе» [9, 43]. Це, по-перше. По-друге, оскільки не може бути «іззовні» «опосередковано» обґрунтованих найбільш загальних вихідних положень етики, а «етика як наука можлива, остільки має існувати безпосередньо раціональне (етичне.— В. Г.) пізнання» [9, 52]. Саме в ньому попередньо у нерозкритому «темному» (*dunkle*) стані і перебуває «чистий практичний розум». Тому це безпосереднє етичне пізнання само є «темне пізнання» (*dunkle Erkenntnis*) [9, 55].

У свою чергу «загальне безпосереднє етичне пізнання», на якому базується достовірність вихідних принципів етики як філософської науки, за Нельсоном, не потребує обґрунтування [9, 51]. Воно не може бути зведеним до інших основ, а «є неспростовно достовірним» [9, 51]. «Безпосереднє пізнання,— говорить Нельсон,— це таке пізнання, яке достовірне в собі і для себе, таким чином, його достовірність не виводиться із чогось відносно нього зовнішнього» [9, 51]. Воно істинне само в собі, але його істинність спочатку у «згорнутому», «схованому» стані перебуває у психологічній стадії моральної свідомості кожної людини. Попередньо «темне», тобто неуявлене, нерозкрите для нашої свідомості, воно проявляє себе на чуттєво-споглядальній стадії «фактичної оцінки» діючої людини. Саме почуття — оцінка мовчить про свою основу — безпосереднє етичне пізнання, але тільки завдяки цьому пізнанню, каже Нельсон, оцінка на чуттєвій стадії завжди істинна. «Це почуття є темне пізнання істини. Але,— підкреслює Нельсон відокремленість «*dunkle Erkenntnis*» від теоретико-пізнавального засобу відшукування етичної істини,— завжди помиляються, коли це почуття характеризують як акт інтуїції» [10, 360].

На думку Нельсона та самого засновника психологічного напрямку у кантіанстві Якоба Фріза, помилятися, відходити від істини люди починають саме тоді, коли вони намагаються за допо-

могою понять розібратися у своїй «чуттєвій оцінці», осмислити наслідки морального факту, значущість вчинку. Цю думку його учень Г. Геккман витлумачує таким чином: *«Тільки в наших опосередкованих переконаннях ми можемо помилятися, тільки в комбінаціях і тлумаченнях елементів безпосереднього пізнання або у висновку, коротко кажучи, у всіх тих операціях, через які ми від елементів безпосереднього пізнання переходимо до опосередкованого пізнання»* [8, 9].

На чому ж базується ця «неопосередкована істинність», де критерій «неспростованої достовірності» цього «темно» в почутті даного безпосереднього етичного пізнання? І Нельсон проголошує другий кардинальний для його «науково-філософської етики» тезис: *«Це ми можемо пояснити принципом самодовіря розуму до істинності його безпосереднього пізнання»* [9, 51]. Але що лежить в основі істинності цього «самодовіря розуму» і творить його і етики науковість? Точну характеристику цьому ірраціональному у своїй суті вихідному положенню етики Нельсона дає Г. Геккман: не суспільно-виробнича практика, не сувора логіка підтвердженої практикою теорії, а саме *«віра в істину знаходить своє наукове відбиття* (курсив наш.— В. Г.) *у цьому принципі. І відповідно до цього,— продовжує відстоювати Геккман своєрідність «науковості» нельсоніанської етики,— ми можемо по суті справи сказати, що віра в істину — це є те, що відокремлює критичну філософію від усіх інших філософських напрямів»* [8, 10]. Ясніше не висловишся. Так звана «науковість» установлення найбільш загальних вихідних принципів етики, критерію істинності їх самих та моральних положень не може не бути зведеною до ірраціональної віри у абсолютну істину, якщо істину моральної свідомості шукати в ній же самій, якщо не виходити з матеріалістичної діалектики співвідношення суспільного буття і суспільної свідомості, не розглядати їх у плані історичного розвитку і взаємообумовленості.

Однак прослідкуємо далі, куди ж прийде Нельсон, відкинувши «спекулятивно-догматичні методи», а також «теоретико-пізнавальний» кантіанський метод «обхідного шляху критики практичного розуму» [9, 63], яким було притаманне «установлення», «логічне виведення», «обґрунтування» принципів етики і моральних цінностей. Як відмічалось, Нельсон прагне поставити етику на «реальну», «емпіричну» основу. Тому, «щоб створити систему етики за найбільш загальними принципами» [9, 63] і мати можливість філософсько-критичної самоперевірки системи і принципів етики поза теоретико-пізнавальними, або якимись іншими критеріями, Нельсон звертається прямо до факту проявлення моральної свідомості окремого індивіда. *«Щоб знайти загальні принципи, досить, незважаючи на їх загальність, одного випадку»,—* говорить Нельсон [9, 30]. Оскільки ж, на думку Нельсона, саме «надана в досвіді оцінка (Erfahrungsurteil) є носієм

безпосереднього достовірного етичного пізнання, базується на ньому, остільки він у відшуканні «загальних передумов» етики виходить із «нашої фактичної оцінки», «із того, як воно існує» [9, 10] у морально діючої людини. Він виходить «із оцінки конкретного випадку, щоб через перевірку основ оцінки ввести у свідомість загальні передумови, які темно лежать в основі оцінки» [9, 28].

Це «введення» у раціональну свідомість загальних принципів етики «через перевірку основ оцінки» здійснюється Нельсоном за допомогою притаманного критичній філософії «методу абстракції». Тут Нельсон виходить з того, що покладена в основу «проблематичної понятійної оцінки» чуттєва оцінка, яка в спогляданні (*in der Anschauung*) темно несе «безпосереднє достовірне етичне пізнання» [9, 49], є не що інше, а саме висновок уже «скритно», по суті справи ірраціонально здійсненого «практичним розумом» логічного процесу самодовіря, самоперевірки самого себе [9, 29].

Цей припущений Нельсоном процес «критичного самопізнання» себе практичним розумом, кінцевий підсумок якого як істина виступає у споглядально-чуттєвій стадії оцінки, являє собою, говорить Нельсон, процес психологічного «внутрішнього досвіду» [9, 59]. Тепер, щоб зробити надбанням нашої «раціонально-понятійної» свідомості вихідні принципи і саму систему етики, ми, виходячи з «фактичної моральної оцінки», «через критичні розміркування» повинні немов би відтворити, повторити уже раціональними засобами переданий свідомості людини, але «темно», «приховано» здійснений хід безпосереднього пізнання, яке у вигляді самокритики, самоперевірки самого себе як «самодовіря» вже проробив практичний розум на якихось ірраціональних психологічних шляхах. Крок за кроком, каже Нельсон, «абстракція веде нас до засновків оцінок», і, таким чином, служить проявленню (*Exposition*) принципів етики [9, 29] як чистих форм самої моральної свідомості.

Саме так, за Нельсоном, у процесі абстрагування від «фактичної оцінки» ми й здійснюємо «прояснення» попередньо темного безпосереднього етичного пізнання і тим самим не «виводимо», не «доводимо», а саме «розкриваємо» (*exponieren*) загальні положення етики. Але вся суть у тому, що ці положення не є вихідними принципами у прийнятому поза критичною філософією розумінні слова. Сам хід критичного сходження від часткового (оцінки) до загального є водночас створенням і принципів і системи етики, що в свою чергу, за Нельсоном, означає критичну самоперевірку істинності положень системи. «Критика логічно не підкорена системі, від неї немає логічного переходу до положень системи» [9, 61]. Сам хід критики є водночас і система і принцип етики.

На питання, на чому базується істинність вжитого Нельсоном

ходу абстрагування та його наслідків, Г. Геккман відповідає: «В ході абстрагування достовірність крок за кроком переноситься від конкретних оцінок, що надані у досвіді, на абстрактний принцип. Але ці оцінки не можуть бути основою філософського принципу, оскільки навпаки — саме останній лежить як передумова в її основі. Якщо ми придивимось точніше, що від особливої оцінки переноситься на загальну оцінку, то ми знаходимо, що це є тільки свідомість достовірності» [8, 8]. Адже ми уже бачили, що ця «свідомість» достовірності є не що інше, як ірраціональний акт самодовір'я розуму, як віра в істину.

На думку Нельсона, «надані у досвіді оцінки» через «факт досвіду» уже пов'язані з «буттям речей», яке дає нам «знання лише про засоби, необхідні для досягнення... цілі виконання етичних накреслень» [8, 27]. Саме завдяки цьому в його «науково-філософській» етиці має долатися «чистий раціоналістичний апіоризм» і здійснюватися «етичний реалізм».

Оскільки вибраний ним шлях «критично-філософського методу абстракції» не може не вести до «чистої етики», система якої «створюється на абсолютній чистоті і абстрактності принципів» [8, 14], Нельсон намагається подолати її «чистий раціоналізм» тим, що своїм зверненням до досвіду розглядає його як якусь ірраціональну «психофізичну» єдність дій «природних» і «моральних» законів [8, 27]. Ця непідлегла раціональному доведенню єдність, відбита теж якимось ірраціональним шляхом у «безпосередньому етичному пізнанні», на думку Нельсона, і створює «етичну реальність» людини як «чуттєвої сутності» і в той же час в етичному пізнанні долає «чисте філософствування». Тим самим він вірить, що виведена ним із наданого у факті досвіду «безпосереднього в собі і для себе істинного пізнання» етична система, незважаючи на свою «чистоту», уже несе в собі необхідну «реалістичну істинність» і пов'язана з «буттям речей», а виведене ним моральне повинне (*Yollen*) тепер не чисто апіорне, а пов'язане з сущим (*Yein*). «Підсумовуючи, можна сказати, — робить заключення Нельсон, — що чиста філософська етика являє собою *практичне природне вчення на противагу практичному вченню про ідеї, з одного боку, і теоретичному природному вченню, з другого*» [8, 27].

Хоча Нельсон у своїй спробі створити етику як «реалістичну» науку і звертається до «фактів досвіду», однак порочність методу абстракції критичної філософії не може не привести його етичну систему до тієї ж нежиттєвості і теоретичного тупика, з якого він намагався вивести кантівську етику. Витлумачуючи досвід з позиції суб'єктивного ідеалізму, він безсилий пізнати істинну значущість фактів суспільного життя і моральних відносин. Нельсон не починає з «чистих понять», але його спосіб розглядання «наданих у досвіді фактичних оцінок» повертає його до них, перетворює принципи етики і її положення у безмістов-

ні, мертві абстракції, далекі від достовірності і реалістичного розуміння дійсності людського буття.

Відповідно вище наведеній спробі Нельсона з допомогою покладеного ним в основу концепції «етичного реалізму» безпосереднього темного етичного пізнання подолати «чисту раціоналістичність апіоризму» кантіанства, нам уявляється спрощеним тлумачення етичної і соціальної концепції Нельсона деякими філософами-марксистами. Їх витлумачення по суті не знаходять тієї специфіки у методології етики Нельсона, яка його сучасних послідовників призвела до відкритого ірраціоналізму в етиці.

Так, Н. Ірібаджак, інтерпретуючи думку Нельсона про те, що його етика — це «чиста філософська наука», не враховує головного, що Нельсон виходить не із «чистих понять», а із «незалежного від цих понять джерела пізнання» (L. Nelson. *System der philosophischen Ethik...*, S.16). Отже, говорячи про «місце чистої етики в філософії», Нельсон прямо вказує на відмінність свого розуміння філософії: «Філософським я зву такий вид пізнання, який розвивається незалежно від усякого споглядання (*Anschauung*) через чисті поняття (*bloße Begriffe*), однак,— підкреслює Нельсон,— не необхідно із чистих понять». Однак у Н. Ірібаджак втрачається вся ірраціональна сутність нельсонівської «науково-філософської етики», заснованої на самодовір'ї розуму, коли він досить вільно перекладає тільки першу частину нельсонівського формулювання: «філософія — це той вид пізнання, який розвивається незалежно від усяких уявлень, через прості поняття, тобто апіорі, незалежно від якого б то не було досвіду, від чуттєво сприймаючого матеріального світу» (Н. Ирибаджак. *Современные критики марксизма*. М., 1962, стр. 469). В підсумку залишився апіоризм чистих понять, саме те, що прагнув подолати Нельсон.

Ще більш помилково і спрощено витлумачує Нельсона О. Г. Власкін, коли пише: «Нельсон користується апіорним методом». Це положення має підтвердити формулювання Нельсона, яке в перекладі Власкіна абсолютно далеке від того, що мав на увазі Нельсон. О. Власкін перекладає: «Філософським я називаю той вид пізнання, який розвивається шляхом чистих понять, незалежних від усякого досвіду» (А. Г. Власкин. «Этический социализм» правых социалистов и марксизм.— «Философские науки», 1966, № 2, стр. 84). Якщо Нельсон вважає, що джерелом «чистих понять» є надане у досвідній оцінці «*dunkle Erkenntnis*», то Власкін говорить, що для Нельсона це джерело — «не досвід, а чистий розсудок» (там же).

У факті досвіду Нельсон починає з безпосереднього чуттєво-споглядального пізнання, яке дає нам конкретне знання явища. Однак, як всякий метафізик, він вважає, що в цьому чуттєво-конкретному знанні вже у готовому вигляді надане опосередковане знання, у одиничному надане загальне. Для нього єдність без-

посереднього і опосередкованого знання, одиничного і загального, конкретного і абстрактного не є діалектичною єдністю протилежностей, що відповідає суперечливим зв'язкам об'єктивної реальності і людської практики. Не помічаючи за основою досвіду об'єктивного, незалежного від свідомості людини, Нельсон досвід розглядає як прояв реальності психічного, як реальність ірраціонального «внутрішнього досвіду» розуму. В. І. Ленін справедливо вказує на корінну ваду такого суб'єктивно-ідеалістичного розглядання досвіду. Коли за вихідне у досвіді береться не об'єктивна реальність, що існує поза нашими почуттями, а реальність психічного, тоді «це первовихідне «психічне» завжди виявляється через це *мертвою абстракцією*, яка прикриває розріджену теологію» [4, 205]. Тому природно, що і виведені з цього «реального психічного» положення, в свою чергу, можуть бути лише пустими абстракціями.

По-друге, оскільки Нельсон не розглядає досвід індивіда як момент суспільно-виробничої практики, остільки він не бачить у тому, що психологічно для окремої людини виступає як факт безпосередньо даного, насправді ж логічно й історично є втіленням активної предметної діяльності суспільного суб'єкта, суспільства. Для Нельсона безпосередньо дане чуттєве є наслідком ірраціонального психологічного акту одного індивіда, тому він не може знайти справжню роль і місце споглядально-конкретного в процесі пізнання, його зв'язок з абстрактним, понятійним мисленням, яке існує не само по собі «чисто», а відображає об'єктивно існуюче загальне. Позбавлене діалектико-матеріалістичного підходу до себе, чуттєво-конкретне у Нельсона виступає як ірраціональна єдність нерозчленованого цілого, його різноманітності зв'язків і сторін. І це саме тому, що історично створюване суспільство, за висловлюванням Маркса, реальний суб'єкт, що змінює, «творить» світ і осмислює його, не враховується Нельсоном як передумова процесу пізнання. У Нельсона ціле, дане у спогляданні є продукт мислення, взятий з голови, тому «реальний суб'єкт лишається... поза головою, існуюча як щось самостійне, ...голова ставиться до нього тільки умоглядно, тільки теоретично» [1, 684], поза предметною діяльністю суспільства.

Ірраціоналістичний виверт Нельсона полягає у тому, що він поставив на голову історично створений у процесі суспільно-виробничої практики процес пізнання, ототожнив, вірніше, поміняв місцями конкретно-споглядальне і конкретне в мисленні. Звідси він істину як таку уже припускає у безпосередньому пізнанні досвіду, в той час як «істина лежить не в початку, а в кінці, вірніше в продовженні. Істинне не є *початкове* враження» [6, 157].

Як і Кант, Нельсон у процесі абстрагування порушує, омертвляє, розриває процес пізнання, діалектику конкретного і абстрактного. Не звертаючись до історичної суспільно-виробничої

практики, не розуміючись на її ролі як джерела і критерію істини, він під час абстрагування в загальних поняттях і положеннях не викриває об'єктивних зв'язків між фактами і тим самим не пізнає істину «глибше, вірніше, повніше» (В. І. Ленін), а зупиняється на ступені «тощих», «скудних» абстракцій. Він змушений шукати абсолютну істину як таку десь в ірраціональному чуттєвому, тому що створені поза зверненням до практики, не перевірені і не збагачені нею абстракції залишаються пустими і беззмістовними.

Саме за рахунок того, що під час пізнання наше мислення, діалектично поєднуючи в собі аналіз і синтез, виходить із практики і повертається до неї, воно знаходить логіку абстракцій як відбиток суттєвого, закономірного в предметі дослідження, і в той же час відображає його «в його всебічних відносинах, в його суперечливому русі» *«an und für sich»* [6, 195].

У Нельсона ж, по-перше, «досвід» не розглядається через практику, оскільки саме мислення не є для нього продуктом предметної практики. У зв'язку з цим, і це по-друге, хід абстрагування від простого до складного, до загального не відповідає дійсному історичному процесові. Звідси вжитий ним хід абстрагування від чуттєвого конкретного є «виявлення (*Exposition*)» не загальних принципів етики, а позбавлених об'єктивного змісту, внутрішньо не зв'язаних, в собі суперечливих абстракцій. Його «синтетичні оцінки», перекладені на мову понять і суджень, а в підсумку і всі положення його етики не відображають необхідного, суттєвого в моральних відносинах і моральній свідомості. Вони, як і у його попередників, залишаються «чисто формальними», «суб'єктивними». Кажучи словами Гегеля, вони «не стають єдністю себе з самими собою в своєму предметі або в своїй реальності» [6, 194].

Не вбачаючи в «реальності факту досвіду» його об'єктивної, матеріальної основи, а з тим розуміючи під процесом абстрагування і абстрактним мисленням просто «залишання остеронь чуттєвої матерії, яка при цьому не зазнає, мовляв, ніякої шкоди в своїй реальності» [6, 156], Нельсон у своїй «етиці реалізму» пориває з реальністю суспільної дійсності. Перехід від «морального факту» до його загальних основ завдяки тому, що цей факт через його зміст не розглядається у взаємообумовленості і взаємозв'язку з іншими фактами соціального життя, не може дати ніякого «наукового» рішення проблеми зв'язку морального повинного (*Sollen*) з природним сущим (*Sein*). Цей зв'язок для Нельсона і його етики залишається ірраціональним, раціональними засобами не відкритим. Самодовір'я розуму до істини на ділі виявилось відходом від наукового пізнання істини. А в свою чергу «етичний реалізм», який, за обіцянням Нельсона, мав відкрити «поле справжньої науковості в етиці», не тільки відійшов

ще далі від науки, але й проторив дорогу ірраціоналізму і містиці для сучасних нельсоніанців, які відверто порвали з наукою і «людські моральні цінності» тепер шукають «виключно в откровенні божеської істини» [12, 38].

В. І. Ленін ґрунтовно довів, що всяка спроба так званих «реалістів» шукати «третьої шлях» у філософії і соціології, намагання стати над матеріалізмом й ідеалізмом неминуче веде до фідеїзму, до реакційної попівщини в теорії і практиці. Не виходити за межі моральних почуттів і уявлень, у них самих вбачати «реальність фактів» — це означає поставити нездоланні перешкоди на шляху створення дійсно наукового пізнання етичних проблем. Оскільки мова йде про почуття, споглядання «живої людини», то, щоб знайти, що лежить в їх основі, щоб підійти до них дійсно науково, необхідно звертатися не до ірраціональної «віри у самодовір'я розуму», а до об'єктивної ознаки їх реальності. Такою ознакою є *«дії цих осіб, — а через те, що мова йде тільки про суспільні «помисли і почуття», то слід додати ще: суспільні дії осіб, тобто соціальні факти»* [3, 368].

Саме соціальні факти, а не факти «чуттєвого досвіду», саме сукупність соціальних фактів, а не окремо взятих, вирваних із реальних суспільних обставин факт — ось та основа для створення наукового, раціонального рішення складних проблем людського життя. Розглядання фактів суспільного життя, дій і вчинків людей в їх взаємозв'язку, через їх історичне становлення і виникнення, через узагальнення них самих і тих об'єктивних обставин, що їх викликали, дозволяє знайти закономірності, а з тим і загальні принципи дійсно наукового підходу до ідеалів, цілей і цінностей людини.

Всупереч нельсонівським звинуваченням марксизм в етиці ніколи не виходив з установлення «спекулятивно-догматичних схем», не підганяв під них життя. Свое наукове вирішення співвідношення законів сущого (*Sein*) і морального повинного (*Sollen*) історичний матеріалізм будує на тому корінному положенні, що «принципи не вихідний пункт дослідження, а його кінцевий результат; ці принципи не прикладаються до природи і людської історії, а абстрагуються з них; не природа і людство узгоджуються з принципами, а, навпаки, принципи вірні лише остільки, оскільки вони відповідають природі і історії» [2, 34]. Такі позиції марксизму-ленінізму в науці роблять його вічно життєвим, критичним вченням, а його послідовникам дають можливість творчо перебудовувати суспільство на шляхах справжньої гуманізації.

«Критично-філософський» метод Нельсона замість того, щоб дати обіцяний «суворий фундамент» науковості в етиці, говорячи словами В. І. Леніна, привів сучасних прихильників «етичного реалізму» «... до перетворення суспільної науки в ряд повчань міщанської моралі» [3, 373]. Виходячи з «живої людини» як такої,

з «факту її морального досвіду», ідеологи «демократичного соціалізму» замість науки дають «загальні» і «приблизні» розмірковування про ірраціональну суть людського буття. «Критично мисляча особа» Нельсона в писаннях його учнів «прогресувала» тільки в тому відношенні, що замість орієнтації на формальний категоричний імператив її тепер пропонують прислуховуватися до «внутрішніх переживань» і «голосу божого», намагатися в своїх «гуманних цілях» виходити з ірраціональних вічних, абсолютних «моральних цінностей». Наслідок «витлумачення» ірраціонального, наданого в «чуттєвій оцінці факту», а не результат наукового вирішення — ці «основні моральні цінності демократичного соціалізму» зовсім непридатні для практичного керівництва в житті.

Як і попереджував В. І. Ленін, прихильниками суб'єктивного ідеалізму в соціальній науці «замість об'єктивного зв'язку і взаємозалежності історичних явищ в їх цілому підноситься «суб'єктивна» стряпня для виправдання... брудної справи» [5, 252]. Політична практика «демократичних соціалістів» у Західній Німеччині та їх ідейних прихильників у Чехословаччині наочно свідчить, для яких «брудних справ» сучасні імперіалістичні кола досить свідомо і «раціонально» використовують ірраціональну сутність «етичного реалізму» Леонарда Нельсона.

Краткое содержание

В статье показано, что идейно-теоретической основой современного социал-реформизма является учение «этического реализма» Леонарда Нельсона. Антимарксистское в своей сущности, оно является переходным этапом в эволюции неокантианства от «рационального идеализма» к философии иррационализма, на которую опирается идеология «демократического социализма».

Указывается на то, что отправные положения о психофизической реальности «нравственного опыта», «непосредственном этическом познании» и «само-доверии разума» служат Нельсону в его попытке связать моральное должествование с «эмпирической реальностью» «живого человека».

ЛИТЕРАТУРА

1. К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 12.
2. К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 20.
3. В. І. Ленін. Твори, т. 1.
4. В. І. Ленін. Твори, т. 14.
5. В. І. Ленін. Твори, т. 23.
6. В. І. Ленін. Твори, т. 38.
7. A. Bohnen. Die utilitarische Ethik als Grundlage der modernen Wohlfahrtsökonomik. Göttingen 1964.
8. L. Nelson. Drei Schriften zur kritischen Philosophie Hannover 1918. Vorwort von Gustav Heckmann.
9. L. Nelson. Ethische Methodenlehre. Leipzig 1915.
10. L. Nelson. Kritik der praktischen Vernunft. Göttingen 1916.
11. Leonard Nelson zum Gedächtnis. Göttingen 1953.
12. «Kultur und Politik in unserer Zeit». Hrsg vom Parteivorstand der SPD. Hannover 1960.
13. «Die neue Gesellschaft», 1964, H. 1.
14. «Vorwärts», 20.11.1959.

ОПТИМІЗМ ЧИ ПЕСИМІЗМ?

Якщо прогресивні буржуазні філософи XVII—XVIII ст. вважали, що людина стає вільною, звільняючись від страху, керуючись розумом, то, за вченням екзистенціалістів, розум несумісний з свободою, бо джерелом свободи нібито є страх, тривога, страждання.

Ці негативні емоції виступають на перший план і в екзистенціалізмі Ж.-П. Сартра. Вони мають характер онтологічних понять, які внутрішньо притаманні людині. Людина у Сартра, як правило, пасивна жертва позачасової «логіки дії». Сартр дорікає Гегелю за його «гносеологічний оптимізм» [21, 296].

Проте Сартр намагається представити своє філософське вчення як абсолютне втілення справжнього оптимізму. Ось як він самоцінює свою філософію: «...немає доктрини більш оптимістичної» [21, 62], «екзистенціалізм є оптимізмом» [10, 95].

Але про який оптимізм може йти мова, коли свобода обґрунтовується «із страху як єдиного джерела цінності і з ніщо, через яке існує світ»? [21, 722]. Духом безмежного песимізму віє від слів Сартра: «В цьому перевернутому світі, в якому остаточна поразка є правдою життя., йдучи від одного вчинку до іншого, ми визнаємо лише одне: нашу повну безпомічність» [3, 8]; «Ця тривога диктується нам, ми не можемо їй запобігти» [18, 78].

Людина, за Сартром, постійно охоплена тугою і страхом. Герой роману Сартра «Шляхи свободи» говорить: «Всі люди відчувають страх. Всі. Той, хто не відчуває страху, ненормальний...» [20, 56]. Страх рівнозначний природі людини. У кого немає страху, той не людина. Страх — умова дії людей. Настрій, який Сартр іменує переживанням екзистенції, є одним з видів страху. Радість, насолода життям, моральне задоволення, захоплення улюбленою справою, любов, щастя, — все це не належить до основних переживань. Все це — різні форми боягузливої втечі людини від самої себе, соромливе занурення в інше.

Сартр розрізняє два види страху. Страх (*la peur*) у звичайному розумінні слова є переживанням, пов'язаним з певними, що впливають на індивіда, предметом, подією, реальним або вигаданим чеканням. Це такий страх, якому можна запобігти, зменшити його, звикнути з ним [21, 66].

Страх в екзистенціалістському тлумаченні (*l'angoisse*) виражає ставлення індивіда до всієї дійсності, це є страх перед самим існуванням. Цей страх — неминучий наслідок свободи й одночасно її розкриття. «Із страху,— говорить Сартр,— осягає людина усвідомлення своєї свободи» [21, 50]. «Існує специфічне усвідомлення свободи, і ми хочемо показати, що це усвідомлення є тривогою. Це значить, що ми прагнемо встановити тривогу в своїй істотній структурі, як свідомості свободи» [21, 71]. «Мій страх є вільним і проголошує мою свободу, я занурюю всю мою свободу в страх» [21, 521].

Такий нерозривний зв'язок і взаємозалежність свободи і страху — логічний висновок з сартрівського розуміння свободи. Адже у нього «людина засуджена бути вільною» [23, 37]. «Засуджена», бо свобода — це нещастя. Який висновок звідси? Доки людина вільна, вона, безперечно, страждає, тривожиться. За одним тяжким переживанням у неї настає інше, за однією тривогою — наступна і т. д. Страх — постійний супутник, основна риса існування. Тому страх невіддільний від людини. «Людина є страх» [21, 100].

Сартр, містифікуючи страх, зображує його як гідність і намагається довести, що страх немовби розкриває існування, відкриває доступ до власної суті «Я».

Звідки виникає цей основний екзистенціалістський вид страху? Які його причини? Одна з найважливіших причин цього страху — заперечення Сартром можливості пізнати теперішнє, визначити шляхи в майбутнє. «Почуття страху,— пише Сартр у «Нудоті»,— виникає від переживань... беззаконності існування, бо якщо буття не має закону, воно не може бути точно пізнане... і не може бути підкорене технічно» [16, 232]. Уявлення про майбутнє, якого не передбачаєш, точно не визначиш, «є те, що ми звемо страхом» [21, 69].

Герой роману С. де-Бовуар «Запрошена» П'єр заявляє, що «всі прагнуть жити без завтрашнього дня», «майже всі люди ведуть себе так, я вважаю, навіть більшість оптимістів» [13, 239].

Моє буття породжує тривогу в міру того, як я побоююся своїх власних дій у будь-якій ситуації. «Артилерійська підготовка, яка попереджає атаку, породжує у солдата, який зазнає обстрілу, страх, але тривога почнеться у нього тоді, коли він спробує передбачити дії, які він протиставить бомбардуванню, коли він поставити собі запитання, чи зможе він утриматися» [21, 66].

Поряд з цим страхом перед майбутнім є також «страх перед минулим» [21, 69]. Такий страх, говорить Сартр, переживає кар'яр, який бачить, як зникає його твердий намір більше не грати і «в страху розуміє повну неспроможність свого колишнього наміру». «Після того, як я закотився магічним колом намірів, пізнаю зі страхом, що ніщо мені не перешкоджає грати» [21, 70].

Отже, «оптимізм» Сартра — це не впевненість людини у своїх

силах, а несвідома віра в удачу азартного гравця, який не може відмовитися від гри через свою звичку до ризику.

Іншою причиною страху, за Сартром, є відповідальність. «Коли, наприклад,— говорить Сартр,— воєначальник бере відповідальність за атаку і посилає деяку кількість людей на смерть, він вибирає, як це зробити, і вибирає по суті одне... Він не може не відчувати, приймаючи рішення, деякого страху» [23, 32].

Справді, воєначальник у більшості випадків відчуває хвилювання, посылаючи в бій підлеглих. Але надмірно абсолютизувати цей приклад не можна, по-перше, тому, що коли воєначальник добре уявляє якісну і кількісну перевагу своїх військ над військами супротивника, він отримує тверду впевненість у перемозі. Ця впевненість породжує енергію, спрямовану на вжиття заходів, які б забезпечили цю перемогу в найкоротший строк і з найменшими втратами. Почуття ж страху, як правило, сковує діяльність воєначальника, заважає цілком використати наявні можливості для ведення успішного бою. Досвід воєн усіх часів і народів переконливо доводить це. По-друге, цілком неправомірно переносити негативні емоції, які виникають у ході ведення бойових дій, на всі форми діяльності людини і в усі часи. Адже відомо, що абсолютна більшість видів праці у більшості людей супроводжується радісними емоціями. Це особливо стосується праці за соціалістичного ладу. І справжньою зарядкою оптимізму буде добровільний, творчий труд у комуністичному суспільстві.

По-третє, наведений Сартром приклад впливає із його припущення про війну як невід'ємний фактор людського існування. Насправді війна — історичне явище. Був час, коли не було воєн, прийде час, коли не буде воєн, а отже, і тих страждань, тривоги, страху, що їх несуть війни.

Сартр же вважає, що перше-ліпше прийняте рішення, будь-яка дія неминуче, фатально породжують нездоланне почуття страху, порожнечі, безнадійності і т. п. «Страх постійний в тому розумінні,— пише Сартр,— що мій вибір є постійною річчю...» [23, 100]. Таким чином, мнима свобода навалюється на людину нестерпним ярмом тяжкої відповідальності. Це викликає болісний стан неминущої тривоги, яка має онтологічний характер.

Почуття безнадійності, песимізму і страху викликається також протиставленням «для-себе» і «в-собі». Тривога ніби є єдиною формою зв'язку світу «в-собі» і мого Я («для-себе»). «Людська реальність,— пише Сартр,— всюди зустрічає опір і перешкоди, яких вона не створила» [13, 56]. «Цей опір і перешкоди мають смисл завдяки вільному обранню, яким є людська реальність» [21, 570].

Зовнішній світ («в-собі») є чужим і ворожим людині: «Кожну мить ми відчуваємо матеріальну дійсність як загрозу нашому життю, як опір нашій праці, як перешкоду на шляху нашого пізнання...» [19, 247]. Людина прагне знайти опору в оточуючих

її речах зовнішнього світу, хоче володіти їх спокійним станом буття в собі. Але людина обманюється у своїх надіях, чим ще більше підкреслюється трагічність людського існування. Героеві сартрівського роману «Шляхи свободи» Матьє «хотілося б взятися за цю балюстраду з каменю, з'єднатися з нею, наповнити себе її щільністю, її спокоєм. Але вона не могла йому ніяк допомогти: вона була поза ним навечно» [20, 285]. «Для-себе», говорить Сартр, не може злитися з «в-собі», не знищуючи при цьому себе. І це викликає тривогу, перетворює свідомість у горе, у хворобу. «Людська реальність... за самою своєю природою є нещасливою свідомістю, яка не може перевершити цей стан «нещасливості» [21, 134].

Як бачимо, замість спонукання до активної діяльності, спрямованої на подолання страждань, встановлення світлого, радісного життя, Сартр одягає страждання в ореол вічності, абсолютизує «нещасливість». Людина — це, за Сартром, природжена негативність. Ущербність, властива людському серцю, не знімається ні соціальним переворотом, ні моральним вихованням. Щоб зберегти свою справжність, людина повинна не прагнути позбавитися подвійного свого становища, а, навпаки, погодитися його реалізувати, говорить С. де Бовуар [15, 170].

Абсурдність існування також є одним з основних джерел постійного страху, бо людина, за Сартром, закинута в цьому мовчазному, байдужому і марному світі, позбавленому сенсу й мети. «Абсурдно, що ми були народжені, абсурдно, що ми умремо: разом з тим ця абсурдність виступає як безперервне відчуження мого буття — можливості, яке не є більше моєю можливістю, але можливістю інших» [21, 632].

Крім того, необхідність страху впливає з того, що він забезпечує наступ вирішального моменту для дальшої долі людини: або вона піддається страху і обирає яку-небудь «суєтну» суспільну діяльність з метою звільнення від цього страху, або не витримує страху і вибирає саму себе, свою екзистенцію.

Той, хто сховався від страху, надягає ярмо «несправжнього життя», позбавляється свободи. Той же, хто стійко обирає страх, отримує свободу, одержує «справжнє» існування.

Проповідь страху, невпевненості у майбутньому показує, що Сартр зрікся позитивної спадщини передових мислителів минулого, що він став насправді послідовником реакційних філософів, які проповідували найбільш людиноненависницькі філософські теорії. Так, Ніцше твердив, що людина — це ірраціональна істота, яка спирається у своїй діяльності не на розум, а на інстинкти, несвідомі спонукання. «Неспокійне людське існування, — запевняв Ніцше, — і до того ж позбавлене всякого смислу» [7, 125].

Ніцше повчав, що єдиний смисл існування полягає в тому, щоб жити в небезпеці. «Побільше страху, більше небезпеки, більше землетрусів», «бо страх — успадковане основне почуття лю-

дини; страхом пояснюється все...», — пише він у книзі «Так говорити Заратустра» [7, 334].

В цій же книзі Ніцше співає дифірамби смерті. Оскільки життя — суцільне страждання, остільки необхідно якнайшвидше піти з нього. «Життя є тільки страждання», — так говорять інші і не брешуть: отже, подбайте про те, щоб перестати вам існувати! Постарайтеся, щоб скінчилося життя, яке є лише страждання!

І нехай гласить правило доброчесності нашої: «Ти повинен убити самого себе! Ти сам повинен украсти себе у життя» [7, 47].

Зловісним пропагандистом страждання, страху виступав також Шопенгауер. Життя людини, за Шопенгауером, — це виповнене стражданнями, муками і горем існування. Сама людина — лише актор у трагікомедії, яка йменується життям. Інтелігентність, свідомість людини, пізнання нею навколишнього світу посилюють страждання. «В тій самій мірі, як пізнання досягає ясності і свідомість підноситься, зростає й мука, яка, отже, в людині досягає свого вищого ступеня, і тут знову тим більше, чим ясніша свідомість, чим інтелігентніша людина» [11, 322].

Людина — безпорадна тріска у каламутному потоці сліпої, безрозсудної, ірраціональної волі. Вона неспроможна нічого змінити, бо «в кожному індивідумі міра істотного для нього страждання визначена раз назавжди його природою і не може ні залишатися порожньою, ні переповнятися, як би форма страждання не змінювалась» [11, 328]. Тому доля людини — ледве жити, заглибившись у чисте самоспоглядання.

Найбільш сильно апологія страху виражена у філософських творах безпосереднього попередника екзистенціалізму С. К'єркегора. «Моє життя, — писав він, — одвічна ніч». «Я говорю про свою нудьгу, як англієць про свій дім: моя нудьга — мій палац...». «Життя для мене — гіркий напій, приймати який доводиться до того ж подібно до крапель, повільно, за рахунком». «Павук, який іде своїм власним слідом — павутинням з твердої точки вниз, постійно бачить перед собою порожній простір, в якому, скільки б не борсався, не може знайти опори. Так і зі мною. Переді мною також постійно порожній простір» [12, 100]. Людина запобігає відчаю завдяки стрибку у релігійну сферу. Саме тут знаходиться істина. Як можна досягти цієї істини? Тільки відкинувши науку, інтелект, здоровий розсуд. Тільки базуючись на сліпій вірі в абсурд. Саме це твердження абсурдності існування викликає захоплення наступних екзистенціалістів. К'єркегор вимагає страждання, покутної жертви і любові не до людей, а до суворого і безжального бога. Він твердив, що віра повинна бути по-дитячому наївною, ірраціональною, нездатною до міркувань і розуміння того, що є її предметом. У праці «Екзистенціалізм — це гуманізм» Сартр підтримує цю концепцію страху, заявляючи, що «це той страх, який К'єркегор називав страхом Авраама» [23, 29].

Голова німецьких атеїстичних екзистенціалістів Хайдеггер також прагне розробити вчення про пізнання людської особи шляхом страху. Саме в страху, на його думку, людина зрікається всього неістотного, світу, лишаючись для себе. Хайдеггер в узгодженні з К'єркегором вважає, що страх — основний спосіб буття людини. Страх — не почуття людини, а загальна настроєність людського існування. Він не може бути усунений, бо характеризує саме людське існування, розкриває суть людської особи. Цілковитий же вияв особи можливий лише один раз — при смерті. Страх дає розуміння смерті, яка є справжньою можливістю буття. «Тільки буття, вільне від смерті,— пише Хайдеггер,— дає існуванню мету і приводить екзистенцію до її завершення» [17, 384]. Хайдеггер прагнув навіть розробити вчення про пізнання через страх. Якщо ідеологи капіталізму, який починав розвиватися,— Декарт і Локк,— доводили, що найглибше пізнання можливе в свободі від страждань, то, за Хайдеггером, суть існування — розкриття в страху, бо це основне почуття людини.

Треба сказати, що Сартр заперечує твердження Хайдеггера про необхідність виведення самоті напередодні смерті. Сартр говорить, що смерть не дає смислу життя. Смерть не є його можливість. Вона — знищення всіх можливостей. Для нього смерть є межею його проєктів. Тому в його суб'єктивності, в його проєкті він обминає смерть, знаходиться в незалежності від неї [21, 632]. Коментуючи погляди Сартра, С. де Бовуар пише, що «людське буття існує у формі проєктів, які не є проєктами до смерті» [14, 62]. Зрозуміло, що це більш тверезий погляд, ніж твердження Хайдеггера.

«Вчення» Сартра про страх — ідеологічне відображення концентрації страху в капіталістичному суспільстві. Імперіалізм — джерело криз, воєн, безробіття. Характеризуючи капіталістичну дійсність, американські психологи Р. Ньютон і Д. Г. Ніхольс пишуть: «Страх є, мабуть, найбільш універсальним з наших переживань... Подивіться навколо себе, і ви побачите людей, які працюють і живуть у постійному страху... Дівчина боїться втратити свою популярність, вчитель боїться втратити свою працю, голова ділового підприємства боїться за свій бізнес, міністр боїться поразки, фермер боїться, що ціни знизяться, доки він встигне продати свій урожай...» [Див. 5, 61—62].

Життя в умовах капіталізму затьмарене невизначеною небезпекою, яка є закономірністю: індивід неясно відчуває, що лякають не окремі явища (безробіття, війна), а світ у цілому, тобто імперіалістичне суспільство. Герой п'єси Сартра «Тільки правда» Жорж на запитання «Що таке життя?» відповідає: «Життя — це пожежа в театрі. Всі шукають виходу і ніхто його не знаходить. Всі далять один одного. Горе тому, хто впаде! Його розтопчуть. Невже ви не відчуваєте, як вас топчуть сорок мільйонів французів? Я сам топтав інших. А тепер мене збили з ніг...» [9, 117].

Таким чином, зображаючи страх первинним феноменом, Сартр приховує реальний страх: страх перед завтрашнім днем, страх за робоче місце.

З другого боку, це страх буржуазії перед пролетаріатом, перед соціалістичною революцією; це і страх дрібної буржуазії, ослабленої небажанням йти під керівництвом пролетаріату. Визнаючи ці обставини, Сартр говорить, що «з того моменту, як ці «ліві» відмовилися від співробітництва з Комуністичною партією, тобто, бажали вони того чи ні, з масами робітничого класу, вони тим самим прирекли себе на безпорадність» [3, 12].

Отже, тут Сартр сам визнає шкоду своєї проповіді страху. В почутті страху яскраво відбивається соціальна суть його екзистенціалізму. Криза сучасного капіталістичного суспільства викликає кризу буржуазного світогляду. Дифірамби відокремленості в страху служать зміцненню устоїв гинучого капіталізму, оскільки просякнута страхом людина — ідеальний представник людської екзистенції — слухняне знаряддя в руках буржуазії. Адже, згідно з філософією Сартра, джерело зла — не капіталізм, а існування як таке, неминуча тлінність. Якщо страждання — фундаментальна реальність, то ніякі соціальні перетворення не можуть допомогти людині, бо страждання — основна визначеність існування, викликана її антропологічною обмеженістю. Антисоціальність такого умонастрою виражена безмежно чітко. Отже, у Сартра немає пропозиції щодо поліпшення життя. Обґрунтовуючи необхідність страху, Сартр відволікає увагу трудящих від боротьби за реальне земне щастя, від боротьби за можливе в ім'я неможливого.

Таким чином, часто необґрунтований оптимізм енергії протесту Сартра приглушується безвихідним песимістичним розчаруванням в усіх видах діяльності, особливо революційної. І справді, невже може бути справжньою людиною той, хто постійно перебуває в нерішучості і тривозі? Цілком справедливий висновок Ф. Війємена про те, що філософія Сартра — «скинення всіх оптимістичних прагнень, надихаючих дев'ятнадцятий вік» [10, 257]. І цілком зрозуміле доброзичливе простягання руки Сартру представниками реакційних філософських течій. За думкою персоналіста Мунье, екзистенціалізм єднає з персоналізмом «драматична концепція людини», яка включає в себе випадковість людського буття і його нетривкість, безсилля розуму перед буттям.

Отже, твердження Сартра про те, що його філософія оптимістична, не відповідає істині. Насправді його філософські праці і багато літературних творів просякнуті соціальним песимізмом, усвідомленням безвихідності і безцільності людського існування.

Марксизм вважає, що досягнення дійсного людського щастя пов'язане з перемогою соціалістичної революції, з створенням необхідних економічних і політичних передумов для його здійснення.

У боротьбі за щастя всього народу революціонери бачили своє щастя, Основоположники марксизму вважали найщасливішими тих людей, які приносили щастя найбільшій кількості людей. Займаючись самою собою, писав Ф. Енгельс, людина лише зрідка, і далеко не з користю для себе і для інших, задовольняє своє прагнення до щастя [1, 363]. На запитання дочки про те, як він розуміє щастя, Маркс лаконічно відповів: «Щастя — це боротьба». В листах своїм рідним з царської тюрми Ф. Дзержинський писав: «Бути світлим променем для інших, самому випромінювати світло — ось вище щастя для людини, якого вона тільки може досягти. Тоді людина не боїться ні страждань, ні болю, ні горя, ні злиднів. Тоді людина перестає боятися смерті, хоч тільки тоді вона навчиться по-справжньому любити життя» [4, 179—180].

Радянські люди бачать своє щастя в постійному розвитку своїх здібностей, в оволодінні знаннями, в безкорисливій дружбі з іншими народами, в самовідданій праці в ім'я комунізму.

Краткое содержание

В статье делается попытка показать неправомерность утверждения Ж.-П. Сартра о том, что его философии присущ оптимизм. Автор стремится доказать, что философские труды и многие литературные произведения Сартра пропитаны духом социального пессимизма.

ЛІТЕРАТУРА

1. К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 21.
2. Програма Комуністичної партії Радянського Союзу. К., 1962.
3. Р. Гароди. Ответ Жан-Полю Сартру. М., 1962.
4. Ф. Дзержинский. Дневник. Письма к родным. М., 1958.
5. Ю. А. Замошкин. Кризис буржуазного индивидуализма и личность. М., 1966.
6. А. С. Макаренко. Счастье.— «О коммунистическом воспитании». М., 1952.
7. Ф. Ницше. Так говорит Заратустра, СПб., 1907.
8. М. И. Петросян. Гуманизм. М., 1964.
9. Ж.-П. Сартр. Только правда.— «Знамя», 1955, № 8.
10. Современный экзистенциализм. М., 1966.
11. А. Шопенгауэр. Мир как воля и представление. СПб., 1907.
12. М. Чалин. Философия отчаяния и страха. М., 1962.
13. S. de Beauvoir. L'invitée. Paris, 1943.
14. S. de Beauvoir. Pyrrus et cinéas. Paris, 1944.
15. S. de Beauvoir. Pour une morale de l'ambiguïté. Paris, 1947.
16. L. Gabriel. Existenzphilosophie von Kierkegaard bis Sartre. Wien. 1951.
17. M. Heidegger. Sein und Zeit. Tübingen, 1957.
18. M. Moregin. La sainte famille existentialiste. Paris, 1947.
19. J.-P. Sartre. Critique de la raison dialectique. Paris, 1960.
20. J.-P. Sartre. Les chemins de la liberté. V. II. Les sursis. Paris, 1946.
21. J.-P. Sartre. L'Être et le Néant. Paris, 1943.
22. J.-P. Sartre. Huis-Clos. Paris, 1946.
23. J.-P. Sartre. L'existentialisme est un humanisme. Paris, 1946.

ПРОБЛЕМА ГРОМАДСЬКОЇ ДУМКИ В РОБОТАХ К. МАРКСА

У марксистській теоретичній спадщині важливе місце займає проблема громадської думки. Зміст і характер постановки цієї проблеми К. Марксом може бути зрозумілий лише в загальному контексті марксистського вчення, в органічному зв'язку з вирішуваними ним питаннями соціально-економічного, ідеологічного, політичного і психологічного порядку.

Всебічне узагальнення проблеми громадської думки, розробленої класиками марксизму-ленінізму, є надзвичайно важливим і великим завданням, що виходить за межі даного аналізу.

Ми розглядаємо лише деякі теоретичні положення К. Маркса, що стосуються, головним чином, питань: 1) встановлення суб'єктів громадської думки; 2) з'ясування поняття «громадська думка».

Наукова методологічна основа для розуміння суті громадської думки, її суб'єктів була викладена вперше у працях класиків марксизму-ленінізму.

Важливість дослідження їх праць необхідна насамперед тому, що в питанні про суб'єкти громадської думки є не лише більш або менш загальноприйнятні, а й досить спірні, дискусійні аспекти. Це стосується питання про те, чия думка виступає як громадська.

У філософському словнику під редакцією М. М. Розенталя та П. Ф. Юдіна сказано, що громадська думка — це думка однієї або декількох соціальних груп, які висловлюють своє ставлення «до подій і явищ громадського життя, до діяльності класів та осіб» [18, 319].

Інші, зокрема професор О. К. Уледов, твердять, що термін «громадська думка» може бути застосований лише до думки суспільства в цілому, коли суспільство висловлює своє ставлення до будь-яких питань. «Громадська думка» — думка даного суспільства» [17, 93].

Ні одна, ні друга з наведених точок зору не здається нам досить обґрунтованою.

Ми погоджуємось з Б. А. Грушиним, який суб'єктом громадської думки визнає «суспільство в цілому», «клас в цілому», «націю в цілому» [15, 198].

Однак було б неправомірним вважати громадську думку думкою будь-якого первинного виробничого колективу чи осіб однієї професії, членів даної цехової організації тощо.

Треба відмітити, що класики марксизму-ленінізму відносять до суб'єктів громадської думки суспільство, класи, нації, партії, революційне середовище, міжнародний комуністичний рух та свідому громадськість.

Кожен суб'єкт громадської думки має свої специфічні особливості, завдання, цілі, на основі яких формується певна думка. Вона реально формується і функціонує саме тому,— писав К. Маркс,— що «над різними формами власності, над соціальними умовами існування підноситься ціла надбудова різних і своєрідних почуттів, ілюзій, напрямів думок і світоглядів» [4, 137].

Оскільки в класовому суспільстві люди належать до протилежних класів, то відмінне економічне й громадсько-політичне становище, природно, породжує протилежність громадської думки цих класів.

Ф. Енгельс теж зауважував, що «робітники говорять іншим діалектом, мають інші ідеї і уявлення, інші нрави і моральні принципи, іншу релігію і політику, ніж буржуазія. Це два цілком відмінні народи, які так само відрізняються один від одного, як коли б вони належали до різних рас...» [1, 341]. Отже, в класовому суспільстві громадська думка є класовою, формується певним класом і служить інтересам класу. Вона функціонує як пануюча або непануюча думка. Пануючою є думка експлуататорських класів, непануючою — думка експлуатованих класів.

К. Маркс і Ф. Енгельс підкреслювали, що «думки пануючого класу є в кожному епоху пануючими думками. Це значить, що той клас, який являє собою пануючу матеріальну силу суспільства, є в той же час і його пануюча духовна сила» [2, 43]. Цим визначається зміст пануючої громадської думки, оскільки вона є ніщо інше, як відображення матеріального й духовного панування. Внаслідок цього пануючий клас нав'язує суспільству свої погляди, бажання, судження й думки, намагається видати їх за думки цілого народу, суспільства в цілому.

Під «суспільством» тут розуміється клас поміщиків і буржуазії. Тільки це «суспільство», тільки ця «громадська» думка їх цікавить [13, 222].

Оскільки громадська думка є класовою, то виникає питання: чи може у класовому суспільстві складатися єдина громадська думка?

Основоположники марксизму зазначають, що громадська думка цілого суспільства реально складається за певних умов. Насамперед, в епоху соціальних революцій, коли висхідний клас виступає не як клас, а як представник всього суспільства. «Клас, який здійснює революцію,— вже саме через те, що він протистоїть іншому класові,— з самого початку виступає не як клас, а як

представник всього суспільства; він фігурує у вигляді всієї маси суспільства на противагу єдиному пануючому класові» [2, 44].

Висхідний клас через це висловлює думку не лише свою, але й всього суспільства, оскільки його судження й погляди не встигли під тиском відносин, які існували до того часу, розвинулися в особливу думку панівного класу.

Таким чином, громадська думка революційної буржуазії пов'язана з думкою інших, непануючих класів і виявляється як думка цілого суспільства.

Як тільки буржуазія приходить до влади, вона зміцнює своє панування над народом, формально проголошує свободу особи: свободу слова, друку, совісті, зборів, демонстрації і т. д. Однак за особу вона не визнає нікого, крім буржуа, тобто буржуазного власника [3, 424]. Інакше кажучи, як тільки необхідний політичний мінімум буржуазією досягнутий, а її суспільне становище встановлене, виникає певна диференціація думок — думок пануючого й непануючого класів.

По-друге, громадська думка суспільства складається і тоді, коли національна буржуазія бореться проти соціального або національного пригнічення. Наприклад, національний гніт рішуче засуджується громадською думкою всіх класів, партій колоніальних і залежних країн. У Програмі КПРС говориться: «В розв'язанні загальнонаціональних завдань заінтересовані всі патріотичні і прогресивні сили нації. Це той ґрунт, на якому можливе їх об'єднання» [14, 333].

Громадська думка нації або суспільства в цілому особливо проявляється у питаннях знищення залишків колоніалізму, скасування феодальних порядків і пережитків, проведенні глибоких демократичних перетворень, економічного й соціального прогресу, здійснення самостійної миролюбної зовнішньої політики і, нарешті, зміцнення політичної незалежності.

По-третє, громадська думка суспільства в цілому, при умові класового суспільства, функціонує і формується з урахуванням інтересів усіх класів, партій і т. п.

Наприклад, більшість так званих карних злочинів (вбивство, бандитизм, розбій, пограбування, зґвалтування тощо) є небезпечними для всього суспільства в цілому. Або ж загальне обговорення нового проекту конституції, референдум з тих чи інших питань являють собою загальний інтерес для всіх членів суспільства.

Загальний інтерес — ознака громадської думки суспільства, класовий інтерес — ознака громадської думки класу. Важливо враховувати, що кожен суб'єкт поряд із загальними питаннями має свої специфічні питання, притаманні лише йому.

Як правило, в класовому суспільстві громадська думка суспільства функціонує або формується лише з окремих питань,

тоді як громадська думка класу проявляється з усіх питань, що стосуються і класових, і загальних інтересів.

У статті «З приводу виходу депутата Т. О. Белоусова з с.-д. думської фракції» В. І. Ленін писав: «Громадська думка свідомих робітників не повинна дозволити обминати це питання мовчанням. Якщо п. Белоусов бажає відмовчуватися, то ми не маємо права мовчати. До чого ж тоді робітнича преса, якщо не для обговорення фактів, важливих для думського представництва робітничого класу?» [12, 445—446]. Саме громадська думка передових робітників Росії з гнівом та обуренням засудила меншовика-ліквідатора Белоусова за зраду інтересам пролетаріату. Що ж стосується громадської думки поміщиків, буржуазії та їх партій, то вона, навпаки, схвалювала дії пана Белоусова.

Пануючий клас, як правило, прагне дезорієнтувати громадську думку пролетаріату. К. Маркс у листі до Вільгельма Бракке 21 квітня 1877 р. писав: «Робітнича преса приділяє занадто мало уваги східному питанню і забуває, що уряд у своїй політиці довільно розпоряджається життям і грішми народу. В усякому разі, слід було б своєчасно так підготувати громадську думку робітників.., щоб прусському урядові було нелегко (з розрахунком, наприклад, одержати від Росії клаптик Польщі або яку-небудь компенсацію за рахунок Австрії) втягти Німеччину у війну на боці Росії або хоча б тільки натиснути з цією метою на Австрію» [7, 203].

Це положення К. Маркса має велике значення не лише для наукового розуміння суб'єктів громадської думки, але й для розуміння завдань робітничої преси, покликаної готувати громадську думку робітників з того чи іншого питання. Необхідно, однак, мати на увазі, що громадська думка будь-якого її суб'єкта, тобто носія, є насамперед продукт всієї системи соціальних (економічних, політичних та ідеологічних) відносин. Звичайно, всі судження людей соціально обумовлені.

Одним з важливих об'єктів громадської думки є революційне середовище. «Та й є у нас досить розвинута,— писав В. І. Ленін,— що має за собою цілу історію, громадська думка російського (і міжнародного) революційного середовища, яка карає з нещадною суворістю всякий відступ від обов'язків товариства...» [8, 433]. Цілком очевидно, що тут йдеться не лише про громадську думку російського, але і будь-якого іншого, а також міжнародного революційного середовища; воно карає з нещадною суворістю будь-який відступ від загальноприйнятих норм поведінки членів середовища.

З громадською думкою революційного середовища пов'язана громадська думка міжнародного комуністичного руху. Ще в 1902 р. «В доповіді редакції «Искры» нараді (конференції) Комітетів РСДРП», В. І. Ленін писав: «Ми просимо товаришів не забувати, що треба зважати і на громадську думку міжнародної

революційної соціал-демократії...» [9, 75—76], тобто на думку світового комуністичного руху.

Ми не можемо погодитися з думкою Б. А. Грушина, який вважає, що громадська думка може бути в більшій чи меншій мірі істинна або хибна. «Громадська думка практично ніколи не буває абсолютно істинною чи абсолютно хибною, вона завжди є своєрідним змішанням точних знань та ілюзій, переплетенням елементів істини й фантастики» [15, 46].

На наш погляд, громадська думка буває тільки істинною та науковою, або тільки хибною та ілюзорною, залежно від того, які суб'єкти формують і висловлюють її. Саме на це вказував К. Маркс, коли в передмові до першого видання першого тому «Капіталу» писав: «Я буду радий всякому зауваженню наукової критики. Що ж до пересудів так званої громадської думки, перед якою я ніколи не поступався, то моїм девізом, як і раніше, залишаються слова великого флорентійця: *Legui il tuo corso, e lascia dir le genti!*» [6, 13]. К. Маркс завжди підкреслював: якщо громадська думка формується на буржуазних забобонах або релігійних догмах і т. п., вона не може бути істинною.

Ця вказівка основоположника наукового комунізму важлива ще й тому, що не кожна політична партія робітничого класу виробляє його справжню громадську думку.

Історичний досвід показав, що соціал-демократичні партії в західноєвропейських країнах не зуміли виробити справжньої громадської думки робітничого класу з питань революційної боротьби з капіталізмом. Опинившись у полоні реформізму, вони проповідували не революційну боротьбу, а угодовство, примирення робітників з буржуазією.

Історія багата прикладами, коли в різних країнах реформістським партіям вдавалось, а в ряді країн і тепер вдається, вести за собою більшість робітничого класу й дезорієнтувати його класову громадську думку, спрямовуючи її тим самим у вигідному для буржуазії напрямку. Про це свідчить, наприклад, практика лейбористів у Англії та Австралії, соціалістів у Бельгії, Швеції та інших країнах.

Тільки бойова, революційна партія робітничого класу формує істинну, єдино наукову громадську думку робітничого класу.

Але марксистсько-ленінська партія формує справжню громадську думку не лише робітничого класу і непролетарських трудових мас, але й громадську думку в партії.

Класики марксизму-ленінізму не раз підкреслювали: революційна партія робітничого класу не може розвиватися, зміцнюватися і виконувати роль вождя трудящих у їх боротьбі проти всіх форм пригнічення, за революційне перетворення суспільства на комуністичних основах, не маючи своєї наукової громадської думки з усіх питань, що стоять перед партією.

Вказуючи на причини кризи в партії після II з'їзду РСДРП,

викликаной дезорганізаторською діяльністю меншовиків, В. І. Ленін добивався якнайшвидшого скликання нового з'їзду, вбачаючи в цьому можливість згуртувати партію на основі Програми РСДРП.

В. І. Ленін відзначав, що меншовицький ЦК і його директиви суперечать громадській думці партії. У полеміці з демократами з «Новой жизни» (щоденна газета ліберального напрямку), які намагалися зобразити новий з'їзд партії якоюсь катастрофою, В. І. Ленін говорив: «Ні, ідея нового з'їзду — це не катастрофа, це ознака життя партії, ознака сили громадської думки в партії, ознака того, що партія просто й легко знаходить вихід із скрутного становища, створеного обставинами» [11, 56].

Це ленінське положення про силу, авторитет і значення громадської думки в партії ще мало розроблене.

К. Маркс, Ф. Енгельс і В. І. Ленін вчили, що тільки широке обговорення, боротьба думок, свобода критики й самокритики — невідмінна умова формування громадської думки в партії.

«Тільки в таких обговореннях,— говорив В. І. Ленін,— резолюціях, протестах може виробитись дійсна громадська думка нашої партії. Тільки при такій умові це буде справжня партія, яка вміє *завжди* заявляти свою думку і знаходить правильні шляхи для перетворення *думки*, що визначилася, в *рішення* нового з'їзду» [10, 336].

З цього вчення випливає три важливих висновки.

По-перше, громадська думка партії, отже, думка будь-якого суб'єкта — суспільства, класу, нації, революційного середовища, світової громадськості і т. п. — є визначальна думка, яка виробилася в ході публічного обговорення або склалася раніше серед членів даного суспільства чи партії з тих чи інших питань громадського життя та їх ставлення до цих питань. Ставлення громадської думки виявляється у формі схвалення чи засудження, побажання або прямої вимоги.

По-друге, громадська думка має величезну силу й авторитет, які справляють великий вплив на життя й діяльність людей, так само і на всі явища громадського життя.

По-третє, і це головне, не треба ототожнювати громадську думку суспільства, партії чи революційного середовища з громадською свідомістю. Так, Б. А. Грушин пише: «Громадська думка характеризує суспільну свідомість тієї чи іншої епохи в її сумарному вигляді. Це громадська свідомість із зламаними всередині її перетинками» [15, 61].

Подібне ототожнення громадської думки того чи іншого суб'єкта з громадською свідомістю породжує плутанину, призводить до неправильних теоретичних і політичних висновків.

Відомо, що суспільна свідомість охоплює свою сукупність поглядів, уявлень і теорій, які пояснюють суспільне життя в цілому й окремі його сторони.

Разом з тим громадська думка будь-якого суб'єкта не лише не пояснює суспільного життя в цілому чи окремих його сторін, але й не охоплює поглядів, уявлень і теорій. Наприклад, громадська думка марксистсько-ленінської партії не тільки не охоплює релігійної, буденної свідомості, а й буржуазної, дрібнобуржуазної ідеології, психології та інших поглядів, теорій, що входять до суспільної свідомості.

Отже, твори класиків марксизму-ленінізму дають нам невичерпний матеріал для глибшого дослідження проблеми громадської думки того чи іншого суб'єкта та її правильного наукового розуміння.

Краткое содержание

В статье освещается роль и значение идей К. Маркса и В. И. Ленина для научного понимания сущности общественного мнения, основ его формирования, функционирования и развития. Анализируется субъект общественного мнения—общество, нация, класс, партия, революционная среда и международное коммунистическое движение.

ЛІТЕРАТУРА

1. К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 2.
2. К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 3.
3. К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 4.
4. К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 8.
5. К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 10.
6. К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 23.
7. К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 34.
8. В. І. Ленін. Твори, т. 5.
9. В. І. Ленін. Твори, т. 6.
10. В. І. Ленін. Твори, т. 10.
11. В. І. Ленін. Твори, т. 11.
12. В. І. Ленін. Твори, т. 17.
13. В. І. Ленін. Твори, т. 19.
14. Матеріали ХХІІ з'їзду КПРС. К., 1962.
15. Б. А. Грушин. Мнения о мире и мир мнений. М., 1967.
16. А. К. Уледов. Общественное мнение советского общества. М., 1963.
17. А. К. Уледов. Общественное мнение в условиях социализма и его роль в укреплении коммунистической нравственности.—«Вопросы развития социалистического общества», 1958.
18. «Философский словарь». М., 1963.

ДО ПИТАННЯ ПРО ЕКЛЕКТИЧНУ ТЕНДЕНЦІЮ В ФІЛОСОФІЇ

Необхідність всебічного дослідження джерел еклектичної філософії виходить з того, що вороги діалектичного і історичного матеріалізму та опортуністи різних періодів використовували і використовують еклектику в боротьбі з марксистською філософією. Проти еклектичної філософії боролись К. Маркс і Ф. Енгельс. Величезний внесок у розвінчання еклектики зробив В. І. Ленін.

У працях В. І. Леніна міститься глибока розробка і ґрунтовна критика положень еклектичної філософії. В. І. Ленін застосував цю критику у боротьбі проти ідеології опортунізму.

Однак у нашій філософській літературі немає ґрунтовної праці з питання про сутність і роль еклектизму. Більше того, до цього часу ще немає більш-менш прийнятного визначення поняття еклектики як філософської тенденції, яка теж здійснює своєрідну спадкоємність в історії філософії.

Еклектична тенденція в філософії зародилась у так звану елліністичну епоху (IV ст. до н. е. — I ст. н. е.). В подальшому розвитку, разом з деградацією рабовласницької системи суспільних відносин, елліністична філософія занепала і виникла одна з різновидів метафізики — еклектична філософія.

У II ст. до н. е. стоїки (представники вчення, що виникло на базі елліністичної філософії) — Боет, Панецій, Посидоній — намагались примирити свою тенденцію з філософією Арістотеля чи Платона. Філософи Філон (вчитель Цицерона) і Антіох на початку I ст. до н. е. почали помітно відходити від скептицизму так званих Середньої і Нової Академій і переходити на шлях еклектизму, намагаючись об'єднати філософію Платона і сучасні їй школи стоїцизму. Цю еклектичну суміш Антіох «збагатив» ідеями Арістотеля і перипатетиків. Під його впливом александрійці Євдор, Дідім і Потамон вдалися до ще більшого еклектизму. Те ж можна сказати і про еклектиків з числа пізніших перипатетиків — Андроніка, Ксенарха та ін. — з їх намаганням виправдати еклектизм посиленням на авторитет Арістотеля.

У стародавньому Римі еклектиком у філософії на базі стої-

цизму був відомий політичний діяч Ціцерон, противник матеріалізму і атеїзму в філософії. Разом з тим він вперше переклав на латинську мову багато спеціальних філософських термінів, що стали згодом загальноприйнятою філософською термінологією.

В епоху феодалізму еклектична філософія також мала своїх послідовників серед багатьох представників філософської думки (відродження еллінізму в Ірані — гурток «Вірні друзі») особливо в різних релігійних течіях (маніхейство).

Період ранніх буржуазних революцій в Західній Європі був плідним для філософської думки. Однак в ідеологічному озброєнні цього періоду було багато ілюзорного, науково необгрунтованого. Це пояснюється тим, що феодальні відносини ще продовжували панувати на більшій частині земної кулі. Буржуазія в деяких країнах була ще немічним класом і подекуди намагалась зміцнити свої позиції шляхом всіляких компромісів зі старими суспільними відносинами.

Своєрідним проявом подібного компромісу і була еклектична філософія Христіана Вольфа. Його філософським поглядам була притаманна теологія, що еклектично поєднувалась з деякими елементами механістичного розуміння природи (світ — це годинник, чи машина) і релігійно-ідеалістичним характером його світогляду в цілому. Еклектична філософія Вольфа стала основою світогляду ідеологічного руху кінця XVIII — початку XIX ст. в Румунії, відомого під назвою Ардяльської школи. Представники цієї течії дотримувались еклектичної концепції, подібної до ідеалізму вольфіанців.

Розвиток філософської думки в період перемоги і утвердження капіталізму мав ряд особливостей. Головна з них полягала в тому, що посилився процес поділу буржуазної філософії, основні напрямки якої намагались «обгрунтувати» і увічнити зміцнилий капіталістичний лад. Йдучи до влади, буржуазія дотримувалась прогресивних для свого часу філософських теорій, бо її завданням була ліквідація старих, феодальних порядків і відповідної до них ідеології. Коли ж буржуазія стала панівним класом, докорінно змінились і філософські вчення, що виражали її ідеологію. Багато філософів, які відображали інтереси і настрої пануючої буржуазії, стали зрештою на шлях створення «систем» і «системок», що являли собою переспіви колишніх ідеалістичних напрямків.

Так, спіритуалізм і прилеглий до нього еклектизм стали панівними офіційними філософськими вченнями. Липнева монархія у Франції піднесла еклектику до офіційної ідеології.

Засновником і главою еклектизму буржуазної філософії нового часу був Віктор Кузен, ворог матеріалістичних традицій XVIII ст. у Франції.

Кузен намагався сполучити в одній філософській системі такі філософські течії: матеріалізм, який він називає сенсуалізмом,

ідеалізм, скептицизм та містицизм. Як вірний послідовник еkleктизму, Кузен не мав своєї чіткої позиції у філософії. Сенсуалізм та ідеалізм він називав системами «зовсім догматичними, зовсім властолюбними», навпаки, скептицизм — явищем здорового розуму на ниві філософії. Містицизм також, на думку Кузена, є «засіб до оновлення, до освіження філософії». Він припускав, що можна з'єднати між собою «ці різні начала, змішати їх у різних пропорціях», бо всі чотири мають свої «позитивні якості і свою корисність, варто лише від тієї чи іншої відібрати краще, найсправедливіше, і буде досягнуто істини». Насправді ж еkleктизм Кузена — різновид спіритуалізму і суб'єктивного ідеалізму. Це видно на прикладі такої заяви Кузена: «Уявлення про причину і дію не від зовнішніх предметів йде до розуму нашого, а від нашого розуму надходить до цих саме предметів» [19, 247, 248, 245, 250].

Цікава оцінка філософських поглядів В. Кузена дана К. Марком у листі до Фейербаха: «У філософії Кузен — «слабкий еkleктик» [5, 362]. Глибоко наукову критику еkleктизму Кузена дав М. Г. Чернишевський, який назвав філософію Кузена різноманітним набором понять, запозичених у інших мислителів, до того ж ще перероблених та пригладжених під вимоги буржуазної публіки [17, 23—24].

Філософію еkleктизму В. Г. Белінський називав мертвою і неорганічною, вона — не філософія, а чисте заперечення філософії, основу якої становить думкокрадство і дурисвітство. А одну з статей Кузена В. Г. Белінський охарактеризував так: «Стаття Кузена є вибірка думок з естетики Гегеля; знаменитий еkleктик тільки порозріджував і опошлював придбання, що так легко йому дісталось і про джерело якого він визнав за краще умовчати» [11, 28].

Досить цікава думка про філософію Кузена у П. Л. Лаврова, також еkleктика у філософії, який, визнавши історичні заслуги праць Кузена з еkleктики, все ж вимушений був заявити: «Філософу буржуазії Кузену за потрібне було, щоб воля була вільна і дух був безсмертний; щоб громадська свобода і власність були освячені думкою, і він все це довів. З усіх стародавніх і нових систем він зібрав все, що потрібно було для цієї мети, і створив французький еkleктизм» [14, 515]. І справді, П. Л. Лавров, як ніхто інший, помітив класово-службову роль еkleктичної філософії Кузена.

Гегель називав еkleктизм дуже поганою філософською системою, яка без необхідної послідовності запозичує у одного філософського вчення одні положення, у іншого — інші. При цьому для такого роду систем було характерне те, що кінець кінцем давало «поверховий агрегат». За Гегелем, еkleктики — або зовсім неосвічені люди, в головах яких вживаються поряд найсуперечливіші уявлення, до того ж вони самі не усвідомлюють їх су-

перечності, або люди, що роблять все це свідомо і вважають, що коли вони будуть брати від кожної системи краще, то досягнуть найкращих результатів. «Таким людям невістачає лише одного,— писав Гегель,— послідовності мислення і, таким чином, самого мислення. Еклектична філософія саме і не витримує критики, *непослідовна...*» [12, 33].

Еклектичну філософію Гегель вважав подібною до вбрання, пошитого з різнобарвних шматків тканини. Навіть саме поняття «еклектизм» нагадує про підбирання, виборку» [12, 34].

І хоч Гегель висловив ряд тонких і глибоких положень щодо характеристики еклектики, його сумніви в тому, що александрійській філософії не був притаманний еклектизм, вказують у ньому справжнього представника ідеалістичної філософії. Цього не врахував Г. В. Плеханов, коли писав: «Філософія Гегеля має, у всякому разі, ту незаперечну позитивну рису, що в ній немає ні атома еклектизму» [15, 430].

Г. В. Плеханов дав принципову критику еклектичній філософії, і в цьому його велика заслуга. Його твердження про те, що в Гегеля «немає ні атома еклектизму» ми вважаємо не зовсім правильним. Більше того, на моменти еклектизму в філософії Гегеля вказував К. Маркс [1, 296], а також послідовник і пропагандист філософії Гегеля польський революціонер-демократ, філософ-матеріаліст Є. Дембовський [18, 112—114]. Але, незважаючи на це, зупинимось на докладнішому аналізі ґрунтовної характеристики еклектики, даної Г. В. Плехановим.

Еклектики, як писав Г. В. Плеханов, вважали себе позбавленими тих однобічностей, якими, на їх думку, були наділені матеріалізм і ідеалізм, їм здавалось, що вони однаково критично підходять до обох філософських систем. Але за цією удаваною «багатобічністю» еклектиків ховалась ідеалістична однобічність і, як неодноразово підкреслював Г. В. Плеханов, це не заважало еклектикам «боротись з матеріалізмом» [16, 301, 438]. Своєї принциповості у ставленні до будь-якого філософського напрямку у еклектиків ніколи не було. Вся їх боротьба за «свою» лінію в філософії полягала в тому, що «еклектики завжди поводяться так: вони борються з одним вченням шляхом доводів, запозичених ними у другого вчення, а цьому другому протиставляють доводи, запозичені у першого» [16, 438].

Г. В. Плеханов характеризував еклектизм як гірший вид ідеалізму, який може все з'єднати в своєму розумі, завдяки притаманній йому метафізиці й суб'єктивістському методу.

Особливо відзначались схильністю до еклектики російські народники. Так, один із значних теоретиків народництва, родоначальник «суб'єктивістської школи» у соціології П. Л. Лавров, як уже відмічалось, за своїми загальнофілософськими поглядами був еклектиком і схилився до суб'єктивного ідеалізму.

Критикуючи суб'єктивізм і однобічність еклектичної філосо-

фії П. Л. Лаврова, Ф. Енгельс писав: «За своєю філософією друг Петро (Лавров.— М. С.) є еклектиком, який намагається з найрізноманітніших систем і теорій вибрати найкраще: випробуйте все і залишіть найкраще! Він знає, що в усьому є своя хороша і своя погана сторона і що хорошу сторону слід засвоїти, а погану відкинути. А оскільки кожна річ, кожна особа, кожна теорія має обидві ці сторони, хорошу і погану, то кожна річ, кожна особа, кожна теорія щодо цього приблизно так само хороша і так само погана, як і всяка інша, і, значить, було б безглуздо з цього погляду гарячкуватися, відстоюючи або відкидаючи ту чи іншу!» [2, 497]. Тут Ф. Енгельс критикує також метафізичне розуміння еклектичного заперечення.

Інший теоретик ліберального народництва Михайловський, який, за зауваженням Г. В. Плеханова, «все життя своє був еклектиком», визнавав, наприклад, що існуючі раніше середньовічні «форми праці» в Росії дуже розхитані, але, на його суб'єктивістську думку, ліквідувати їх не варто, бо немає необхідності «ви-рощувати обов'язково «самобутню» цивілізацію із власних національних надр», потрібно лише перенести до Росії західну цивілізацію, позбавивши її шкідливих домішок, тобто брати гарне звідусіль. Викриваючи безглуздість цих тверджень, В. І. Ленін відмічав: «Суб'єктивний метод у соціології тут весь як на долоні... Філософ цей суто метафізично дивиться на суспільні відносини, як на простий механічний агрегат тих чи інших інститутів, просте механічне зчеплення тих чи інших явищ» [6, 164]. У лєнінській критиці еклектики народників важливе не лише те, що В. І. Ленін глибоко науково показав слабкість народницької суб'єктивістської теорії, але й те, що він всебічно розкрив метафізичну основу еклектики. Ф. Енгельс теж писав, що «найрізніші гатунки еклектизму... були всі однаково метафізичні» [3, 346].

В. І. Ленін зробив величезний діалектико-матеріалістичний і глибоко партійний внесок у боротьбу з еклектичною філософією, особливо в своїх працях, спрямованих проти ідеалізму взагалі і філософського опортунізму зокрема. Ще у 1900 р. він надавав особливого значення боротьбі з еклектикою в галузі філософії. Перебуваючи у засланні, він писав: «Мене особливо цікавить тепер питання про сучасний еклектичний напрям у філософії... я не втрачаю ще надії подати з часом систематичний розгляд цього напрямку» [7, 549]. Але об'єктивні умови склались так, що В. І. Ленін зробив це лише у 1908 р. в своєму основному філософському творі «Матеріалізм і емпіріокритицизм». Необхідно зразу ж згадати про той зміст, який В. І. Ленін надавав поняттю «еклектизм».

Основне положення В. І. Леніна полягає в тому, що ніякої іншої лінії «поза матеріалізмом та ідеалізмом» немає, що немає ніякого «третього шляху» у філософії, ніякого «третього спосо-

бу, якщо не рахувати еклектизм, тобто недоладного переплутування матеріалізму і ідеалізму» [8, 75].

Досить часто еклектика своєю удаваною багатобічністю і метафізичним синтезом протилежностей видає себе за діалектику, а то і просто підробляється під неї. «Діалектика заміняється еклектицизмом,— писав В. І. Ленін.— Така заміна, звичайно, не новина, вона спостерігалась навіть в історії класичної грецької філософії» [10, 361].

На наш погляд, можна говорити про еклектику в широкому розумінні цього слова — як про філософську тенденцію — і у вузькому — як про еклектизм у гносеології і як спосіб мислення.

Еклектика (гр. *eclego* — вибираю) — тенденція в філософії, яка з'єднує в одному філософському напрямі різні, що визнаються за істинні, положення, погляди, теорії, запозичені з різних філософських систем. В основі еклектики лежить суб'єктивізм і механічне поєднання протилежностей.

Еклектизм — різновидність метафізичного методу у філософії, в основі якого лежить механічне синтезування, метафізична тотожність. Основний методологічний недолік еклектизму є невміння виділити із суми зв'язків і відносин об'єктивного світу головні зв'язки предметів і явищ. Еклектизм можна розглядати і як певний спосіб мислення. К. Маркс у «Капіталі» називає еклектизм «безпорядним, бездумним і безсоромним» прийомом мислення [4, 164].

В. І. Ленін писав, що протилежність між діалектикою і еклектикою особливо виявляється у застосуванні ними гнучкості понять: якщо діалектика гнучкість понять застосовує об'єктивно, то еклектика навпаки — суб'єктивно [9, 96]. Таким чином, еклектика є однією з більш витончених форм переходу до метафізики, а через неї — і до ідеалізму. Іноді еклектизм буває і хворобою росту, але частіше він свідчить про кризу, дезорієнтацію і занепад (еллінізм, махізм).

Можна зробити висновок: еклектизм також здійснює спадковість у розвитку філософії, але вона особлива. Сприйняття ідей і поглядів із спадщини минулого не веде в цьому випадку до виникнення нової якості, не створює нічого певного і цілісного.

Разом з тим рахуватися з еклектичною тенденцією у філософії доводиться, бо вона служить в наш час методологічною основою право- і лівоопортуністичних перекинувань марксизму.

Краткое содержание

В статье выдвигается положение об особой преемственности между эклектическими школами разных периодов, дается определение понятия эклектики, подвергаются критике эклектики различных периодов в истории философии, показывается отношение классиков марксизма-ленинизма к эклектике.

1. К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 1.
2. К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 18.
3. К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 20.
4. К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 26, ч. III.
5. К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 27.
6. В. І. Ленін. Твори, т. 1.
7. В. І. Ленін. Твори, т. 3.
8. В. І. Ленін. Твори, т. 14.
9. В. І. Ленін. Твори, т. 25.
10. В. І. Ленін. Твори, т. 38.
11. В. Г. Белінський. Собрание сочинений в трех томах, т. III, М., 1948.
12. Гегель. Сочинения, т. XI, М.—Л., 1935.
13. Г. Кузен. О главных родах систем философских.— «Атеней», 1829, № 3.
14. П. Л. Лавров. Избр. произв. в двух томах, т. I, М., 1965.
15. Г. В. Плеханов. Избр. филос. произв. в пяти томах, т. I, М., 1956.
16. Г. В. Плеханов. Избр. филос. произв. в пяти томах, т. II, М., 1956.
17. Н. Г. Чернышевский. Полн. собр. соч. в пятнадцати томах, т. III, М., 1947.
18. Избранные произведения прогрессивных польских мыслителей, т. II, М., 1958.
19. Избранные произведения прогрессивных польских мыслителей, т. III, М., 1958.

СУСПІЛЬНО-ПОЛІТИЧНІ ПОГЛЯДИ ДІЯЧІВ НЕДІЛЬНИХ ШКІЛ НА УКРАЇНІ (1859—1862 рр.)

Наприкінці 50-х років XIX ст. соціальні конфлікти в Росії набули особливої гостроти. Феодально-кріпосницька система переживала глибоку кризу. Селянські маси, що не бажали більше миритися із своїм пригнобленим становищем, переходили до відкритих революційних дій. В країні утворилася революційна ситуація. Передові діячі суспільства, прагнучи допомогти народним масам у знищенні кріпосництва, все активніше включались у боротьбу з їх головним ворогом — самодержавством. Різноманітних форм набув у ці роки суспільно-політичний рух на Україні: освіта і діяльність підпільних гуртків і товариств, розповсюдження нелегальної літератури (газ. «Колокол», альманаху «Полярная звезда», поезій декабристів і Т. Г. Шевченка тощо), агітація серед селянства, солдат, молоді і т. ін. Величезного значення набули недільні школи. Незважаючи на короткочасність свого існування (1859—1862), вони залишили помітний слід у народі.

Ідея створення недільних шкіл виношувалась у прогресивному середовищі суспільства та у підпільних гуртках. При обговоренні її виникали розбіжності щодо характеру та спрямованості недільних шкіл. Проте прихильники створення шкіл сходились на одному загальному питанні — необхідності освіти для народу. Це й надавало недільним школам культурно-освітнього характеру. Така форма, не зустрівши перешкод з боку уряду, набула широкого розголошення. Недільні школи створювались швидкими темпами. Якщо восени 1859 р. вдалось відкрити кілька шкіл лише в м. Києві, то на початку 1862 р. їх було уже понад сто по всій території України. Школи виникли у Харкові, Чернігові, Полтаві, Одесі, Каневі, Таращі та інших містах. Як правило вони організовувались при учбових закладах — університетах, гімназіях, училищах. Були й винятки, коли школи відкривались при приватних пансіонах, військових частинах, на квартирах.

Уряд установив нагляд за недільними школами. Його здійснювали помічники попечителів учбових округів за допомогою інспекторів університетів та гімназій, наглядачів училищ та ін-

ших чиновників системи Міністерства народної освіти. Проте такий нагляд виявився недостатнім, і утримувати ці школи в рамках законності уряд не зміг. З перших же днів діяльності недільних шкіл серед викладачів визначилися два напрямки: ліберальний і демократичний. Перший, боячись порушити урядові законоположення, механічно переносив систему казенної школи у недільну. Другий вводив нові принципи освіти та виховання, спираючись на свідомість, гуманізм та вільнодумство. Ці різні погляди були предметом гострої дискусії. Ліберали, вважаючи, що вони, безперечно, мають рацію, діяли згідно з настановами властей. Демократам було значно важче, проте й вони досягли певних успіхів.

Питання про характер роботи недільних шкіл не раз обговорювалося на засіданнях педагогічних рад, у підпільних гуртках та в нелегальній пресі. У квітні 1861 р. рукописний журнал «Самостайне слово» вмістив статтю, де, засуджуючи систему освіти «казенної Росії», вимагав ввести викладання у недільних школах на Україні рідною мовою [2]. З захистом демократичних засад навчання і виховання виступив Є. М. Моссаковський, член таємного товариства, один з визначних діячів недільних шкіл. У статті «Воскресные школы» він рішуче засуджує перенесення у недільні школи казенної системи. Є. М. Моссаковський порушує ряд проблем: про свободу особи, дисципліну, моральну поведінку учнів, про стосунки між викладачем та учнем, про соціальний склад, індивідуальні здібності учнів тощо.

Цінителі «добропристойного порядку», «охоронці строгого порядку», як називав Є. М. Моссаковський захисників системи офіційної школи, вимагали, щоб і в недільних школах існувала палочна дисципліна, а учень, витягуючись у струнку, тремтів би перед викладачем. За таких умов, на думку Є. М. Моссаковського, особисті якості учня глушаться, а душевний стан нівечиться [1, 187—195].

На противагу цьому Є. М. Моссаковський відстоював гуманні форми навчання: «викладачі недільних шкіл намагаються обходитися з учнями якомога ласкавіше, і тому-то, звертаючись до учнів, говорять звичайно «ви», а не «ти». І далі: ввічливе поводження викладача приводить до того, що «учень мало-помалу забуває про страх і починає поводитися вільніше», у той час як грубість і тілесні покарання призводять до негативних наслідків. «Найлегше, зрозуміло, покричати на хлопчика, а інколи й злегка ударити його, це найлегше. І ви цим досягнете, не суперечу, того, що хлопчик буде скромний, буде сидіти тихо, не буде пустувати; одним словом, досягнете того, що у школі буде зберігатися доброзвичайний порядок. Так, і от такого-то саме порядку і бажають ці суворі вимагачі... Вони дуже відверто й висловлюються навіть інколи, що учень мусить знати суворість вчителя, розуміючи під цим не лише суворість у поведінці, але й покрикування і на-

віль посіпування. Не дай бог, щоб був такий порядок у недільних школах, щоб він досягався такими засобами» [1, 189].

Засуджуючи таких вчителів і називаючи їх шкільними жан-дармами, Є. М. Моссаковський пропонував на передній план висунути метод переконання і роз'яснення всього, що пов'язано з навчанням. Він вважав також необхідною індивідуальну роботу з учнями, і справою, знаннями діяти на їх свідомість: «Дайте роботу його голові, умійте захопити, зацікавити його розум, пробудіть у ньому почуття вищі, аніж ті, які пробуджувались у ньому доти... Для цього потрібна робота викладача, потрібен час і головне — потрібно, щоб сам викладач став другом учня, а не невмолимо суворим пестуном» [1, 189—190].

Викликавши в учня симпатію і прихильність до себе, викладач, як вважав Є. М. Моссаковський, справлятиме благотворний вплив на нього. Ставши другом учня, «учитель тим самим збереже свою гідність, тому що правда, істина, добро будуть виявами його щирих і чесних дій. Якщо всі ці позитивні якості є у вчителя, він не може не зберегти їх при найкоротших і фамільярних стосунках з учнями. Тільки тому вчителю можна побоюватися неповаги з боку учнів, який сам паскудний у душі. Тому такі тільки вчителі й прагнуть надати величнього й суворого виразу своїй фізіономії, намагаючись прикрити цим своє паскудство» [1, 190].

Щоб зробити недільні школи цікавими для учнів і популярними у народі, Є. М. Моссаковський пропонував відмовитися від групового навчання і створити гуртки по 5—6 осіб. Таким чином він хотів звільнити учнів від опіки наглядачів і, надавши школі «сімейного характеру», створити на уроках обстановку невимушеності та взаєморозуміння. «Тут,— підкреслював Є. М. Моссаковський,— запорука міцності існування і успішності їх впливу на народне життя» [1, 194]. Таку систему навчання він ввів у Київській (Печерській) недільній школі, її ж він дотримувався й у Київському військовому училищі, де викладав історію і географію.

У грудні 1860 р. Є. М. Моссаковського, студента історико-філологічного факультету, запросили на викладацьку роботу до Київського військового училища. Тут панували муштра і схоластика. Провідником такої системи був начальник училища полковник Чекмарьов. Як людина груба і жорстока, він визнавав найправильнішим засобом виховання — слідкування та різки. Він заявляв учням: «Я вас витягнув з багна, я можу вас вивести й люди, я можу вас знову затоптати в багно» [8].

Є. М. Моссаковський дотримувався в училищі своєї системи навчання й виховання. От що він каже про це: «На зборах викладачів у інспектора класів я часто розповідав про засоби виховання, прямо протилежні тим, яких дотримувався полковник Чекмарьов, я говорив, напр., що виховання тоді дає добрі наслідки,

коли вихователь буде визнавати у своїх вихованців людську гідність, коли буде поводитись з ними одверто і з любов'ю, коли він буде прагнути, щоб його настанови сприймалися вихованцями свідомо» [9].

Система навчання й виховання Є. М. Моссаковського мала великий успіх. Учні недільної школи, де він викладав, і військового училища полюбили свого вчителя і з великою цікавістю ставились до занять. Як викладач, Є. М. Моссаковський відзначався глибокими знаннями і революційно-демократичними переконаннями. Вивчаючи декабристів, твори О. І. Герцена, Т. Г. Шевченка, він прийшов до висновку про необхідність ліквідації кріпосництва і заміни монархії «демократичним правлінням» революційним шляхом. Цій же меті служила й культурно-освітня його діяльність.

Недільні школи були однією із форм суспільно-політичного руху, і діячі революційного підпілля намагались використати їх з певною метою. Уже під першим проханням, поданим групою студентів 14 вересня 1859 р. на ім'я попечителя Київського учбового округу М. І. Пирогова, стояло три підписи членів Київського таємного товариства: Я. М. Беркмана, В. О. Португалова і Л. М. Зеленського. Пізніше, після відкриття першої недільної школи, прохання підписали М. Д. Муравський, О. А. Тишінський та інші члени таємного товариства. Всі вони вважали, що ліквідувати кріпосне право й самодержавство можна лише шляхом революційної боротьби селян. Йдучи таким шляхом, вони намагались використовувати всілякі (допоміжні) способи: етнографічну, культурно-освітню діяльність тощо. Характеризуючи діяльність названих членів таємного товариства, київський генерал-губернатор І. І. Васильчиков писав 19 березня 1860 р. М. І. Пирогову: «Вони намагались розповсюджувати заборонені твори, переважно Іскандера (Герцена.— Г. М.), розпускали тривожні слухи про урядових осіб, удаючись до пасквілей» [16].

У листі члена таємного товариства Л. Зелінського до Лебедева зазначалось: «Влаштували ми недільні школи для хлопчиків робітників на Подолі у повітовому училищі» [10].

М. Ф. Левченко, притягнений до слідства у справі Харківського таємного товариства, засвідчив, що недільні школи створювались для поширення демократичних ідей серед простого народу [12]. Вірогідність сказаного підтверджують і офіційні документи місцевих урядових чиновників. Харківський губернатор І. Д. Лужин, наприклад, що допитував членів таємного товариства у 1860 р., повідомляв І. І. Васильчикова, що недільні школи створювались «з навмисною метою, яка прямо суперечила добрим намірам уряду» [11]. Отже, діячі революційного підпілля створювали недільні школи не лише з культурно-освітньою метою. На них покладалось завдання політичного впливу на трудо-

ві верстви населення. Це завдання доводилось здійснювати у важких умовах, тому способи виконання були різними і мінялись відповідно до конкретної обстановки.

Будучи викладачем Київського військового училища, Є. М. Моссаковський запрошував вихованців до себе додому і в розмови на різні теми.

За свідченням вихованця училища А. Маковського, що відвідував квартиру Є. М. Моссаковського, «перша розмова була про революцію. Моссаковський говорив, що вона необхідна, потрібна для щастя народу» [5].

Є. М. Моссаковський засуджував імператора Олександра II і проведену ним селянську реформу. Як повідомляв під час слідства вихованець військового училища І. Замочников, Є. М. Моссаковський розповідав учням сон: «Сиджу ніби я десь у кабінеті й розбираю книжки. У цю хвилину заходить Олександр II. Фізіономія його весела, така, яка буває у людини, що забуде про все й віддається гульні. Побачивши його, я пізнав, устав і поклонився йому. Після цього Олександр ніби говорить мені: «От уже провів звільнення селян, тепер провалились під мене вся Росія». Я кажу йому: «Як же можна так залишити? Селяни ще не звільнені зовсім, вони, можливо, звільнені юридично, а не насправді». Олександр каже мені: «Хай роблять, що хочуть, а ми будемо гуляти... чорт їх забери» [3].

В аналогічній формі Є. М. Моссаковський висміював всю династію Романових. Його антиурядова агітація супроводжувалась антирелігійною пропагандою. Заперечуючи релігійне уявлення світу, він відстоював наукове, матеріалістичне розуміння його: «Матеріалісти зовсім заперечують буття боже» [4]. Уявлення про бога «з кожним століттям пропорційно зменшується, раніше люди визнавали божеством все, чого не могли вони досягнути у природі, наприклад, грім, блискавицю та інші сили природи вони вважали божеством, проте й зараз є ще багато не досягнутого розумом, але коли... вони досягнуть всі таємниці природи, тоді переконаються, що бога немає» [6]. Крім того, Є. М. Моссаковський доводив, що «всі люди пішли не від Адама та Єви, як запевняє релігія, а від природи» [8]. Сама ж природа, вважав він, існує незалежно від будь-якої сторонньої сили: весь світ і всі тварини створилися самі, за природою, і «немає раю, немає пекла з усіма його муками» [6].

Розповіді й бесіди Є. М. Моссаковського та інших діячів революційного підпілля справляли великий вплив на учнівську молодь. Ідеї вільнодумства, все більше поширюючись серед викладачів і учнів недільних шкіл, викликали занепокоєння в урядових колах. Уже наприкінці 1860 р. міністр внутрішніх справ С. С. Ланської циркулярно вимагав від губернаторів суворо стежити за тим, щоб недільні школи «не виступали за межі визначеного їм кола дій, тобто щоб навчання в них обмежувалось

законом божим, читанням і письмом і першими правилами арифметики [17]. Торкаючись фактів порушень вказівок уряду, С. С. Ланський зазначав далі, що засновники «недільних шкіл інколи заводять їх далі від тих меж, що вказані школам прямим їх призначенням. Так, у Києві, в одній із шкіл викладається історія, в одній із московських шкіл викладачі викладають французьку й німецьку мови» [17].

Новий міністр П. А. Валуев, у червні 1862 р. видав такий циркуляр: «Нагляд, встановлений за недільними школами, виявився недостатнім. За останній час виявилось, що під пристойним приводом поширення у народі грамотності... у деяких недільних школах розвивались «шкідливі» погляди, обурливі ідеї, хибні уявлення про право власності та невіра». На закінчення П. А. Валуев писав, що імператор наказав «закрити всі нині існуючі недільні школи та читальні» [18].

Виходячи з цього, попечителі учбових округів розіслали по учбових закладах розпорядження про виконання циркуляру П. А. Валуєва. І. Г. Міхневич у розпорядженні від 22 червня 1862 р. говорив, що в читальнях «також виявлено прагнення користуватись цими закладами не для поширення знань, а для проведення... шкідливого соціалістичного вчення» [14].

Заборона недільних шкіл і читальень, що існували у приватних будинках, була лише частиною урядових репресій. Почалась розправа із революційно настроєними борцями. Влітку 1862 р. були схоплені М. О. Серно-Соловйович, М. Г. Чернишевський та ряд інших видатних громадських діячів. Отже, уряд намагався придушити всяке прагнення до волі й утримати в покорі трудові маси народу. Але й ці заходи неспроможні були стримати визвольний рух у країні, що зростав вшир і вглиб.

Краткое содержание

В статье освещается в основном деятельность украинского революционера-демократа Е. М. Моссаковского.

ЛІТЕРАТУРА

1. Е. М. Моссаковский. Воскресные школы.— В кн.: Общественно-политическое движение на Украине в 1856—1862 гг. К., 1863.
2. Рукописный журнал «Самостійне слово», 1861, № 1 (ЦДВІА СРСР, ф. 9, оп. 21, 1862 р., спр. 48, арк. 526—528).
3. ЦДІА УРСР у Києві, ф. 442, оп. 811, 1861 р., спр. 222-а, арк. 7.
4. Там же, арк. 8.
5. Там же, арк. 12.
6. Там же, арк. 25.
7. Там же, арк. 26.
8. Там же, арк. 59.
9. Там же, арк. 60.

- 10 ЦДІА УРСР у Києві, ф. 442, оп. 810, 1860 р., спр. 185, арк. 163.
11. Т а м ж е, арк. 164.
12. Т а м ж е, арк. 208.
13. Київський міськдержархів, ф. 16, оп. 473, 1862 р., спр. 159, арк. 2.
14. Київський облдержархів, ф. 347, оп. 1, 1859, спр. 1164, арк. 70.
15. КМДА, ф. 16, оп. 471, 1861 р., спр. 105, арк. 1—6.
16. Общественно-политическое движение на Украине в 1856—1862 гг.
17. Хмельницький облдержархів, ф. 228, оп. 1, 1860 р., спр. 3288, арк. 58.
18. Т а м ж е, арк. 72.

В. І. ЛЕНІН ПРО ПРОТИРІЧЧЯ ПЕРЕХІДНОГО ПЕРІОДУ ВІД КАПІТАЛІЗМУ ДО СОЦІАЛІЗМУ

Аналіз протиріч перехідного періоду від капіталізму до соціалізму є вихідним пунктом на шляху дослідження складних проблем виникнення, становлення і розвитку соціалізму. Вивчення досвіду радянського суспільства у розв'язанні протиріч перехідного періоду від капіталізму до соціалізму дає можливість викривати реформістські, ревізіоністські й догматичні перекручення марксизму з питань пролетарської революції, диктатури пролетаріату, теорії і практики соціалістичного будівництва.

Досвід будівництва соціалізму в СРСР та інших соціалістичних країнах повністю підтвердив правильність теоретичного передбачення основоположниками наукового комунізму історичної неминучості особливого перехідного періоду від капіталізму до соціалізму, початок якого відкривається соціалістичною революцією і встановленням диктатури пролетаріату.

Жодна країна, незалежно від рівня її індустріального розвитку, не може прийти до соціалізму без встановлення в тій чи іншій формі диктатури пролетаріату, минувши перехідний період. Не випадково у виступах керівників компартій соціалістичних країн на міжнародній Нараді комуністичних і робітничих партій в Москві (червень 1969 р.) з особливою силою підкреслювалось значення спільних закономірностей будівництва соціалістичного суспільства, неминучість протягом всього перехідного періоду диктатури пролетаріату в тій чи іншій формі, необхідність незмінного укріплення керівної ролі комуністичних партій в будівництві соціалізму.

На необхідність перехідного періоду від капіталізму до соціалізму вказував ще К. Маркс у праці «Критика Готської програми»: «Між капіталістичним і комуністичним суспільством лежить період революційного перетворення першого в друге. Цьому періодові відповідає і політичний перехідний період, і держава цього періоду не може бути нічим іншим, крім як *революційною диктатурою пролетаріату*» [3, 28].

Розгорнуте вчення про перехідний період було створене В. І. Леніним. Розвиваючи марксистську теорію про шляхи виникнення комуністичного способу виробництва, В. І. Ленін

показав, що заперечення необхідності перехідного періоду і диктатури пролетаріату рівносильно розриву з науковим комунізмом. «Цей перехідний період,— писав він,— не може не бути періодом боротьби між умираючим капіталізмом і народжуваним комунізмом;— або інакше кажучи: між переможеним, але не знищеним, капіталізмом і народженим, але зовсім слабим, комунізмом» [9, 87]. Визначаючи поняття «перехід», він відмічав, що в застосуванні до економіки воно означає наявність в даному ладі елементів, частинок, кусочків і капіталізму і соціалізму [6, 296].

Якщо дати характеристику перехідному періоду в цілому, то він являє собою такий необхідний етап у розвитку суспільства, коли відбувається боротьба соціалістичних елементів проти капіталістичних при наявності політичної влади її економічних командних висот у руках робітничого класу.

Соціалістичні форми господарства не можуть ні виникнути, ні визріти в надрах капіталізму, оскільки мають докорінно іншу економічну основу — суспільну власність на засоби виробництва. Матеріальні передумови нового способу виробництва, створені в процесі розвитку капіталізму, можуть служити будівництву соціалізму лише тоді, коли відбудеться соціалістична революція, яка є лише початком соціалістичного перетворення суспільства. «Соціалізм не може бути здійснений без *революції*. Він потребує цього *політичного* акту, оскільки він потребує *знищення і зруйнування* старого» [1, 415],— писав К. Маркс. Лише внаслідок революційного перетворення господарства докорінно змінюється соціальний склад суспільства, виникають і розвиваються виробничі відносини, починають діяти економічні закони соціалізму.

Перед робітничим класом, очолюваним Комуністичною партією, в цей період стоять три основні завдання: по-перше, знищити капіталістичний і утвердити соціалістичний базис, тобто систему соціалістичних виробничих відносин, і на цій основі ліквідувати експлуататорські класи і причини, що їх породжують; по-друге, спираючись на соціалістичні виробничі відносини, побудувати матеріально-технічну базу соціалізму, докорінно підняти добробут народу і здійснити культурну революцію; по-третє, зміцнити диктатуру робітничого класу, завершити створення нової політичної надбудови і забезпечити морально-політичну єдність народу, неподільне панування марксистсько-ленінської ідеології.

Перехідний період — це період становлення комуністичної формації, період побудови соціалізму. Він безпосередньо примикає до комуністичної формації, будучи її зародженням.

Аналізуючи п'ять укладів перехідного періоду в нашій країні, основні форми класової боротьби в епоху диктатури пролетаріату, складне переплетення старих і нових суперечностей у розвитку нашого суспільства після Жовтневої революції, В. І. Ленін ви-

значив *основне протиріччя* перехідного періоду — протиріччя між виникаючим, але ще слабким соціалізмом і відмираючим, але ще остаточно не знищеним капіталізмом. Формою його вияву виступає класовий антагонізм і боротьба між робітничим класом і буржуазією міста і села.

У цьому плані велике значення має ленінський аналіз антагонізму між основними трудящими класами радянського суспільства, з одного боку, експлуататорськими класами — куркулями, «непманами» та іншими залишками поваленої буржуазії — з другого. Ці антагоністичні протиріччя В. І. Ленін виразив формулою — *«хто — кого»*.

Буржуазія, лишившись власності на важливі засоби виробництва і політичної влади, перестає бути панівним класом в економіці й політиці. Проте, зберігаючи свою експлуататорську природу, вона намагається повернути собі панування, ведучи боротьбу проти нового соціалістичного ладу. В цій боротьбі вона спирається на силу міжнародного капіталізму, використовує грошові багатства, що збереглись у неї, і недостатність у робітничого класу власних кадрів, які б володіли досвідом організації виробництва і державного управління. Буржуазія разом з тим всіляко намагається підпорядкувати цій справі дрібних товаровиробників міста і села, розколоти союз робітничого класу і трудового селянства.

Історичний досвід показує, що панівні класи ніколи не здавали своїх позицій в господарстві і політиці новим суспільним силам без бою, без опору. Ця обставина говорить про те, що вищевказане основне протиріччя, яке існувало в нашій країні протягом всього перехідного періоду, є характерним і для всіх інших країн, що переходять від капіталізму до соціалізму, звичайно з урахуванням конкретно-історичної обстановки і деяких специфічних особливостей і традицій, властивих кожній країні.

Умови будівництва соціалізму в нашій країні вимагали проведення суворих заходів до боротьби з внутрішніми і зовнішніми ворогами і вирішення ряду питань, в тому числі й економічних, військовими методами. Деякі з цих заходів були спрямовані на придушення опору капіталістів і поміщиків, ліквідацію диверсій і саботажу, укріплення оборони країни.

Оскільки націоналізація промисловості, транспорту і зовнішньої торгівлі здійснювалась в умовах жорстокої громадянської війни і військової інтервенції, довелось проводити її в стислі строки й енергійними заходами. Ліквідація власності капіталістів здійснювалась шляхом конфіскації. Із-за особливих умов громадянської війни і військової інтервенції були необхідними продовольча розкладка та інші заходи цього періоду, які одержали назву «воєнного комунізму».

В. І. Ленін вважав, що в інтересах полегшення переходу до соціалізму, відвернення розладу всього суспільного виробництва

можна піти на те, щоб *«добре заплатити капіталістам, викупити їх, коли... обставини складуться так, що змусять капіталістів мирно скоритися і культурно, організовано перейти до соціалізму на умові викупу»* [6, 305].

Вирішального значення для подолання протиріч, зв'язаних з перетворенням капіталістичної економіки в соціалістичну в перехідний період набуває політика диктатури пролетаріату, яка повинна правильно враховувати об'єктивні умови і забезпечити зростання соціалістичних елементів в економіці на шкоду капіталістичним. У цьому суть ленінського розуміння переважної ролі політики у відношенні до економіки за умов будівництва соціалізму.

В. І. Ленін всесторонньо розробив питання про суть диктатури пролетаріату і її необхідність для здійснення економічного і політичного визволення трудящих, для переходу до соціалізму. Головною і визначальною функцією Радянської держави в перехідний період була творча діяльність по створенню матеріально-технічної бази соціалізму, по здійсненню культурної революції. *«Необхідною ознакою, обов'язковою умовою диктатури,— відзначав В. І. Ленін,— є насильне придушення експлуататорів як класу і, значить, порушення «чистої демократії», тобто рівності і свободи, щодо цього класу»* [7, 230]. З ліквідацією капіталістичних елементів в усіх сферах народного господарства відмерла функція придушення їх.

На кінець громадянської війни В. І. Ленін відмічав, що велика буржуазія і поміщики в Радянській Росії були повністю розбиті і в більшості своїй втекли за межі країни.

У нашій країні питання «хто — кого» було вирішене до 1932 р., коли було побудовано основи соціалізму. В рішеннях XVII партконференції (січень—лютий 1932 р.) говорилося: *«Найважливішим підсумком соціалістичного будівництва першої п'ятирічки є остаточний підрив коренів капіталізму на селі, який зумовлює цілковиту ліквідацію капіталістичних елементів і повне знищення класів. Завершення побудови фундаменту соціалізму в СРСР означає, що ленінське питання «хто — кого» розв'язане на користь соціалізму цілком і безповоротно і в місті, і на селі* [13, 141]. Зрозуміло, що і після цього нам довелося вести боротьбу проти залишків розбитих експлуаторських класів; боротьба ж проти шкідливих пережитків минулого й ідейного впливу капіталістичного світу продовжується і нині. Разом з тим класова структура суспільства і співвідношення класових сил змінились настільки, що питання про загрозу реставрації старих порядків було знято з порядку денного.

Хоч на цей період соціалістичний уклад і став переважаючим у промисловості і сільському господарстві, проте він ще не був єдиним укладом в економіці країни. Біля 40% всіх селян не були ще об'єднані в колгоспи. Тому лише в другій половині 30-х

років, коли соціалістичні виробничі відносини укріпились в усіх сферах народного господарства, були остаточно ліквідовані всі експлуаторські класи, соціалістичний лад в СРСР одержав остаточну перемогу.

Досвід показав, що коли ряд негативних особливостей, характерних для нашої країни (багатоукладна економіка з переважним дрібнотоварним виробництвом, вороже капіталістичне оточення, відсутність практичного досвіду в будівництві нового суспільства), серйозно утруднили подолання протиріч перехідного періоду, то рішучий розгром контрреволюційних сил і ліквідація експлуаторських класів (еміграція близько 2 млн. їх представників за кордон) позитивно вплинули на укріплення морально-політичної єдності нашого народу і прискорення темпів у вирішенні завдань перехідного періоду в цілому.

Методологічною основою для дослідження протиріч перехідного періоду від капіталізму до соціалізму є ленінське положення про загальне, особливе і окреме. Визначаючи діалектику загального і окремого як єдності протилежностей, В. І. Ленін завжди підкреслював, що ведучим і визначаючим у цій єдності є загальне. Так, «перехід від капіталізму до комунізму,—писав В. І. Ленін,—звичайно не може не дати величезного багатства і різноманітності політичних форм, але суть буде при цьому неминуче одна: диктатура пролетаріату» [4, 373]. Досвід будівництва соціалізму в СРСР та інших країнах цілком підтвердив це геніальне ленінське передбачення.

На цій методологічній основі базується визначення В. І. Ленінін не лише основного протиріччя перехідного періоду, але і головних, загальних і специфічних протиріч.

Підавши глибокому аналізу всю складність різноманітних протиріч і їх взаємодію з основними протиріччями перехідного періоду, В. І. Ленін виділяв на кожному етапі будівництва соціалізму головне протиріччя і вказував шляхи його розв'язання. Аналіз багатоукладної економіки перехідного періоду дав можливість В. І. Леніну зробити висновок про те, що капіталізм, дрібнотоварне виробництво і соціалізм будуть притаманні всім країнам, які стануть на шлях соціалізму.

Необхідною умовою успішного розв'язання неантагоністичного протиріччя між робітничим класом, який являє собою соціалістичний уклад, і трудовим селянством—головним представником дрібного товарного виробництва—В. І. Ленін вважав забезпечення міцного союзу між цими основними класами. На забезпечення такого союзу, насамперед економічного, між робітничим класом і селянством, необхідного для залучення селянських мас до соціалістичного будівництва, і була спрямована розроблена В. І. Ленінін економічна політика, яка одержала назву нової економічної політики. На необхідність використання товарного виробництва, товарно-грошових підойм, ринку для налагодження правильних

відносин між містом і селом Ленін вказував ще у 1918 р. Проте громадянська війна, іноземна воєнна інтервенція, господарський розлад не дозволили втілити ці вказівки в життя. В країні виникла система воєнного комунізму з характерними для нього рисами натуралізації господарства і прямого розподілу, що суперечило товарній природі селянського господарства, позбавляло селян матеріальної зацікавленості у виробництві продукції, порушувало економічну змичку між містом і селом.

Шлях розв'язання цього протиріччя В. І. Ленін бачив насамперед в тому, щоб «дати селянинові можливість певної свободи в місцевому обороті, перевести розверстку на податок, щоб дрібний господар міг краще розрахувати своє виробництво і відповідно до податку встановлювати розмір свого виробництва» [11, 159].

Своє повне втілення економічна політика диктатури пролетаріату в перехідний період від капіталізму до соціалізму одержала в непі — новій економічній політиці, розробленій Леніним на досвіді соціалістичного будівництва перших років Радянської влади, перехід до якої був проголошений X з'їздом РКП(б) у березні 1921 року.

В. І. Ленін показав, що непі містить у собі дві суперечливі тенденції, дві сторони. Одна з них була спрямована проти режиму воєнного комунізму і передбачала забезпечення деякої свободи власної торгівлі, друга — проти свободи власної торгівлі, на забезпечення регулюючої ролі держави на ринку. Друга сторона була ведучою і створювала реальну можливість перемоги соціалістичного укладу над капіталістичними елементами. «Економічно і політично *НЕП* цілком забезпечує нам можливість побудувати фундамент соціалістичної економіки» [12, 214], — вказував В. І. Ленін.

У праці «Про продовольчий податок» В. І. Ленін показав, що в перехідний період можуть успішно використовуватись деякі форми держкапіталізму. Такими прийнятними формами в Росії він вважав: концесії, оренду, скупку, посередництво, державно-приватницькі змішані товариства; держкапіталізм, який виходить з дрібного виробництва.

Використання держкапіталізму в перехідний період не означає усунення класової боротьби. Протиріччя зберігаються і набувають навіть ще гострішого характеру, але форми боротьби змінюються (боротьба між капіталістами і соціалістичною державою, між робітниками даного підприємства і капіталістами та ін.)

Після встановлення Радянської влади наша країна виявилась незрівнянно вище найпередовіших капіталістичних країн за своїм політичним ладом, але досить відсталою в техніко-економічному відношенні: «Ми, пролетаріат Росії, *попереду* всякої Англії і всякої Німеччини щодо нашого політичного ладу, щодо сили

політичної влади робітників,— писав В. І. Ленін,— і разом з тим *позаду* найвідсталішої із західноєвропейських держав щодо організації добropорядного державного капіталізму, щодо висоти культури, щодо ступеня підготовки до матеріально-виробничого «запровадження» соціалізму» [11, 308].

За своєю суттю це було протиріччя між відсталою матеріально-технічною базою і новою, найпередовішою формою політичного ладу — радянським ладом. Це протиріччя є *головним* протиріччям перехідного періоду і специфічним протиріччям для нашої країни, як і для інших країн з середнім рівнем розвитку капіталізму, що здійснюють перехід до соціалізму.

Ленінське положення про можливість розвитку і перемоги соціалістичних відносин лише в процесі становлення матеріально-технічної бази соціалізму відображає загальну закономірність розвитку соціалістичних відносин. «Перемогу соціалізму над капіталізмом,— писав В. І. Ленін,— зміцнення соціалізму можна вважати забезпеченими лише тоді, коли пролетарська державна влада... реорганізує всю промисловість на началах великого колективного виробництва і найновішої (на електрифікації всього господарства заснованої) технічної бази» [10, 134].

В процесі подолання протиріч між передовою політичною владою і відсталою матеріально-технічною базою, насамперед в ході розвитку важкої індустрії СРСР, виявилось інше специфічне протиріччя перехідного періоду, яке полягало в наявності двох протилежних основ, на яких базувалась Радянська влада: великої і об'єднаної соціалістичної промисловості і дрібнотоварного, роздрібного, одноосібного сільського господарства. В. І. Ленін вважав, що на таких різних основах пролетарська держава не зможе довгий час існувати. Єдиний шлях подолання цього протиріччя Володимир Ілліч бачив у колективізації сільського господарства, в переведенні його на нову технічну базу.

В. І. Ленін підкреслював, що боротьба за об'єднання селянських господарств являє собою боротьбу за весь лад соціалізму: «Тут перед нами такий бій за соціалізм, за який варто віддати всі сили і поставити все на карту, тому що це — бій за соціалізм» [6, 391]. Саме в кооперуванні Ленін бачив стовпovu дорогу селян до соціалізму. «Комуни, артільний обробіток, товариства селян — ось де порятунок від невигід дрібного господарства, ось у чому засіб піднесення і поліпшення господарства, економії сил і боротьби з куркульством, дармоїдством і експлуатацією» [7, 153].

Визначаючи основні принципи соціалістичної перебудови сільського господарства, Ленін на перше місце поставив добровільність і поступовість кооперування дрібних селянських господарств. Він пояснював, що соціалізм неможливо нав'язувати селянам силою, що не можна вводити громадський обробіток землі адміністративним методом [7, 119].

Матеріальною основою соціалістичного перетворення села

В. І. Ленін вважав технічне переоснащення сільського господарства. Кооперативний лад, вчив Ленін, може бути створений на селі лише під керівництвом робітничого класу і Комуністичної партії.

На основі суцільної колективізації селянських господарств було ліквідовано куркульство як клас. Радянська влада залишила куркульство без засобів виробництва, віддавши їх колгоспам. Жорстокий опір куркулів колгоспному руху, їх антирадянські виступи, ворожі дії проти колгоспів виключили можливість інших засобів ліквідації куркульських господарств, окрім їх експропріації.

Природно, що таке складне і суперечливе за своєю суттю перетворення традиційного укладу селянського життя було пов'язане з великими труднощами. Одні з них викликались гостротою класової боротьби і опором реакційних ворожих соціалізму елементів, інші — порушенням ленінських принципів кооперування. Однак це був революційний пошук нового в соціалістичному перетворенні села, викликаний об'єктивною необхідністю.

Таким чином, на основі колективізації сільського господарства вирішуються чотири основні завдання: а) створюється соціалістична база в сільському господарстві, необхідна як для швидкого економічного розвитку країни, так і для переробки дрібновласницької психології селян; б) селянство об'єднується в колективному соціалістичному господарстві й само керує ним; в) на основі кооперації і укріплення великого виробництва створюються найбільш сприятливі умови для розвитку виробничих сил, освоєння в сільському господарстві передової машинної техніки і найновіших досягнень агрономічної науки; г) кооперування сільського господарства забезпечує підвищення життєвого рівня селянства, ліквідує процес класової диференціації на селі, злидні й розорення селянських мас.

Для подолання протиріччя між високими вимогами соціалістичного ладу, ростом політичної активності, з одного боку, і їх низьким культурним рівнем — з другого, необхідно було здійснити культурну революцію. Завдання соціалізму, відмічає В. І. Ленін, полягає в тому, щоб поставити всі завоювання культури на службу інтересам трудящих.

Розглядаючи особливості соціалістичного перетворення суспільства порівняно з усіма попередніми революційними переворотами в історії людства, К. Маркс підкреслював, що суть цих перетворень — не лише в зміні форми власності, в заміні приватної власності на засоби виробництва власністю суспільною, але і в докорінній переробці самих людей, які привласнюють суспільні продуктивні сили. Пролетарська революція, говорив Маркс, потрібна трудящим не тільки для того, щоб «змінити існуючі умови, але і для того, щоб змінити самих себе...» [2, 413].

В. І. Ленін вважав, що соціалізм неможливо побудувати і

зміцнити без піднесення культурного рівня всього населення, всебічного розвитку науки і культури. «Навчитися працювати — це тепер головне, дійсно загальнонародне завдання Радянської республіки», — писав він у 1922 р. Вирішити його без культурної революції, без наукової організації праці неможливо. «Добитися поголовної грамотності; ні в якому разі не обмежитися цим, а що б то не стало піти далі і взяти все дійсно цінне з європейської і американської науки — це наше найперше і найголовніше завдання» [12, 321].

Комуністична партія розглядала питання культурного будівництва в тісній взаємодії з усіма сторонами життя суспільства, насамперед з розвитком економіки і створенням нових соціальних відносин. Культурна революція передбачає зняття протиріч між культурним прогресом суспільства в цілому і інтелектуальним розвитком окремого індивіда.

Вона розширює сферу впливу особи на життя суспільства, сприяє залученню мас до громадського управління.

В період побудови соціалізму на ділі здійснено те, про що говорив Ленін в перший рік революції: в нашій країні всі завоювання культури дійсно стали «загальнонародним добром, і віднині ніколи людський розум і геній не будуть обернені в засоби насильства, в засоби експлуатації» [5, 430].

Класики марксизму-ленінізму неодноразово відмічали нерозривний зв'язок між будівництвом соціалізму і вирішенням національного питання. Одночасно з ліквідацією політичної і правової нерівності Комуністична партія поставила завдання ліквідації економічної і культурної відсталості ряду народів, встановлення фактичної рівності народів країни в галузях господарства і культури. В нашій країні здійснення соціалістичної революції в галузі ідеології і культури органічно перепліталось з ліквідацією національного гніту і встановленням рівності і братерської дружби між народами.

Досвід будівництва соціалізму в СРСР цілком і повністю підтвердив істинність положення марксистсько-ленінської теорії про те, що будівництво соціалізму є необхідною передумовою розв'язання національного питання, а правильне розв'язання національного питання — передумова і разом з тим результат успішного будівництва соціалізму. Узагальнивши досвід будівництва соціалізму в СРСР, В. І. Ленін вказав п'ять форм класової боротьби в умовах перехідного періоду. Деякі з цих форм, наприклад громадянська війна і усунення опору експлуататорів та інших контрреволюційних елементів, були проявом антагоністичних протиріч. Інші форми класової боротьби: виховання нової, соціалістичної дисципліни, державне керівництво селянством були проявом неантагоністичних протиріч. Суть і розвиток цих двох типів протиріч за умов перехідного періоду Ленін охарактеризував: 1) як придушення опору експлуататорів (і всякого ре-

цидиву, повернення до капіталізму і до капіталістичних традицій); 2) систематичний керівний вплив (теж — боротьба, але особливого роду, подолання певного, правда, зовсім іншого опору) на всіх трудящих, крім пролетарів.

В. І. Ленін дав аналіз не лише класових протиріч, але й протиріч усередині класів і соціальних прошарків. Він показав протиріччя і серед інтелігенції старої школи, яка розділилась на реакційну, буржуазну інтелігенцію, ворожо настроєну до радянської влади, та інтелігенцію, яка хитається, але бере участь у створенні нового суспільства і стає народною інтелігенцією, яка прийняла ідеї соціалізму і активно включилась у боротьбу за нове суспільство.

Ліквідація приватної власності на засоби виробництва в місті і селі, згуртування всіх засобів виробництва в руках радянської держави, ліквідація експлуатації людини людиною і експлуататорських класів, всебічний розвиток соціалістичної власності і соціалістичної організації праці, основані на відносинах товариського співробітництва і соціалістичної взаємодопомоги вільних від експлуатації працівників — привели до розв'язання протиріч перехідного періоду від капіталізму до соціалізму.

Краткое содержание

На основе марксистско-ленинской теории противоречий переходного периода от капитализма к социализму, опыта строительства социализма в СССР и других странах социалистического содружества автор показывает, что путь к социализму каждой страны выступает как органическое сочетание общего, особенного и единичного, т. е. общих для всех стран закономерностей преодоления противоречий переходного периода, составляющих основное содержание этого перехода, и особенных форм, способов, а также индивидуальных черт использования этих закономерностей, выражающих в своей совокупности конкретный вид революционного развития данной страны.

ЛІТЕРАТУРА

1. К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 1.
2. К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 8.
3. К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 19.
4. В. І. Ленін. Твори, т. 25.
5. В. І. Ленін. Твори, т. 26.
6. В. І. Ленін. Твори, т. 27.
7. В. І. Ленін. Твори, т. 28.
8. В. І. Ленін. Твори, т. 29.
9. В. І. Ленін. Твори, т. 30.
10. В. І. Ленін. Твори, т. 31.
11. В. І. Ленін. Твори, т. 32.
12. В. І. Ленін. Твори, т. 33.
13. КПРС в резолюціях і рішеннях з'їздів, конференцій і Пленумів ЦК. ч. III, вид. 7, К., 1954.

З М І С Т

В. С. Дмитриченко, В. М. Савчук. Методологічні питання суспільного прогресу в теоретичній спадщині В. І. Леніна	3
Д. Т. Лопаєва. В. І. Ленін про класову суть націй та національних відносин	12
А. І. Братановський. Критика К. Марксом філософського кредо німецького позитивізму першої половини ХІХ ст.	24
Д. Х. Острянин. Ідейно-теоретичне значення дожовтневих праць М. О. Скрипника	32
В. С. Дмитриченко. Українські соціалісти 70-х — початку 80-х років ХІХ ст. про шляхи переходу до соціалізму	39
Б. Т. Титаренко. Критика буржуазної соціології українськими філософами в 30-х роках	48
О. П. Павелко. Декабристи і українські революційні демократи про єдність і дружбу народів	55
М. І. Проскура. Категорія абсолютного та відносного у філософії стародавньої Греції	63
А. К. Бичко. Співвідношення раціоналістичних та ірраціоналістичних моментів у філософії раннього середньовіччя	71
А. І. Трубенко. Критика гуссерлівського вчення про рефлексію	79
В. І. Гур. Ірраціональна сутність концепції «етичного реалізму» Леонарда Нельсона	87
М. М. Іллічов. Оптимізм чи песнізм?	99
П. П. Паярелі. Проблема громадської думки в роботах К. Маркса	107
М. С. Свідло. До питання про еклектичну тенденцію в філософії	114
Г. І. Марахов. Суспільно-політичні погляди діячів недільних шкіл на Україні (1859—1862 рр.).	121
С. М. Яновський. В. І. Ленін про протиріччя перехідного періоду від капіталізму до соціалізму	128

Проблемы философии.

Выпуск 18

(На украинском языке)

Редактор С. К. Сокоренко

Технічний редактор О. Д. Окопна

Коректор М. Т. Максименко

Здано до набору 17.IV. 1970 р. БФ 08927. Зам. № 254. Вид. № 930. Тираж 500.
Формат паперу 60×90¹/₁₆. Фіз. друк. аркушів 8,75. Умовн. друк. аркушів 8,75.
Обл.-видавн. аркушів 9,45. Паперових аркушів 4,375. Підписано до друку
28.X. 1970 р. Папір друкарський № 3. Ціна 68 коп.

Видавництво Київського університету, Героїв революції, 4.

Т. П. — 1970, поз. 62.

Київська книжкова друкарня № 5 Комітету по пресі при Раді Міністрів УРСР,
Київ, Рєпіна, 4.

ВИДАВНИЦТВО
КИЇВСЬКОГО
УНІВЕРСИТЕТУ