

ПРО СПІВВІДНОШЕННЯ КАТЕГОРІЙ СУСПІЛЬНО-ЕКОНОМІЧНОЇ ФОРМАЦІЇ ТА ІСТОРИЧНОЇ ЕПОХИ

О. П. Карманов

Формування системи категорій історичного матеріалізму проходило двома шляхами: шляхом наукового, матеріалістичного обґрунтування категорій, якими оперувала домарксистська соціологія, та шляхом вироблення нових категорій, що не були відомі домарксистській соціології. Категорія суспільно-економічної формації була вперше вироблена марксистом і склала основу матеріалістичного розуміння історії. Вказуючи на те місце, яке зайняла категорія суспільно-економічної формації в матеріалістичній теорії суспільного розвитку, В. І. Ленін писав, що у творах К. Маркса і Ф. Енгельса «...вся справа зводиться до того, щоб розглядати соціальну еволюцію як природничоісторичний процес розвитку суспільно-економічних формацій» [1, 154—155]. Підкреслюючи думку про те, що суспільно-економічні формації не можна розглядати як незмінні та застигли, В. І. Ленін відзначав: «Марксистизм указав шлях до всеосяжного, всебічного вивчення процесу виникнення, розвитку і занепаду суспільно-економічних формацій...» [2, 21, 38]. В. І. Ленін вперше в марксистській теорії обґрунтував категорію історичної епохи, якою він позначав ступені у розвитку суспільно-економічних формацій.

Наукові принципи виведення та дослідження епох ми знаходимо в творах В. І. Леніна: «Під чужим прапором», «Про право націй на самовизначення», «Дитяча хвороба «лівизни» в комунізмі» та в інших. В. І. Ленін в основному досліджував історичні епохи нової та новітньої історії у всесвітньому розвитку, тобто найбільш зрілі ступені суспільного прогресу. Тому його дослідження мають методологічне значення для вивчення усіх попередніх історичних епох (подібно до того, як дослідження К. Марксом і Ф. Енгельсом капіталістичної формації має методологічне значення для вивчення усіх попередніх формацій).

В останні роки, особливо після вироблення документів нарад представників комуністичних та робітничих партій у Москві в 1957 і 1960 роках і прийняття нової Програми КПРС, в марксистській філософській та історичній літературі звернено увагу на необхідність дальшого дослідження категорії історичної епохи. Про цю категорію мова йде головним чином у працях, присвячених сучасній епосі у всесвітній історії. Важливий внесок у вивчення категорії історичної епохи внесли М. С. Джунусов, П. М. Федосєєв, Ю. П. Францев, Серйозний інтерес до цієї категорії був виявлений у працях Г. П. Алексеєва, А. Арзуманяна, Г. Є. Глезермана, Г. А. Деборіна, Ф. Ф. Єневича, Є. М. Жукова, М. М. Розенталя, А. П. Серцевої та інших авторів.

Розробка категорії історичної епохи дозволяє глибше пізнати суть соціальних процесів, сприяє вдосконаленню періодизації історії. Тільки на основі наукового аналізу історичної епохи марксистські партії можуть правильно визначити свою стратегію і тактику. Марксистсько-ленінське вчення про історичні епохи має також велике значення у боротьбі проти буржуазної та опортуністичної ідеологій, що перекидують істинний характер суспільного розвитку. Отже, дослідження категорії історичної епохи має важливе теоретичне та практичне значення.

Стосовно до суспільного розвитку категорія епохи може мати багато лексичних значень. З одного боку, цією категорією можуть позначатись незначні події та явища [15, 1905—1906], з другого — вона застосовується навіть як синонім категорії суспільно-економічної формації. У своїй праці «Під чужим прапором» В. І. Ленін, розглядаючи методологію дослідження історичних епох, спеціально робить застереження про те, що у нього «мова йде про великі історичні епохи...» [2, 21, 118]. Цим він відгороджується від випадків довільного застосування поняття епохи для позначення поодиноких, незначних суспільних явищ.*

Ленінська наукова методологія дослідження історичних епох впливає з глибокого аналізу процесу становлення і розвитку суспільно-економічних формацій. Тому у працях В. І. Леніна дослідження категорії історичної епохи виходять з її обумовленості категорією суспільно-економічної формації. На необхідність старанного зіставлення цих категорій також указує ряд радянських філософів та істориків. Так, П. М. Федосєєв та Ю. П. Францев відзначають, що установлення правильного співвідношення понять «формація» та «історична епоха» — ключ до розв'язання багатьох питань періодизації історичного процесу, одне з ключових питань історичного знання [12, 27]. Г. Є. Глезерман підкреслює, що він вважає дуже важливим питання про співвідношення суспільно-економічної

формації та історичної епохи. Цими категоріями користуються різні суспільні науки і, перш за все, історичний матеріалізм і історія. Г. Є. Глезерман застерігає, що розрив між цими категоріями позбавляє історію об'єктивної основи періодизації, а їх ототожнення таїть у собі схематизацію історичного процесу [12, 133]. Є. М. Жуков висловлює думку про те, що не можна говорити про будь-яку історичну епоху, абстрагуючись від існуючих в ту епоху суспільно-економічних формацій [11, 7].

Незважаючи на те, що цілий ряд авторів висловлюється за необхідність дослідження співвідношення категорій суспільно-економічної формації та історичної епохи, що це завдання розроблене у Постанові Президії Академії наук СРСР «Про розробку методологічних питань історії» від 3 січня 1964 р. [12, 338], досі не вийшло з друку жодної праці, що спеціально присвячується цій темі. У цій невеликій за обсягом статті робиться спроба лише в якійсь мірі надолужити цю прогалину, виходячи з лєнінської методології дослідження історичних епох, спираючись на висловлювання окремих авторів з цієї проблеми. М. А. Барг та Є. Б. Черняк відзначають, що поняття суспільно-економічної формації має два аспекти: соціологічний та історичний [6, 44]. Соціологічний аспект поняття формації відображає пануючий спосіб виробництва та породжувані ним суспільні відносини, надбудовні явища у чистому вигляді. На відміну від цього, історичний аспект, що обґрунтовується на соціологічному визначенні, відбиває пануючий спосіб виробництва у конкретних умовах його функціонування.

Аналогічний підхід слід застосовувати під час дослідження категорії історичної епохи.

У цій статті нас перш за все цікавить соціологічний аспект категорій суспільно-економічної формації та історичної епохи.

З'ясовуючи співвідношення категорій суспільно-економічної формації та історичної епохи, необхідно, очевидно, перш за все визначити їх місце у системі категорій історичного матеріалізму. Ці дві категорії слід віднести до тієї групи категорій історичного матеріалізму, «які відбивають... внутрішню єдність та цілісність суспільства на кожному з його етапів...» [13, 16] і характеризують «...суспільство в цілому і що знаходиться на тому чи іншому ступені історичного розвитку як певний соціальний організм» [7, 35].

Категорії суспільно-економічної формації та історичної епохи того самого роду. Ці дві категорії відбивають найзагальніші сторони суспільного життя на всіх ступенях суспільного прогресу. Вони мають методологічне значення для історичної науки. Все це, однак, не означає, що категорія суспільно-економічної формації та категорія історичної епохи рівнозначні. Специфіка кожної з них визначається тим, яке місце вона займає під час руху дум-

ки від абстрактного до конкретного у процесі пізнання соціальної дійсності.

Зв'язок абстрактного і конкретного не є безпосереднім. Піднесення від абстрактного до конкретного відбувається шляхом переходу від більш загальних абстракцій до більш конкретних, у даному разі від категорії суспільно-економічної формації до категорії історичної епохи. В цьому русі думки відбувається опосередкування категорії формації все новими та новими сторонами, моментами, що опускались під час первісного виділення цієї категорії. Саме цим шляхом йде становлення категорії історичної епохи. Воно знаменує собою піднесення від сутності першого порядку до більш конкретної сутності, сутності другого порядку.

Якщо продовжити рух від абстрактного до конкретного, то наша думка від історичної епохи як категорії історичного матеріалізму підноситься до поняття історичної епохи в історичній науці, тобто від соціологічного до історичного аспекту категорії історичної епохи. При цьому історична епоха як категорія історичного матеріалізму, яка виступає конкретним щодо категорії формації, сама опиняється у ролі абстрактного по відношенню до поняття історичної епохи в історичній науці. На цьому завершальному ступені даного окремого процесу пізнання поняття історичної епохи в історичній науці є мислене конкретне, таке конкретне, що оплодотворено абстракціями, перш за все категоріями суспільно-економічної формації та історичної епохи, виробленими історичним матеріалізмом.

За якими ж ознаками розрізняються категорії суспільно-економічної формації та історичної епохи?

Перш за все вони розрізняються за своїм основним змістом. У категорії формації спосіб виробництва, соціальні відносини, суспільна надбудова, побут, сімейні відносини і т. д. відбиваються як такі, що досягли повної зрілості та класичної форми.

В категорії історичної епохи, навпаки, відбивається певний конкретний ступінь поступального розвитку способу виробництва та всіх інших сторін суспільного життя, а також перехідний ступінь від одного способу виробництва до другого, від однієї формації до другої. В. І. Ленін у своїх працях виділяє епоху зародження капіталістичного способу виробництва (1500—1789 рр.) [3, 119], епоху перемоги й панування капіталізму (1789—1871рр.) [2, 21, 119], епоху занепаду капіталізму (1871 р. — жовтень 1917 р.) [2, 31, 16]. Отже, історичні епохи за своїм основним змістом можуть бути епохами зародження, епохами перемоги й занепаду певної суспільно-економічної формації.

В класовому суспільстві особливе місце займає перехідна епоха. Вона має місце в той час, коли збігається процес занепаду відживаючої формації і процес зародження нової, більш

прогресивної формації. Перехідною епохою від капіталізму до соціалізму є сучасна епоха у всесвітній історії. В. І. Ленін вперше дав науковий аналіз сучасної епохи [2, 29, 198; 271; 31, 349]. Ленінське вчення про сучасну епоху всесвітнього розвитку знайшло своє відображення в документах нарад представників комуністичних і робітничих партій в Москві у 1957, 1960 та 1969 роках, в Програмі КПРС, в матеріалах XXIII з'їзду партії.

Категорії суспільно-економічної формації та історичної епохи розрізняються також за повнотою відбиття соціального життя. Категорія суспільно-економічної формації відображує у чистому вигляді певний ступінь суспільного розвитку. Категорія історичної епохи, на відміну від цього, покликана більш конкретно відбивати всю складність соціального життя.

У всесвітній історії та історії окремих країн і народів, за винятком первісного суспільства, не буває «чистих» суспільно-економічних формацій. Внаслідок нерівномірності розвитку окремих народів в історії країн спостерігається співіснування суспільно-економічних укладів, а у всесвітній історії — співіснування країн, що переживають різні суспільно-економічні формації. Тому в історичних епохах у класовому суспільстві завжди спостерігається співіснування суспільно-економічних формацій. Цим обумовлено те, що категорія історичної епохи відбиває не тільки основний зміст, але й усю сукупність суспільних явищ і процесів, що проходять в історичних епохах. Характеризуючи історичну епоху як складну соціальну систему, В. І. Ленін відзначав, що «епоха тому й називається епохою, що вона обіймає суму різноманітних явищ і воєн, як типових, так і нетипових, як великих, так і малих, як властивих передовим, так і властивих відсталим країнам. «Відмахуватись від цих конкретних питань з допомогою загальних фраз про «епоху», ...значить зловживати поняттям «епоха» [2, 23, 24].

У безкласовому суспільстві соціальний розвиток складається інакше. Тому категорія історичної епохи тут відбиває ступінь розвитку тільки однієї певної формації. Так було, наприклад, у первіснообщинній формації. Так буде при повній перемозі комунізму у всесвітньому масштабі, коли все людство вступить у свою справжню історію.

Здатність відбивати складний зміст соціального життя робить категорію історичної епохи незамінною при конкретному аналізі суспільного розвитку, періодизації історії.

Категорії суспільно-економічної формації та історичної епохи розрізняються по відображенню класової структури та ролі різних класів у суспільному житті. В категорії суспільно-економічної формації виділяються тільки основні класи, що властиві даному ступеню розвитку суспільства, розглядаються типові їх взаємовідношення.

На відміну від цього категорія історичної епохи відбиває класову структуру та взаємовідношення класів у динаміці. В. І. Ленін відзначав, що класовий зміст історичної епохи визначається тим, «... який клас стоїть в центрі тієї чи іншої епохи, визначаючи головний її зміст, головний напрям її розвитку, головні особливості історичної обстановки даної епохи...» [2, 21, 118]. Роль того чи іншого класу в суспільному розвитку буває неоднаковою. Наприклад, в епоху зародження капіталізму клас капіталістів був прогресивним та, навпаки, в епоху занепаду капіталізму цей клас стає реакційним. В. І. Ленін в своїх працях підкреслював, що в епоху занепаду капіталістичної формації у всесвітній історії та в епоху переходу від капіталізму до соціалізму пролетаріату належить провідна роль у прогресивному суспільному розвитку. Це ленінське положення знайшло відображення у Програмі КПРС [4, 216]. Здібність категорії історичної епохи відбивати динаміку класової структури та класових відношень робить її незамінною при виробленні стратегії і тактики марксистських партій. В. І. Ленін підкреслював: «Тільки на цій базі, тобто враховуючи насамперед основні риси відмінності різних «епох» (а не окремих епізодів історії окремих країн), можемо ми правильно побудувати свою тактику...» [2, 21, 118].

Категорії суспільно-економічної формації та історичної епохи неоднаково відбивають соціальні протиріччя. Категорія суспільно-економічної формації фіксує протиріччя між основними класами даного ступеня суспільного розвитку. Що ж стосується категорії історичної епохи, то вона відбиває усю різноманітність соціальних протиріч. Однак, щоб правильно зрозуміти епоху, треба визначити її основне протиріччя, яке пронизує усі інші протиріччя та виступає внутрішнім джерелом її розвитку. В. І. Ленін неодноразово підкреслював, що основне протиріччя сучасної епохи — це протиріччя між соціалізмом і капіталізмом. «Якщо ми випустимо це з уваги, то не зможемо поставити правильно ні одного національного або колоніального питання, хоч би мова йшла про найвіддаленіший куток світу» [2, 31, 206].

При дослідженні історичних епох науковий інтерес викликає вироблення визначення категорії історичної епохи. В працях В. І. Леніна не дається дефініція категорії історичної епохи. Однак в них є необхідні методологічні передумови для вироблення такого визначення. Цілий ряд радянських філософів та істориків внесли свій внесок в рішення цього завдання, проте ми не можемо сказати, що воно вже розв'язано.

Найбільші заперечення викликають ті визначення історичної епохи, в яких не встановлюється її співвідношення з категорією суспільно-економічної формації. Деякі автори визначають історичну епоху як певний проміжок часу в поступальному

розвитку суспільства [10]. Такий підхід, очевидно, неприйнятний. Звичайно, історичні епохи, як і усі явища та процеси матеріального світу, існують у часі і просторі. Але для позначення проміжків часу існує особлива група понять: «рік», «століття», «тисячоліття» та інші.

Інші автори визначають історичну епоху як період у всесвітній історії, як відрізок історії [5; 8; 9]. Проти такого підходу не слід було б заперечувати, якби було чітко визначено, що являють собою ці «періоди» чи «відрізки» історії.

Правильно побудувати визначення категорії історичної епохи можна, тільки вияснюючи характер співвідношення її з категорією суспільно-економічної формації. Цілий ряд авторів працює в цьому напрямку, та вироблені ними визначення ще недосконалі. Наприклад, А. П. Серцова пише, що історичні епохи — це «...історичні періоди народження та смерті суспільно-економічних формацій всесвітньої історії та заміни їх новими...» [14, 8]. В цьому визначенні правильно охоплена сутність історичної епохи всесвітньої історії, але не відбита різноманітність явищ і процесів, які є наслідком співіснування суспільно-економічних формацій.

Є. М. Жуков, навпаки, підкреслює тільки співвідношення та взаємодію існуючих в історичну епоху суспільно-економічних формацій [11, 7].

Виходячи з лєнінської методології дослідження історичних епох, враховуючи позитивні моменти та прагнучи не повторювати недоліки, допущені іншими авторами, можна дати таке визначення категорії історичної епохи: «Історична епоха як категорія історичного матеріалізму відбиває суть та основні риси складної різноманітності ступенів суспільного розвитку, основний зміст яких становить зародження, перемога або занепад певної суспільно-економічної формації».

ЛІТЕРАТУРА

1. В. І. Ленін. Повне зібр. творів, т. 1.
2. В. І. Ленін. Твори, т. 21, 23, 29, 31.
3. Ленинский сборник XXIX. Партиздат ЦК ВКП(б), 1936.
4. XXII з'їзд Комуністичної партії Радянського Союзу. Стенографічний звіт, т. III. Держполітвидав, Київ, 1962.
5. Г. П. Алексеев. О характере современной эпохи. «Философские науки», 1965, № 3.
6. М. А. Барг, Е. Б. Черняк. Структура и развитие классово-антагонистических формаций. «Вопросы философии», 1967, № 6.
7. Г. Глезерман. О законах общественного развития. Госполитиздат, М., 1960.
8. Г. Е. Глезерман. О характере современной эпохи (материал к лекции). Изд-во «Знание», М., 1961.
9. Г. А. Деборин. О характере современной эпохи. Изд-во «Знание», М., 1961.

10. М. С. Джунусов. Научное определение содержания современной эпохи и его теоретическое значение. (Материалы для обсуждения). Фрунзе, 1961.

11. Е. М. Жуков. Ленин и понятие «эпохи» в мировой истории. «Новая и новейшая история», 1965, № 5.

12. История и социология. Изд-во «Наука», 1964.

13. В. Ж. Келле, М. Я. Ковальзон. Курс исторического материализма. Изд-во «Высшая школа», М., 1969.

14. А. П. Серцова. Характеристика современной эпохи. В кн.: Вопросы марксистско-ленинской теории в документах совещаний представителей коммунистических и рабочих партий. Изд-во МГУ, 1961.

15. Словарь современного русского литературного языка. Изд-во «Наука», М.—Л., 1965.

МОРАЛЬНІ ВІДНОСИНИ І ЇХ МІСЦЕ В СИСТЕМІ СУСПІЛЬНИХ ВІДНОСИН

В. І. Снівак

Будь-яка соціальна група, що об'єднана певними видами суспільної діяльності, передбачає сукупність різних відносин. Ці відносини в соціальній групі неоднорідні з боку соціології (розподіл на матеріальні та ідеологічні) і за змістовністю. Всі види суспільних відносин виступають в певному значенні як відносини між людьми, як певне спілкування між ними. Матеріальні, виробничі відносини в суспільстві відіграють вирішальну роль і являють собою об'єктивну основу формування і закріплення морально-психологічних принципів, норм, моральних відносин між людьми. Обумовлені виробничими відносинами, моральні відносини в свою чергу впливають на них. Тобто обидва види цих відносин взаємно переплітаються, доповнюють один одного. Сучасний етап розвитку нашого суспільства характеризується посиленням ролі моралі як регулятора суспільних відносин, що визначають дії людини, накладають відбитки на всі її відносини. Отже, слід глибше вивчати роль моралі у системі людських взаємовідносин.

Необхідність вивчення проблеми моральних відносин переростає в соціальну проблему, що диктується самою дійсністю. Неможливо будувати виховну роботу без чіткого уявлення про структуру і зміст моральних відносин у колективі. Разом з тим до останнього часу в сучасній етиці склалося таке становище, коли багато питань моралі розглядаються, як правило, у відриві від реально існуючих моральних відносин. Хоч велика кількість вчених визнає необхідність вивчення цієї проблеми як однієї з основних. «Неувага до специфіки моральних відносин не проходить безкарно, вона веде до втрати етичних аспектів проблем. Марксистська етика не може розглядати питання моралі у відриві від реально існуючих моральних відносин» [11, 87—97].

Вивчення моральних відносин натрапляє на суттєві труднощі. Ця проблема вимагає широкого залучення поряд з ети-

кою інших наук, зокрема, соціології, соціальної психології. Тепер ці науки у вивченні зазначеної проблеми знаходяться на шляху зближення одна з одною. Проблема моральних відносин цікавить нас як з етичної, так і з соціологічної точки зору. Слід відзначити, що ціла група теоретичних питань ще не вирішена. Немає єдиної думки в розумінні суті і змісту структури моральних відносин.

У даний час ще немає жодної роботи, спеціально присвяченої вивченню цієї проблеми. Тимчасом багато авторів, розглядаючи елементи моралі, не могли хоч би мимохідь її не торкнутися. Найбільш широке висвітлення проблеми моральних відносин знаходимо у наукових роботах, монографіях (В. І. Іванова і Н. В. Рибокової, А. Д. Шишкіна, Т. В. Самсонової, Г. К. Гумницького, Л. М. Архангельського, А. Уледова, К. А. Шварцмана та ін.).

Моральні відносини — не ізольована, окремо існуюча галузь суспільного життя, а особлива сторона всіх конкретних відносин між людьми — суспільством і його членами, колективами, класами. Моральні відносини є різновидом суспільних відносин. Тому суть і специфіка моральних відносин може бути зрозумілою і розкритою тільки на фоні аналізу загальної структури суспільних відносин, в які люди вступають у процесі свого життя, діяльності.

Поняття відносини¹ широке і багатогранне. У матеріальному світі всі предмети і явища не існують відокремлено одне від одного. Зв'язок між ними — об'єктивно існуюча форма матерії.

Зв'язок охоплює всі наявні різні рухи між предметами і явищами, а також відносини, що мають місце в самих предметах, тобто зв'язок має загальний характер, але внаслідок різноманітності форм його вияву він має конкретний характер. При цьому «конкретний характер зв'язку в даному випадку розглядається не як його специфічне природничонаукове вираження (фізичні, хімічні та ін. зв'язки), а філософське значення конкретності зв'язку» [10, 106].

Суспільні відносини — форма загального зв'язку і взаємодії, але властиві вони тільки людині. Усякі відносини передбачають сторони відносин. Для суспільних відносин характерним є те, що хоч би однією з сторін їх відношення є суб'єкт, який володіє свідомістю. Саме це дозволяє визначити суспільні відносини як вищий тип відносин. Свідомість — форма відображення відносин суспільного суб'єкта до об'єкта, суспільної людини до об'єктивного світу. «Моє відношення до мого середовища є моя

¹ Значення термінів «зв'язок» і «відносини» виступають у нас як тотожні. Використовуючи поняття «суспільні відносини» при характеристиці процесів, що відбуваються у суспільстві, ми використовуємо їх у значенні поняття «зв'язок», як і в діалектичному матеріалізмі. «Саме загальне визначення відносин — це поняття зв'язку» (див. 13, 127).

свідомість» [1, 3, 29], і «дійсно духовне багатство індивіду повністю залежить від багатства його дійсних відносин».

У тваринному світі про відносини можна говорити лише умовно, бо тварина не «відноситься» ні до чого і взагалі не «відноситься» [1, 3, 28]. Відносини її засновані на інстинктивному філогенетичному досвіді.

Суспільні відносини, зберігаючи ознаку соціальності, між собою можуть суттєво відрізнятись. Відоме виділення трьох значень поняття «суспільні відносини», дане А. В. Дроздовичем [7, 25]. За своїм утворенням вони завжди відрізняються порівняно з іншими зв'язками своєю складністю. Вони використовуються для позначення суспільних і особистих, психологічних і соціальних зв'язків між людьми, що перебувають у тісній діалектичній єдності. При цьому суспільні соціальні зв'язки є визначальними для індивідуальних, психологічних.

Суспільні відносини завжди складаються з дій реальних осіб, вони — «продукт діяльності живих осіб» [4, 1, 371], «з дій яких і складаються ці відносини» [4, 1, 368]. Суспільні відносини не бувають безособовими і, як правильно зазначає Л. П. Буєва, «всякий різновид суспільних відносин має особисту суб'єктивну сторону, що характеризується як свідомо-оціночне, емоціональне ставлення людей до об'єктивних умов існування, до об'єктивних суспільних зв'язків, до предмета своєї діяльності і людей, з якими індивід спілкується» [5, 15]. Але особисті відносини — це не відносини між людьми, що є лише приватною справою, це теж суспільні відносини, що відображають соціальні зв'язки. На це вказував К. Маркс, критикуючи Штирнера, який бажав, щоб індивіди «вступили в чисто особисті відносини, щоб вони мали стосунки між собою тільки як індивіди», не розуміючи того, що «в рамках поділу праці особисті відносини неодмінно, неминуче розвиваються в класові відносини і закріплюються як такі» [1, 3, 418].

Таким чином, коли ми говоримо про відносини особистості у системі суспільних відносин, ми завжди повинні мати на меті, що, з одного боку, воно характеризує об'єктивні суспільні зв'язки, які визначають суть формацій у відповідні типи особи, з другого, — суб'єктивно-оціночні відношення особи до дійсності.

Серед утворюючих систему суспільних відносин головне місце займають матеріальні виробничі відносини, що завжди об'єктивні, закономірні і, як вчить марксизм, не залежні від волі і свідомості людей. Але специфіка суспільних відносин, як вказувалося вище, в тому і полягає, що для неї характерна наявність суб'єктів, з волею і свідомістю. Чи немає тут суперечності? Індивіди у своїй діяльності виходять з своїх потреб. Самі ж потреби і можливості їх задоволення залежать від соціальних умов, від суспільних відносин, серед яких виробни-

чі є основними, що визначаються рівнем і характером продуктивних сил. Яка ж роль свідомості і свідомої діяльності людей у розвитку виробничих відносин? Увесь суспільний розвиток є продуктом діяльності людей. Будь-яка дія людини завжди виступає, як свідомий акт, як вияв її волі. Кожна особа — це суб'єкт конкретно-вольових відносин, яка у складі соціального цілого засвоює у специфічній для неї формі соціальні для неї явища і у відповідь виражає свій внутрішній світ у вигляді установок, поведінки і відношення до людей, суспільства. Та це ще не означає усвідомлення людиною повністю матеріальних відносин як чогось цілого. Навпаки, результат складання, сплетіння більшості свідомих дій... часто не відповідає і так само часто суперечить результату дій [7, 17].

Ступінь усвідомлення людьми своїх дій неоднаковий для різних формацій. Для антагоністичних суспільних відносин характерна стихійність, для соціалістичних — свідомість, плано-мірність. Матеріальні відносини створюються у результаті виробничої діяльності людей, їх конкретно-вольових відносин. Але з того, що волі досягають не того, чого вони прагнуть, але зливаються у дещо середнє, в одну загальну рівнодіючу — з цього не слід робити висновок, що ці волі рівні нулю. Навпаки, кожна воля бере участь у рівнодіючій і включена до неї [див. 2, 423—424].

Ідеологічні відносини пов'язані безпосередньо з суспільною свідомістю. Але в кінцевому підсумку «вони кореняться в матеріальних життєвих відносинах» [1, 13, 6]. Якщо матеріальні виробничі відносини виступають як суспільні надособові дії «усереднених» індивідів («Це не відносини одного індивіда до другого індивіда, а відносини робітника до капіталіста, фермера до земельного власника і т. д. Усуньте ці суспільні відносини, і ви знищите все суспільство» [1, 4, 122]), то ідеологічні відносини виступають, з одного боку, як надособові, класові безпосередні відносини, в яких індивіди виступають як представники класів, з другого, — як особові, індивідуальні відносини. Це такі відносини, які перш ніж складатися, проходять через свідомість людей. При цьому мається на увазі суспільна свідомість.

Матеріальні відносини мають надособовий характер, бо суб'єкт і об'єкт в них синтезуються, а в ролі останнього виступають не тільки люди, але й форми власності, розподілу, обміну, споживання. В ідеологічних відносинах, що являють собою результат зв'язку суспільного суб'єкта і об'єкта, в ролі останнього виступають тільки люди. Ідеологічні відносини, підпорядковуючись загальним закономірностям розвитку, мають і відносну самостійність. Економіка не єдиний визначальний фактор розвитку ідеологічних форм, зокрема моральних відносин.

Моральні відносини — особливий вид ідеологічних відносин і вказані вище положення, що характеризують ідеологічні відносини, однаково стосуються і моральних відносин. Хоч характеризуючи їх тільки як ідеологічні — ще не значить вичерпати увесь їх зміст і специфіку. Поява за останні роки окремих робіт з цих проблем виявила різне розуміння суті моральних відносин.

Залежно від того, як визначається мораль, можна знайти і різні підходи до визначення моральних відносин.

Існує досить розповсюджена точка зору, згідно з якою мораль — форма суспільної свідомості, система правил, норм, принципів поведінки людей, тобто всі елементи моралі відносяться до суспільної свідомості. «Мораль — це система «неписаних законів», норм, які регулюють поведінку людей і направлені на збереження і розвиток суспільного організму як цілого... Це комплекс особливих уявлень, думок і переживань людини, що відображають і оцінюють об'єктивно моральні відносини в категоріях добра, зла і т. д.» [15, 45].

При такому визначенні моралі, що її розуміють тільки як феномен духовної сфери, моральним відносинам, які існують як реальна поведінка, в ньому немає місця. Мораль по відношенню до них у такому її розумінні виступає тільки у ролі зовнішнього регулятора. Таку невідповідність помітили багато авторів, зокрема Г. К. Гумницький. Залишаючись на установленому визначенні моралі як сукупності норм, почуттів, принципів, він стверджує, що назвати моральні відносини... мораллю було б рівнозначно тому, щоб назвати правові відносини правом. Моральні відносини — це не сама мораль [6, 147].

Деякі етики розмежовують моральну свідомість і реальні відносини. Так, В. Г. Іванов і Н. В. Рибаківа розрізняють поняття «моральність» і «мораль». «Моральність — це практика поведінки, практика відносин між людьми, мораль — сформульовані у вигляді моральних запитів принципи і норми цієї поведінки» [8, 24]. З'ясовуючи зв'язок між моральними відносинами і свідомістю, вони приписують моральні відносини до суспільного буття, позбавляють їх надбудовного характеру.

Моральні відносини не можна відносити тільки до суспільної свідомості, бо таке їх розуміння вузьке і не дозволяє пояснити відносини, що існують не лише як елемент свідомості, а і як практичні відносини. Методологічно неправильне і посилення вищезазначених авторів, які все існуюче в суспільному житті, в тому числі і ідеологічні відносини, вважають суспільним буттям. Помилка в даному випадку вийшла через ототожнення понять «суспільного буття» з «умовами матеріального буття». Так, В. П. Тугарінов під «суспільним буттям» розуміє все реально існуюче практичне життя людей, їх діяльність.

У це поняття він включає матеріальне, соціальне і політичне життя суспільства [див. 12, 9].

Дійсно, поняття об'єктивного, реального буття широке і багатозначне. Та в рамках основного гносеологічного питання існує методологічний принцип про те, «що визнати первинним і що вторинним» [4, 14, 129], яке дозволяє поділити усі явища на матеріальні та ідеальні.

В такому плані, тобто в плані розв'язання основного питання філософії можна розглядати тільки питання про співвідношення моральних відносин або до суспільного буття, або до суспільної свідомості. Відступ від цього гносеологічного принципу не може не повести за собою помилкового уявлення про змішання загальносоціологічних і чисто етичних підходів до проблеми моральності, зокрема і моральних відносин.

Моральні відносини формуються через свідомість людей, тому вони є видом ідеологічних відносин, що відображають матеріальні, і в першу чергу, економічні відносини. «Існування поза індивідуальною людською головою не робить ці відносини матеріальними і не віднімає їх другорядності» [9, 6].

За межами основного гносеологічного питання протиставлення суспільного буття і суспільної свідомості губить зміст, «бо свідомість також існує, і вона існує не як пасивно-дзеркальне відображення, а матеріалізується, об'єктивується, втілюється в реальних відносинах, поведінці, вчинках, в усій практичній діяльності» [9, 6]. Тому ми можемо говорити про первинність моральних відносин, вчинків по відношенню до моральних ідей, цілей, мотивів і т. д.

Отже, моральні відносини — це практичні відносини, що визначають поведінку особи в колективі. Специфічною особливістю їх є те, що вони включають в себе моральну дію і моральну свідомість. До моральних дій відносяться реальні вчинки окремих осіб або колективів. Моральна свідомість (суспільна та індивідуальна) включає цілі, прагнення, переконання, мотиви особи або колективу. Це так звана суб'єктивна сторона моральних відносин, вивченням яких поряд з етикою займається і психологія. Функція моральної свідомості і моральних норм полягає в регулюванні моральних відносин між людьми, колективами таким чином, щоб ці відносини були в рамках інтересів суспільства. Тому вивчення моральних відносин прямо пов'язане з поняттям моральної норми — синтезу моральної свідомості і моральної практики, у якій прямо і безпосередньо виражені суспільні вимоги.

Чи можна вважати моральні відносини самостійним видом відносин життя людей, чи це сторона інших суспільних відносин? Моральні відносини пронизують усі галузі життя, бо моральній оцінці піддаються усі види суспільного життя. У багатьох випадках вони виступають як складові компоненти склад-

ного комплексу відносин (економічних, духовних), що утворюють в цілому окремі види відносин, наприклад, трудові відносини. Нарешті, вони можуть виступати у формі, здавалось би, самотніх видів моральних відносин, типу дружби, кохання. Та і вони за змістом є відображенням всього ладу пануючих суспільних відносин. Відносно самостійної форми набувають відносини людей, коли вибір способу дії абсолютно не детермінований моральними нормами суспільства, коли особа не ставить перед собою альтернативи — чи наслідувати загальноприйнятю поведінку, чи ні, і діє в індивідуальних інтересах, звичках.

Моральні відносини різноманітні. Визначення їх структури і змісту чи не найскладніше нерозв'язане питання. Визначення моральних відносин вимагає виділення в них суб'єктів і об'єктів відносин, змісту їх взаємозв'язку.

Суб'єкти моральних відносин — це типові узагальнені представники певного суспільства, класу, соціальної групи або конкретні особи, колективи. Об'єкти — соціальні, духовні блага, цінності. Змістом моральних відносин виступають будь-яка взаємодія між особою і суспільством або діяльність, що торкається інтересів суспільства.

Моральні відносини можна розподілити на два види. Узагальнені моральні відносини, до складу яких входить діяльність узагальнених представників певної соціальної групи, суспільства (суб'єкт), що торкається інтересів цієї групи, суспільства, та конкретні міжособові моральні відносини, які включають в себе діяльність конкретних осіб, певних колективів у процесі їх взаємодії між собою. Загальні форми цих відносин такі.

Відношення особи до суспільства, колективу — один з основних видів відносин, що ґрунтуються на гармонійному поєднанні суспільних і особистих інтересів. Розвиток особистості завжди обумовлюється розвитком суспільства. Суспільний інтерес є виразом корінних інтересів членів суспільства. К. Маркс вказував, що, коли правильно зрозумілий інтерес становить принцип усієї моралі, то треба прагнути до того, щоб особистий інтерес людини збігався з суспільним інтересом [див. 1, 2, 138]. Мета комуністичного виховання полягає в досягненні того, щоб особа у своєму житті керувалася суспільними інтересами як особистими, як внутрішньою потребою. «Кожна свідомо радянська людина, хай то буде робітник, селянин або представник народної інтелігенції, бачить нерозривний зв'язок своїх інтересів, інтересів свого підприємства з інтересами всього суспільства. Почуття хазяйської відповідальності за хід справ в усій нашій країні — це одна з найпрекрасніших якостей радянської людини, одно з найважливіших завоювань соціалізму», — говорив Л. І. Брежнев при врученні ордена Леніна трудящим Харківського тракторного заводу [15].

Відношення людини до людини завжди має суспільний характер. К. Маркс з цього приводу писав, що індивід — суспільна істота і всякий прояв її життя — хоч він і не виступає у формі колективного — є проявом і утвердженням суспільного життя [див. 3, 590]. Відносини людей визначаються характером способу виробництва, домінуючими суспільними відносинами. Для суспільства, де панує приватна власність, характерні відносини панування і підпорядкування, егоїзму та індивідуалізму. Відносини ж суспільної власності знаходять свій моральний прояв у розвитку відносин товариства і взаємодопомоги. Останні формують такі моральні якості людей, як колективізм, товариство, довір'я та ін.

Відношення колективу до особи. Від ступеня розвитку колективу, його цілей і завдань залежить ефективність і результативність життя і діяльності його членів. «Тільки в колективі індивід дістає засоби, що дають йому можливість всебічно розвивати свої задатки, і, значить, тільки в колективі можлива особиста свобода» [1, 3, 70].

Відношення колективу до інших колективів. Соціалістичний виробничий колектив не може існувати ізольовано. Його характерний зв'язок — багатосторонні відносини з іншими колективами. Основні з них — це відносини товариства і взаємодопомоги.

Міжособові моральні відносини, які ґрунтуються на гармонійному поєднанні громадських та особистих інтересів, впливають на особу в процесі її діяльності.

ЛІТЕРАТУРА

1. К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 2, 3, 13.
2. К. Маркс и Ф. Энгельс. Избранные письма.
3. К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений. М., 1956.
4. В. І. Ленін. Твори, т. 1, 14, 38.
5. Д. П. Буюева. Социальная среда и сознание личности. Изд-во МГУ, 1968.
6. Г. К. Гумницкий. О предмете этики. Вопросы марксистско-ленинской этики. «Уч. зап. Тамбовск. пед. ин-та», вып. XXIII, Тамбов, 1966.
7. А. В. Дроздов. Человек и общественные отношения. Изд-во ЛГУ, 1966.
8. В. Г. Иванов и А. В. Рыбакова. Очерки марксистско-ленинской этики. Изд-во ЛГУ, 1963.
9. В. А. Ребрин. О методологических основах систематизации этических категорий. (Докл. на симп. по проблемам марксистско-ленинской этике». Новосибирск. Высш. партшкола, 1969.
10. Н. И. Новинский. О понятии связи и связи понятий в марксистской философии. «Научн. докл. высшей школы. Философские науки», № 2, 1969.
11. И. Г. Петров. Всесторонне исследовать специфику нравственности. «Вопросы философии», 1964, № 1.
12. В. П. Тугаринов. Изучение общественного бытия. Л., 1958.
13. Проблемы сознания. М., 1966.
14. Газ. «Радянська Україна», 14 квітня 1970 р.
15. А. С. Спиркин. Курс марксистской философии. Изд-во «Мысль», 1966.

ДО ПИТАННЯ ПРО ЦІННІСНУ СТРУКТУРУ МОРАЛЬНИХ ВІДНОСИН У СІМ'І

В. М. Корневська

Характеристика моральних відносин у сім'ї і аналіз їх ціннісної структури останнім часом привертають все більшу увагу етиків, соціологів та психологів.

Чеський етик І. Попелова розглядає систему моральних відносин як дещо ціле, що складається з таких елементів: «А. Моральних дій, поведінки, навичок окремих осіб або груп; далі громадські установи, лад, заходи, які реалізують моральні відносини даного суспільства. Це об'єктивна сторона моральних відносин. Б. Моральна свідомість, моральні почуття, моральні переконання, прагнення, якості характеру. Це суб'єктивна, психологічна сторона моральних відносин. В. Моральні цілі, ідеї, кодекси моральних цінностей та норм. Це ідейна, теоретична сторона моральних відносин» [4, 259].

А. Г. Харчев визначає моральні відносини в сім'ї як виявлення, об'єктивізацію у вчинках, поведінці моральної свідомості. Аналізуючи систему сімейної етики, він розподіляє її на такі елементи: 1) моральну практику — вчинки, дії членів сім'ї в конкретній ситуації, 2) моральну свідомість і почуття, 3) характер, темперамент подружжя — це суб'єктивна психологічна сторона моральних відносин [6].

Л. М. Архангельський, характеризуючи моральні відносини, розрізняє: 1) ідеологічний момент (моральна норма); 2) суб'єктивний момент (індивідуальна моральна свідомість, риси характеру) і 3) об'єктивний момент (реалізований вчинок під впливом попередніх факторів) і визначає моральні відносини як об'єктивно-суб'єктивні [1].

На нашу думку, моральні відносини в сім'ї як об'єкт наукового дослідження можна визначити у вигляді складної системи різнорідних елементів, закономірно пов'язаних між собою. До них можна віднести: 1) моральні принципи і норми, що стосуються сімейної етики, моральну орієнтацію подружжя; 2) темперамент, якості характеру і моральні почуття; 3) фактич-

ні дії, поведінку шлюбних партнерів. Кожна група, у свою чергу, розпадається на конкретні елементи. Взаємовідносини цих елементів у межах даної системи мають характер діалектичного зв'язку: вони перебувають у реальній єдності, прямій і зворотній взаємодії, взаємопроникненні одного з другим, при цьому між ними не виключаються розбіжності і суперечності. Моральні норми, що регулюють в радянському суспільстві відносини у сім'ї, спочатку виступають як зовнішня по відношенню до людини ідеологічна сила, потім в міру їх засвоєння і усвідомлення людиною вони перетворюються в її моральні переконання. Останні тісно зв'язані з почуттями, причому чим тісніший цей зв'язок, тим міцніші ці переконання.

Впливаючи на моральні почуття обов'язку вірності, переконання допомагають подружжю усвідомити ці почуття. Усвідомлені почуття є найбільш сильними мотивами поведінки. Але моральні переконання, однакові у чоловіка і жінки (по відношенню до якогось об'єкта), відбиваючись в індивідуальності характеру та темпераменту кожного з них, у вчинку можуть виявлятися по-різному.

Отже, відбиваючись за допомогою почуття, риси характеру виступають передумовою моральної дії. Остання є об'єктивізацією суспільно-політичних моральних настанов, почуттів та інших суб'єктивних компонентів.

Моральність, матеріалізована у фактичних діях і вчинках, справляє активний зворотний вплив на ідеологічний та психологічний елементи структури.

Кожна людина, яка вступає в шлюб, має певні моральні принципи і погляди щодо своєї майбутньої сім'ї і взаємовідносин з її членами. Проте це не значить, що її дії і вчинки будуть реалізацією моральних принципів та норм, якими вона володіє. Відмінність між фактичною моральною поведінкою в сім'ї і моральною свідомістю членів подружжя існує завжди.

Отже, моральні принципи, норми, що регулюють відносини між членами подружжя, фактично не є моральними відносинами, які склалися в сім'ї. Бажання поваги і дружби, як і запевняння в них, ще не створює між членами подружжя дружніх відносин, останні повинні бути практичними.

Оскільки моральність реалізується шляхом дії, «без неї вона ніщо» (це вже знав Арістотель), то моральні відносини в сім'ї — це перш за все вчинки, поведінка подружжя по відношенню один до другого, до своїх сімейних обов'язків і турбот.

На основі вищезазначеного можна зробити декілька висновків щодо суті моральних відносин:

1) Найважливіша моральна поведінка, як правило, детермінована соціальними умовами, в яких живе сім'я.

2) Моральні відносини являють собою систему складної структури. Взаємозв'язок елементів підпорядкований загальним

законам діалектики і специфічним законам етики та психології.

3) Відносини перш за все виявляються в діях, вчинках членів сім'ї, це реально існуючий зв'язок між ними, тому вони об'єктивні. Однак моральні відносини разом з тим є і суб'єктивними і цей момент відіграє величезну роль, впливаючи як мотив на вчинок. Відношення проходить ступінь об'єктивації, тобто відтворення свідомості зовнішньої ситуації, оцінки причини її появи, змісту, наслідків.

4) Структура динамічна, її елементи мають декілька етапів розвитку: моральні норми сімейної етики виступають спочатку по відношенню до людини як зовнішня сила, потім вони за своєюстю, усвідомлюються і перетворюються в її орієнтацію. З погляду цієї цінної орієнтації людина оцінює вчинки інших членів сім'ї, виходячи з неї, здійснює свої власні вчинки. Моральні настанови подружжя впливають на їх почуття, допомагають усвідомити їх. Усвідомлені почуття у свою чергу, так само як і моральні орієнтації, стають мотивами поведінки. І нарешті, здійснюється вчинок — синтез всіх попередніх елементів.

5) Відносини людини в сім'ї мають вибірковий характер. Це значить, що оцінка одних і тих самих слів, вчинків, ситуацій членами подружжя нерівнозначні через особливості індивідуального досвіду і різну значущість об'єкта для кожного з них.

6) На відміну від моральних відносин у виробничому студентському колективі, ці відносини в сім'ї відзначаються специфікою. Остання виявляється в глибокій інтимності та емоційально-почуттєвому забарвленні цих відносин.

7) «У сфері моральності ми постійно маємо справу з моральними оцінками, а самі моральні відносини — це відносини ціннісні» [7].

Сказане вище дозволяє перейти до питання про визначення терміна «ціннісна структура моральних відносин». І. Попелова бачить виявлення моральних цінностей у всіх елементах структури моральних відносин: у моральних принципах та нормах; моральних рисах характеру (скромність, тактовність); моральних почуттях (кохання, повага); фактичних діях (материнська самопожертва).

На органічний зв'язок етики і аксіології вказує Л. М. Архангельський: «Мораль — галузь відносин між людьми, суспільством, людиною, що так чи інакше усвідомлюються і оцінюються у специфічних категоріях блага, добра, зла. А це органічно включає етику в галузь аксіології» [2].

Етичні поняття немовби розпадаються на два елементи:

1) поняття, що виявляються в моральних ідеалах та оцінках про сім'ю, які панують у суспільстві; 2) поняття, що виявляються в моральних нормах, які реалізуються подружжям на практиці.

Саме поняття «цінність» вже передбачає відносини між двома — тим, хто оцінює, і тим, що оцінюється, інакше кажучи, кожний з членів подружжя виступає по відношенню до другого як суб'єкт, а його вчинки — як об'єкт оцінки. Але для того, щоб моральні дії, почуття, риси характеру могли стати об'єктом оцінки для другого, вони **повинні виявитися** в реальній дійсності. Моральні відносини у сім'ї — це перш за все явна, реальна поведінка членів подружжя по відношенню один до одного. Ціннісний аспект моральної діяльності людини присутній вже у її ставленні до принципів сімейної етики, регламентованих суспільством. З величезної кількості встановлених норм особа засвоює і використовує в сімейній практиці лише деякі. Вибрані, засвоєні особою цінності перетворюються в моральні переконання (компонент самосвідомості) і є керівництвом до дії. Другі цінності сприймаються людиною поверхово, засвоюються формально, нечітко, тому у поведінці зовсім не виявляються або виявляються підсвідомо. Треті цінності не засвоюються зовсім.

Сукупність етичних принципів, виходячи з яких особа буде свою власну поведінку в сім'ї, оцінює поведінку інших її членів і свою власну, називається ціннісною орієнтацією. Механізм формування ціннісної орієнтації і її змісту з психологічної точки зору розкриває грузинський вчений Д. Н. Узнадзе. «У випадках наявності якої-небудь потреби і ситуації її задоволення в суб'єкті виникає специфічний стан, який можна характеризувати як готовність, настанову на виконання певної діяльності, спрямованої на задоволення його актуальної потреби» [5, 170]. Базою для виникнення настанов, згідно з теорією Д. Н. Узнадзе, є суспільна діяльність. У процесі соціалізації, тобто виховання в сім'ї, школі, на виробництві у суб'єкта з'являється багато настанов — одні зникають, інші зберігаються при відповідних обставинах. Завдяки повторенню таких умов вироблені настанови фіксуються як стійкі утворення. Система фіксованих настанов є основою відшукання мотивів поведінки. Д. Н. Узнадзе характеризує ціннісну орієнтацію як психологічну настанову на тип поведінки в конкретній обстановці. Серед фіксованих настанов помітне місце займають соціальні настанови на цілі і засоби діяльності. Велику роль у виявленні моральних настанов відіграють суб'єктивні фактори: індивідуальний життєвий досвід і обумовлені ним і спадковістю психологічні особливості членів подружжя. При всій різноманітності етичних мотивів і вчинків у взаємодії членів подружжя всім їм властива спільна риса — спонукальними джерелами їх є внутрішнє виявлення моральної індивідуальності людини. Ніде так повно не розкривається людська індивідуальність з її доброчесністю і пороками як у сім'ї. Цією обставиною пояснюється той факт, що в однаковій сімейній ситуації у членів подружжя виявляють-

ся відмінності в розумінні і тлумаченні об'єктів. Взаємовідношення емоціонального і раціонального начал в людині таке, що в дійсності вона цинить не тільки те, що приносить їй користь, сприяє благополуччю в сім'ї. Суспільство не знало такого психологічного типу людини, яка вибирала б тільки те, що йшло їй на користь, почуття емоціонального задоволення кінчалось би тоді, коли проходила міра корисного.

Визначальним компонентом соціальної настанови, на нашу думку, є поведінка — тенденція, що обумовлює дію. «Вона становить деяку вісь свідомості, навколо якої обертається спонукання і почуття людини і з точки зору якої вирішуються всі сімейні проблеми. Дії людини переважно визначаються і спрямовуються саме тим, які ціннісні орієнтації даного індивідуума по відношенню до певних предметів» [7].

Отже, ідейно-моральна орієнтація — це настанова на конкретну поведінку, обумовлена системою норм і цінностей, вибраних і усвідомлених людиною в процесі життєвого досвіду, і здійснювана у відповідності з її індивідуально-психологічними особливостями. Вона утворюється шляхом сприйняття особою соціальних норм і цінностей крізь призму її досвіду і внутрішніх індивідуальностей і виявляється в мотивах діяльності особи. Основна функція моральної орієнтації — регулювання поведінки як усвідомленої дії в конкретній сімейній ситуації.

З цією функцією зв'язаний надзвичайно складний механізм реалізації моральних настанов у дії. Людина вступає в шлюб з другою, з тим, хто відносно відповідає її ідеалу. Ідеал — своєрідна морально-естетична настанова на зовнішність, інтелект, характер людини. Ця настанова перевіряється практикою. Люди постійно зустрічаються з необхідністю погоджувати свої індивідуальні системи цінностей, ідеали, засвоєні в батьківській сім'ї, школі, в процесі життєвого досвіду, з моральними орієнтаціями, що виникають в сім'ї: До шлюбу, весілля члени подружжя були орієнтовані на ввічливість, тактовість як елементарні норми поведінки в сім'ї. Для реалізації цих норм у сімейній практиці треба, щоб: 1) члени подружжя усвідомлювали загальноприйнятий критерій тлумачення цих норм, 2) ввічливість і тактовність з обіцянок і запевнянь перетворилася у вчинки обох членів подружжя, а не одного, 3) ввічлива і тактовна поведінка була оцінена подружжям, бо об'єктивність оцінки обумовлюється різнорідними і численними суб'єктивними передумовами — інтересами, мотивами, якістю характеру, темпераментом. Якщо ці норми реалізувалися у вчинки, відносини між членами подружжя, значить, між моральною настановою на них і практичною поведінкою подружжя немає суперечності. Опредмечення цих позитивних принципів (ввічливості, тактовності і уваги) у шлюбній практиці буде свідчити про ступінь мораль-

ності шлюбу і тотожність індивідуальних понять подружжя суспільним ідеалам. Розбіжність між фактичною моральною поведінкою в сім'ї і моральною свідомістю подружжя може детермінуватися декількома причинами. Один з членів подружжя не орієнтований чи орієнтований спотворено на цю цінність: у батьківській сім'ї існували грубі, безтактовні відносини між батьком і матір'ю. Ставлення до майбутнього чоловіка у жінки виробляється в батьківській сім'ї з дитинства, так само як і чоловіка до майбутньої своєї дружини. Як наслідок цього ввічливість, тактовність або зовсім не стали моральною рисою індивідуальності людини, або виявляються тільки як зовнішні поверхові властивості. Розбіжність між практичною поведінкою і особистою системою цінностей існує також завдяки психологічному складу суб'єкта — темпераменту, якості характеру. Людині з холеричним складом темпераменту важче додержувати тактовність в гострих сімейних ситуаціях, ніж людині з флегматичним або сангвінічним складом характеру.

Специфіка виявлення моральних відносин в сім'ї обумовлює і специфіку процесу реалізації системи цінностей. Почуття фізичного і душевного потягу між членами подружжя емоційно-нально прикрашає їх поведінку, робить ілюзорною оцінку як позитивних якостей, так і недоліків один одного.

Оцінка коханої людини відбувається в емоціональному захопленні. Гегель говорив про кохання як про релігію серця, підкреслюючи момент обоження, ідеалізації коханої людини. Цей момент в художніх образах відтворений багатьма класиками літератури і мистецтва. Зокрема, в трактаті «Про кохання» Стендаль описав це так: «Якщо в соляних копальнях залишити на два-три місяці просту гілку, вона вся вкриється кристалами і ніхто не впізнає в цьому блискучому чуді колишню гілку. Те саме відбувається в коханні, коли кохану людину як кристалами прикрашають тисячею позитивних якостей».

Зовсім протилежне цьому процесові обоження в коханні відбувається по відношенню до людини, яка перестала бути коханою. У цьому випадку всі її вчинки й слова оцінюються упереджено, їй приписується тисяча неіснуючих недоліків.

Сім'я специфічно відображає суперечності суспільства, негативні умови і обставини об'єктивного характеру. Нестача житлової площі, невідповідність між виробничою і домашньою роботою заміжніх жінок, слабка організація культурно-побутового обслуговування сімей трансформуються в господарсько-оптові труднощі сім'ї, а потім і в моральні конфлікти.

Суперечності між ціннісною орієнтацією і явною поведінкою дорослих членів сім'ї характеризуються по-різному в психології і соціології. У соціологічному аспекті підкреслюється значення соціальних умов, що регулюють поведінку. Пояснюючи це явище, «соціологи звертають увагу на механізм «псевдоадаптації»:

в якийсь період люди, орієнтовані на щось у житті, зустрічаються з такими обставинами, в результаті яких компонент орієнтації через поведінку слабшає. Коли ж реальні умови сприятливі, ослаблений компонент поведінки перешкоджає реалізації намірів, які все ще залишаються стійкими на рівні орієнтації» [3, 9]. Міркування соціологів і психологів сходяться на такому висновку: ціннісна орієнтація як регулятор моральних відносин в сім'ї — ще не реальні явні відносини. Між моральною орієнтацією і «моральною» діяльністю існують невідповідності, суперечності. Вони детерміновані соціальними умовами та індивідуально-психологічними характеристиками шлюбних партнерів. Важливим завданням є з'ясування причин цих суперечностей і встановлення змісту особливостей та значення моральної орієнтації радянської сім'ї.

Таким чином, моральні відносини як відносини ціннісні характеризуються такими ознаками:

1. Це предметно, матеріально існуючі відносини.
2. Тільки реалізовані у відносинах і діях моральні почуття, риси характеру членів подружжя підлягають оцінці.
3. У своїх діях шлюбні партнери керуються певними засвоєними ними ціннісними орієнтаціями на принципи та норми поведінки.
4. Ціннісна орієнтація виступає як регулятор поведінки членів сім'ї в конкретній сімейній ситуації.
5. Трансформація ціннісної орієнтації у фактичні моральні дії відбувається під впливом індивідуальності членів подружжя.
6. Ціннісна орієнтація динамічна, вона змінюється під впливом обставин життя і наявних відносин у сім'ї. Орієнтація людей після вступу до шлюбу змінюється у процесі перебування в шлюбі.
7. Поведінка членів подружжя обумовлена їх особистими інтересами, яких багато, і, звичайно, результат дії залежить від того, який інтерес переважає в даній ситуації.

На основі викладеного вище можна дати таке визначення поняття ціннісної структури моральних відносин в сім'ї. Це стійкий спосіб взаємозв'язку і залежності реальних і цілеспрямованих вчинків членів сім'ї від навколишніх соціальних умов, від ідейно-моральної орієнтації, індивідуально-психологічних характеристик членів подружжя та оцінки ними сімейної ситуації.

ЛІТЕРАТУРА

1. Л. М. Архангельский. Структура морали и система структурных категорий в этике. Изд-во Тбилиск. ун-та, 1967.
2. Л. М. Архангельский. О философском характере марксистской этики и ее структуре. Ж. «Философские науки», 1970, № 1.

3. Личность и ее ценностные ориентации. Информационный бюллетень ССА, № 4, М., 1969.
 4. И. Попелова. Этика. М., 1968.
 5. Д. Н. Узнадзе. Основные положения теории установки. Тбилиси, 1961.
 6. А. Г. Харчев. Быт и семья в социалистическом обществе. Л., 1968.
 7. В. Н. Шердаков. Аксиология и этика. Сб. «Актуальные проблемы марксистской этики». Тбилиси, 1967.
-

СОЦІАЛЬНА ВІДПОВІДАЛЬНІСТЬ І ГУМАНІЗМ

О. Ф. Плахотний

У міру того, як ширше і глибше розкривається гуманістичний зміст соціалізму, на Заході все старанніше проповідують необхідність його гуманізації. І хоч тема гуманізму стала зараз настільки модною, що прийнято навіть говорити про свого роду «ренесанс гуманізму», звертає на себе особливу увагу саме ця лицемірна турбота противників соціалізму про його «удосконалення».

Не розраховуючи на успіх прямого заперечення соціалізму, вони шукають інші шляхи, щоб дискредитувати новий суспільний лад.

Критики марксистсько-ленінського гуманізму — це буржуазні ідеологи, що твердять, ніби погляди Маркса збігалися з ідеями гуманізму тільки на початку 40-х років минулого сторіччя, ніби практика соціалізму не підтвердила прогнозів теорії і ніби соціалізм означає свободу класу, а не свободу особи. Це і представники різноманітних напрямків соціал-демократії, що критикують передусім і головним чином теорію і практику наукового комунізму. Це і ревізіоністи всіх толків, що пропонують «нові моделі» соціалізму. Усі вони, як універсальний засіб, здатний «гуманізувати» соціалізм, пропонують «свободу» — свободу форм власності, свободу політичних партій, свободу слова, тобто свободу буржуазної пропаганди. Отже, йдеться не про що інше, як про свободу для діяльності реставраторів капіталізму. Саме ці ідеї намагалася здійснити на практиці «тиха» контрреволюція в Чехословаччині, контрреволюція, що виступала також під гаслом гуманізації соціалізму.

Своєрідною формою вираження боротьби навколо різного розуміння гуманізму стає так зване відчуження особи. При цьому стало модою посилатися на Маркса, твердити, що не хто інший, як Карл Маркс вважав, ніби найпершим завданням історії є переборення цього відчуження. Відчуження перетворилося в якусь універсальну етикетку, яку буржуазні філософи поспішають наклеїти на будь-яке сучасне суспільство, а деякі особливо завзяті ревізіоністи добалакуються навіть до того, ніби в соціалістично-

му суспільстві відчуження людини виявляється активніше, ніж у капіталістичному.

У вступі до книжки «Усамітнена людина», книжки, що є збіркою витягів з різноманітних авторів (К. Маркс, Ф. Достоевський, Е. Фромм, У. Баррет, Р. Мертон та ін.) з питань відчуження нью-йоркські видавці Ерік і Мері Джозефсон пишуть: «У сучасному значенні термін «відчуження» став уживатися філософами, психологами і соціологами для позначення край широкого кола психосоціальних розладів, включаючи втрату себе, стан страху, відчаю, дезорієнтування, деперсоналізації, почуття бездомності, апатії, соціального розладу, самотності, автоматизації, безсилля, безтямності, ізоляції, песимізму і втрати віри в цінності. Серед соціальних груп, які є більшою чи меншою мірою відчуженими, виявляються жінки, промислові робітники, чиновники, кочуючі робітники, художники, злочинці, розумово неповноцінні люди, наркомани, пристарілі, молоде покоління в цілому, особливо малолітні злочинці, виборці, ті, що не мають виборчих прав, споживачі, аудиторія засобів масової комунікації, люди із статевими порушеннями, жертви забобонів і дискримінації, упереджені бюрократи, політичні радикали, ті, що мають фізичні вади, іммігранти, біженці, бродяги і відлюдники» [3, 12—13].

При всьому різноманітті явищ, які західними авторами підводяться під поняття «відчуження», вони мають щось спільне. Йдеться про відповідний настрій, світовідчуття людини. Відчуження людини, пише Е. Фромм, означає, що індивід «не відчуває себе центром свого світу, творцем своїх власних вчинків, але його вчинки стали його володарем, якому він скоряється і на якого він може навіть молитися. Відчужена людина втрачає контакт із собою і контакт з будь-якою людиною» [3, 56]. Еріх Фромм дуже яскраво втілює в собі абстрактно-гуманістичний, критичний напрямок буржуазної соціальної думки. Звертаючи свій погляд на сучасну американську діяльність і фіксуючи конфлікт між потребами людей і капіталістичною структурою суспільства, констатує наявність тотального відчуження, яке «пронизує ставлення людини до своєї роботи, до речей, які вона споживає, до держави, до другої людини і до самої себе» [3, 58], американський соціолог ставить гіркий, нещадно-викривальний діагноз цьому суспільству — «соціальна патологія», «шизоїдне відчуження». Але, правильно описуючи психологічний зміст особи при капіталізмі, Фромм не бачить зв'язку відчуження із соціально-економічною основою. Антропологізуючи джерело відчуження, ставлячи його в самий початок людської еволюції, коли людина виходить з тваринного світу, Фромм уявляє відчуження як якийсь «антропологічний», «екзистенціальний» вимір людини, який ніяк не співвідноситься з конкретно-історичною реальністю. Між іншим, подібний надкласовий підхід до інтерпрета-

ції відчуження характерний для всіх немарксистських концепцій відчуження.

Суспільство, на думку Фромма, не створює відчуження, а тільки надає своєрідної форми його вияву.

Ігноруючи класовий принцип дослідження соціальних явищ, Фромм наївно вірить у те, що відчуження може бути ліквідоване без ліквідації капіталістичних виробничих відносин. Засобом, який допоможе цьому, є, на його думку, теорія «гуманістичного психоаналізу». Оскільки капіталістичне суспільство є хворим і являє собою універсальну «соціальну патологію», остільки, вважає Фромм, по відношенню до нього можна застосувати ті ж самі терапевтичні засоби, які використовуються при лікуванні «індивідуальної патології». Марксистській програмі соціалістичної революції він протиставляє дрібнобуржуазну за своїм характером програму «менеджеральної революції», яка повинна перетворити характер роботи, змінити умови праці робітника і встановити «загальну співучасть в управлінні» виробництвом.

Відкидаючи революційну зміну буржуазного суспільства, Фромм визнає тільки «інтегральну революцію в ідеях і в серцях».

Наукова неспроможність методології «нового гуманізму» накладає свій відбиток і на фроммівську концепцію свободи людини. Свободу Фромм характеризує як первинний стан людини, в який вона впадає у результаті «природного» відчуження. Однак цю свободу як вивідну від відчуження він називає «негативною» свободою, яка означає тільки свободу від «інстинктивної детермінації його вчинків».

Досягнута індивідуалізація людини очолила природно-відчужену суть буття людини у світі і породила нову, соціальну форму «негативної» свободи людини, привела людину в немишій стан тривоги, невизначеності, самотності.

В одній з своїх перших великих праць Фромм вбачав основну причину «негативного» характеру свободи при капіталізмі у принципі приватновласницької економіки. Однак ця плідна ідея не стала його методологічним підходом до досліджування соціальних явищ, оскільки він твердо повірив у те, що аналіз «людського» аспекту свободи «заставляє нас вважати головною проблемою ту роль, яку відіграють психологічні чинники як головні сили в соціальному процесі» [3, 53]. Тому украй не обгрунтованими виявляються спроби Фромма перенести всі форми відчуження в умови соціалізму. Це характерне і для ряду авторів соціалістичних країн, які, пов'язуючи відчуження з наявністю держави, проголошують цю проблему центральною проблемою марксизму і соціалізму.

Таку точку зору відстоюють Г. Петрович, Р. Супек, М. Маркович та ін. у статтях, опублікованих у збірнику «Соціалістичний гуманізм», виданому за редакцією Е. Фромма в Нью-Йорку [4].

Велике місце питанням відчуження в умовах соціалізму приділяє у своїй книжці «Марксизм і людська особа» відомий польський філософ Адам Шафф [5]. Своєю книжкою А. Шафф продовжує ті думки, які він уже розвивав у дискусії з Сартром, а тим самим, — і спробу розробки марксистської філософії людини, марксистської антропології.

На самому початку книжки А. Шафф пише: «У всіх до сього часу відомих нам формах соціалістичного суспільства виступають різноманітні форми відчуження. Це значить, що ліквідація приватної власності на засоби виробництва аж ніяк не ліквідує автоматично і проблеми відчуження. Хоча б тому, що продовжує існувати держава як апарат примусу» [5, 43].

З цією думкою польського філософа важко не погодитися, якби не одне «але». Полягає це ось у чому. А. Шафф надто широко застосовує поняття «відчуження» і наголошує на процесі вислизання творинь людини з-під контролю особи, а не суспільства в цілому чи окремих класів. Автор розглядає особу у відриві від суспільства в цілому. Це призводить до нівелювання становища робітника і капіталіста, людини капіталістичного і соціалістичного суспільства. Завдяки такому індивідуалістичному підходові А. Шафф виявляється близьким до платформи екзистенціалізму. Особа перебуває в оточенні ворогуючих сил, усе може обернутися проти неї. Кажучи про відчуження праці, А. Шафф відсуває на задній план відмінності між капіталістичною і соціалістичною державою. Автор вважає будь-яку державу болючою формою відчуження, не наголошуючи на класовій суті держави, ототожнюючи державу, яка виражає інтереси меншості, з державою, яка служить більшості, перебуває під контролем мас.

А. Шафф розглядає відчуження значно ширше, ніж Маркс. Відчуження, за Марксом, це «закріплення соціальної діяльності ... консолідування нашого власного продукту в якусь матеріальну силу, пануючу над нами, силу, яка йде врозріз із нашими сподіваннями і зводить наші розрахунки нанівець» [1, 3, 32]. А. Шафф розширює це значення: «Тільки у відповідних умовах об'єктивація і матеріалізація людської діяльності приводить до явища відчуження: саме тоді, коли продукти, створені людиною, одержать автономне, незалежне від нього життя і коли людина не здатна свідомо протистояти стихійному функціонуванню своїх власних продуктів, які підпорядковують його своїм закономірностям і навіть можуть перетворитися в загрозу для його існування. Панування дійсності над людиною, дійсності, що вислизає з-під її панування, а отже, нелюдської дійсності, позбавляє людину її людяності, створює межі для її індивідуальності, роблячи людину додатком світу речей: машини, бюрократичного апарату держави тощо. Таким чином,

відчуження разом із тим є автовідчуженням людини — творця світу речей, який підпорядкував його собі» [5, 151 — 152].

Особа почуває себе «під загрозою, невпевненою, збудженою», — пише далі автор. Яка особа? В якому з існуючих суспільств, продуктом яких суспільних відносин вона є? Особа в соціалістичному чи в буржуазному суспільстві, особа, яка є частиною пануючого класу в даному суспільстві чи частиною пригніченого класу, особа, яка бореться за соціальну і національну свободу, чи залишається пригніченою і позбавленою прав частини суспільства? На ці питання не дається ніякої відповіді. А. Шафф плаває з цією нещасною особою на мутних хвилях абстрактного відчуження. Починаючи з цього місця, в книзі все обертається навколо особи, відірваної від конкретного класу, від конкретної соціальної та історичної обумовленості. Замість аналізу туманної метафори: «Такою саме епохою, коли люди живуть у суспільстві не як дома, а як у широкому полі, став світ нашої епохи. Особливо з часу другої світової війни і початку ери атомної енергії» [5, 21]. Далі, як ми вже говорили, автор розповсюджує явище відчуження, властиве попереднім суспільствам, також і на соціалістичне суспільство: «... перехідний період є цілою історичною епохою..., під час якого існування різноманітних форм відчуження цілком зрозуміло» [5, 181].

Дійсно, сам факт завоювання влади робітничим класом і ліквідація приватної власності на засоби виробництва ще не означає, що відчуження автоматично ліквідується. Ці явища, що склалися у суспільних умовах і у свідомості людей протягом віків, не можуть зникнути в один день, — а поступово, долаються з труднощами в процесі соціальних перетворень. Повне подолання різних форм відчуження, якщо говорити про соціальний аспект проблеми, треба розглядати як закономірний процес, пов'язаний з поступовим розвитком соціалізму.

Ми поділяємо точку зору радянських філософів, які не погоджуються з тим, що відчуження завжди пов'язане з остаточними явищами, обумовленими капіталістичним минулим. Безперечно, відокремлення соціальних сил від людської особи виражає специфічні особливості здійснення трудової діяльності на певному етапі її розвитку, її суспільного розподілу, відокремлення виробників одного від другого і від суспільства в цілому. Це — соціально-економічна суть відчуження.

В умовах соціалізму розвиток особи характеризується процесом подолання відчуження, зміцнення її всебічної єдності з суспільством.

Пов'язуючи соціальний розвиток особи з вирішенням проблеми відчуження, ми саме тим підкреслюємо корінні відмінності розвитку особи при соціалізмі від розвитку її в умовах капіталізму, з другого боку — розкриваємо складність соціального розвитку особи на першій фазі комуністичної формації.

Матеріальна основа виробництва при соціалізмі перебуває на такому ступені розвитку, який не дозволяє повністю подолати соціальне відокремлення видів діяльності і самої діяльності від її носіїв, залишки старого суспільного поділу праці. Це пов'язане з тим, що комуністична формація виникає не на власній матеріально-технічній основі. Капіталізм же консервує в суспільному виробництві досить значні елементи ручної, малокваліфікованої праці, дрібнотоварного виробництва, що і є матеріальною основою розподілення, відокремлення трудової діяльності при соціалізмі, сприяє збереженню «родимих п'ятен» капіталізму, елементів відчуження не тільки у свідомості окремих людей, але і в галузі соціально-економічних відносин.

Проте, елементи відчуження, що зберігаються при соціалізмі, не виражають специфіки форм суспільних зв'язків, характерних для всієї комуністичної формації в цілому, в тому числі для її першої фази — соціалізму. Вони — наслідки незрілості, недостатнього розвитку спеціальних зв'язків, форм спілкування індивідуумів.

Одним з виявів певного підкорення індивідуума дії соціальних сил, створення ним у сфері його соціальної життєдіяльності є відносно соціальне відокремлення функцій управління і виконання. У результаті на сферу управління окремі індивідууми можуть дивитися як на засоби руху по службових східцях, а не як на засоби служіння інтересам суспільства, творчого самовираження своєї суті. А це може породити елементи формалізму, бюрократизму, безвідповідальності. Бюрократизм є не лише однією з форм відчуження, але й однією з найбільш серйозних перешкод на шляху розвитку соціальної відповідальності. Бюрократизм виникає там, де порушується правильне поєднання централізму і місцевої чи особистої ініціативи.

Надмірна централізація у керівництві може привести до зростання апарату управління, до адміністративних і канцелярських методів управління за допомогою розпоряджень і наказів, регламентуючих все, аж до найдрібніших питань.

Говорячи про негативні наслідки надмірного централізму, слід запобігти другій небезпеці, коли починають ігнорувати прийняті рішення, порушується дисципліна. У результаті і ця крайність породжує безвідповідальність. За самою своєю природою формальний, канцелярсько-бюрократичний підхід до справи суперечить суті демократичного централізму. Ці два поняття протилежні і за своїм змістом, і за своїми наслідками. Тому боротьба з бюрократизмом означає подолання відчуження і в той же час зміцнення демократичного централізму.

Відчуження людської суті може виникнути і в другому зв'язку. Адже якщо у філософському аспекті проблема відчуження виражає діалектику суті та існування, можливість творчої життєдіяльності людини і її реальний прояв, то економічно і со-

ціально-політично відчуження в соціалістичному суспільстві пов'язане з діалектикою особистих і суспільних інтересів, тобто пов'язано з проблемою свободи і відповідальності. При визначенні конкретно-історичних умов культу особи і порушенні соціалістичної демократії, що набули нині потворних форм у Китаї, можуть виникати явища відчуження особи і в умовах соціалізму [2, 148], але можливість не можна абсолютизувати, уявляти як неминучість, закон, що автоматично впливає з факту існування соціалістичної держави.

Саме це і робить А. Шафф, коли виводить відчуження з самого існування держави в соціалістичному суспільстві, держави, могутністю якої «ми щоденно похваляємося» [5, 182]. Автор розповсюджує також на соціалістичне суспільство «деперсоналізуючий» вплив сучасної техніки, індустріалізації і урбанізації, які ніби повинні повести за собою «атомізацію суспільства в розумінні ізоляції особистого життя, сфери особистих інтересів його членів. А за цим іде особливо почуттєва форма відчуження — збіднення індивідуальності людини» [5, 318].

Відчуження, отже, переходить разом з людиною від капіталізму до соціалізму, нібито нічого не змінилося в суспільних відносинах, нібито не були підрубані революцією ті відносини власності, які К. Маркс вважав головною причиною «обезлюднення» людини.

Соціалістичне суспільство, як заявляє А. Шафф, покликано для боротьби проти «відчуження» і проти слідуєчої за ним деперсоналізації [5, 319].

Відчуження, сприяє людській особі і в соціалістичному суспільстві, «покликаному для боротьби з ним», однак, не зникає, а переходить у наступну форму розвитку, в комуністичне суспільство. Відчуження зберігається при комунізмі, оскільки, стверджує автор, «зберігається відчуження держави і причому в галузі, яка перебувала поза сферою підозри з боку творців марксизму» [5, 320], бо зберігається держава як апарат бюрократії, апарат адміністрації і управління, ієрархічний апарат, держава «Молох». Зберігається «управління речами», яке, на думку А. Шаффа, неминуче повинно потягти за собою управління людьми.

«Держава, як апарат адміністрації не відмирає, — стверджує А. Шафф, — це — ілюзія, яку не знали у зрілому віці творці марксизму і яку, безперечно, не поділяв Ленін. Повинен зберегтися апарат влади, який навіть на випадок, якщо він не здійснює функції апарату примушення, стоїть над особою». По відношенню до цього центрального апарату управління «особа є частина, ... проблематично, наскільки такий апарат управління різко і радикально відрізняється від апарату примушення і його функцій» [5, 185—186].

Промислова революція з наступним перетворенням нею люд-

ської праці в товар є головною силою відчуження в капіталістичному світі. Щоб керувати своєю складною технікою і трудовими ринками, капіталізм виробив соціальні структури — бюрократичні пристрої, які є не менш безликими в своїх діях, ніж машини. Бути механічним регулятором — таке призначення цих пристроїв, і прагнення ще більше «раціоналізувати» управління людськими відносинами шляхом підкорення їх управлінню, регулюванню, ієрархії влади, — що є, згідно з Максом Вебером, відмінною рисою бюрократії — невимірно збільшило владу відчужених сил над людиною. Як писав Вебер, бюрократія виявилася надто притаманною капіталізму, тому що чим більше «деперсоналізує» себе бюрократія, тим більше встигає вона у виключенні любові, ненависті і різного суто особистого, особливо ірраціонального і такого, що не піддається калькуляції, почуття при виконанні офіційних заходів. Замість управляючого старого типу, управляючого, пройнятого симпатією, піклуванням, милістю і вдячністю, сучасна культура вимагає для підтримки свого зовнішнього апарату бездушного і, відповідно, професійно вишколеного експерта [3, 23].

Бюрократія типізує, шаблонізує не тільки управління, а й всі сфери діяльності капіталістичного суспільства. Але значення бюрократії полягає не просто в тому, що вона носить безликий характер або що вона перетворює засоби в мету. Вона є перш за все концентрацією сили, це — здатність діяти, примушувати, маніпулювати. Як говорить Райт Міллс, організована безвідповідальність в цьому безособистому значенні є всюди головною особливістю сучасних індивідуальних суспільств [3, 24].

Далі Міллс відзначає, що бюрократія прагне зробити з людини річ, щоб краще було нею оперувати: «Люди, — говорить він, — відчужені один від одного, оскільки кожен у глибині душі прагне перетворити іншого в знаряддя, і з часом повне коло замикається: людина робить із самого себе інструмент і стає відчуженою також і від нього» [3, 25—26].

Стихійність процесу складання суспільних відносин у класовому суспільстві приводить до того, що особа втрачає можливість керувати результатами своєї діяльності, яка входить у загальний потік і стає анонімною.

Як система зв'язаних відносин — економічних, політичних, соціальних і духовних — суспільство протистоїть особі, як самостійна, а в умовах панування приватної власності — незрозуміла чужа сила. Більше того — цей загальний результат панує над індивідом, підкоряє всю його діяльність, усе суспільне — «родове» в людині. Людина втрачає свободу в основному, в тому, де вона більше всього є суспільною істотою — в сфері формування, творчості суспільних відносин. Родове — суспільне, окреме від індивіда і протилежне йому, — панує над ним у вигляді стихійного прояву законів суспільного розвитку через усю

систему організації суспільства. Це відчуження пояснює, чому зростання свободи по відношенню до природи не веде за собою адекватного зростання соціальної свободи, хоч кожний новий етап у розвитку суспільства, піднімаючи на вищий етап свободу пануючого (поки він прогресивний) класу, відкриває більш широкий діапазон можливостей для свободи належних йому людей.

К. Маркс, показавши пригнічення індивіда суспільними відносинами, діючими як сліпа стихійна сила по відношенню до індивіда, і обмеженість свободи в умовах панування приватної власності, не робить, проте, песимістичних висновків. З погляду марксизму, конкретно-історична обумовленість свободи означає, що із знищенням приватної власності зміцнюється як характер соціальної необхідності (замість «сліпої» і стихійної вона стає усвідомленою), так і співвідношення її з діяльністю людей, а значить, мірою свободи суспільства.

У зв'язку з тим, що інтереси пролетаріату і всього суспільства збігаються з об'єктивними законами історії, стають свободними самі соціальні відносини. Відбувається закономірне зближення і двох аспектів свободи — свободної волі і свободи волі.

Знання цілей, які стоять перед суспільством, розуміння закономірностей руху суспільства до них стає об'єктивною і реальною основою того, що діяльність особи перестає бути анонімною в загальному підсумку, сам індивід може в загальних рисах передбачити наслідки своєї діяльності, нести особисту відповідальність за них.

Становлення соціальної свободи є в той же час подолання відчуження. Загальний підсумок діяльності суспільства уже не пригнічує, не примушує індивіда, а навпаки, створює стійкі, відносно постійні умови, які дозволяють бачити спектр можливостей, що відкриваються індивіду, і впевненість у можливості для волі суб'єкта здійснити їх. Але головне — створює умови для свідомої, цілеспрямованої діяльності по перетворенню дійсності у відповідності з потребами розвитку — з необхідністю.

Значить, відчуження людської особистості в соціалістичному суспільстві може виникати і виникає не внаслідок самого факту існування держави, а лише внаслідок відходу від її демократичних основ. Цю принципово важливу сторону не враховує Адам Шафф.

Справа в тому, що творці марксизму саме і говорили про комуністичне суспільство як про вільне суспільство виробників, що зовсім не заперечує розвитку апарату управління економікою цього суспільства.

Формулювання «вільне суспільство виробників» передбачає свободу від політичного гніту, від експлуатації людини людиною, але не від управління виробництвом і розподілом.

Звідки ж виникає загроза свободі людини, відчуження людської особистості в комуністичному суспільстві? А. Шафф відповідає: «Якщо повинна зберегтися держава, як розгалужений і складний апарат управління суспільного життя, то повинна також існувати група або прошарок людей, які здійснюють ці функції управління. Чим більше цей апарат буде розгалужений з міркувань технічної необхідності, тим більшим також буде цей прошарок управляючих. Чим більш складним й ієрархічно упорядкованим буде цей апарат, тим більшу роль буде грати ієрархія в структурі цього прошарку. Хіба це не створює додаткової небезпеки суспільного відчуження?» [5, 186—187].

Можна було б на цьому закінчити характеристику даної «універсальної» теорії відчуження особистості. Залишається проте питання про смисл цієї теорії. Спочатку створюється враження, що автор найрішучіше закликає до боротьби з відчуженням: «Боротьба проти відчуження є, таким чином, боротьба проти стихійності розвитку, боротьба за розвиток, який планується людиною і підкорений її волі. Інакше кажучи, це є боротьба за свободу людини, не уявну, а дійсну свободу, коли людина стає свідомим ковалем своєї долі» [5, 153].

Сказано непогано. Цю думку, між іншим, ми знаходимо в творах класиків марксизму.

Але одночасно Адам Шафф стверджує, що знищення відчуження не досягти, що це є «кінець математичного ряду». Наприкінці книги ми знаходимо таку думку: причини для особистого нещастя будуть існувати так довго, як довго будуть мати місце різноманітні і суспільні відчуження, а ці останні можуть остаточно зникнути тільки разом з суспільством, а значить, разом з людьми [5, 355]. Людина, яка не може існувати поза суспільством, приречена, таким чином, А. Шаффом на вічне відчуження.

Та К. Маркс ніколи не виводив відчуження з людської природи, а навпаки, завжди вбачав причини відчуження в конкретних економічних умовах, в яких людина діє, виробляє.

Людина зобов'язана своєму становленню як людини не своїй природі; навпаки, її людська природа сама є продукт її суспільного розвитку, і головним чином продукт матеріального виробництва.

З цих причин К. Маркс відкидає спроби так звану природу індивідуума зробити відповідальною за відчуженням і відірвати людину від об'єктивних умов її існування і діяльності.

Якщо йти за логікою міркування Шаффа, то неминуче виникає питання: оскільки відчуження характерне соціалістичному суспільству (його економічним, соціальним і політичним відносинам) і продовжує зберігатись при комунізмі — то як вести боротьбу з ним?

Як можна досягти становища, при якому розвиток буде плануватися людиною і підкорятися її волі, якщо будь-який «апарат управління», покликаний для цієї мети, стає джерелом відчуження? Як можна «свідомо боротися» за здійснення мети, яка в принципі недосяжна? Ми повинні прагнути до знищення відчуження, яке було властиве всім попереднім суспільствам, і буде в різних формах супутником людей до того часу, поки існує суспільство.

У світлі висновків А. Шаффа в його книзі історія людства не є історією боротьби класів, боротьби, яка на певному етапі завдяки соціалістичній революції приводить до знищення антагоністичних класів і до ліквідації пригнічення людини людиною, а історією відчуження людської особистості, відчуження, боротьба з яким безнадійна, тому що його не можна подолати, воно не зникне ні при соціалізмі, ні при комунізмі, зникне лише разом з людським родом.

Дуже сумнівно, чи можна ці висновки А. Шаффа визнати відповідним відродженням забутої антропологічної і гуманістичної сторони марксизму, що вони є саме цим «поновленим поглядом на марксизм» — як провіщає автор у вступі до книги. Швидше всього, «філософія людини» в такому розумінні, філософія абстрактної, відірваної від соціального ґрунту людської особистості є по суті чужою марксизмові.

Ідеалістичні і абстрактно-метафізичні вихідні позиції абстрактного гуманізму приводять до морального оправдання соціальної бездіяльності, до фактичного увічнення соціального і морального зла.

Дійсно моральним і гуманним і по своїх мотивах і по об'єктивних результатах є в наші дні революційно-діяльний комуністичний гуманізм, запезпечуючий прогрес суспільства і розквіт особистості.

Не суб'єктивні побажання, не пuste моралізування на тему добра і зла, а аналіз об'єктивних закономірностей історичного процесу; не дар небес і не благодіяння сильних світу цього, а всестороннє революційне перетворення всього суспільного життя і перш за все скасування приватної власності — «цього самовідчуження людини»; не благо окремої вибраної особи або групи вибраних осіб, абстрактної людини взагалі, а звільнення працюючої маси як умова звільнення особистості, всебічного розвитку її здібностей і потреб — такі основні риси комуністичного гуманізму.

У «Маніфесті Комуністичної партії» К. Маркс і Ф. Енгельс визначили комуністичне суспільство як асоціацію, «в якій свободний розвиток кожного є умовою вільного розвитку всіх» [1, 4, 447].

Справжнє багатство особистості залежить від багатства дійсних відносин, тільки в справжній колективності людина

одержує особисту свободу і можливість всебічного розвитку.

Відчуження є протилежність свободи. Але оскільки без відповідальності немає дійсної свободи, подолання відчуження як процес гуманізації суспільства неможливий без виховання почуття особистої відповідальності. Відповідальність особи, таким чином, виступає як специфічна форма вираження гуманізму, а виховання почуття відповідальності — як найважливіше гуманістичне завдання соціалістичного суспільства.

Подолання відчуження, повний і всесторонній розвиток особистості передбачає таке виховання, провідною лінією якого повинно бути право і відповідальність думати самостійно та здійснювати ці думки на практиці.

Удосконалення соціалістичного суспільства і перехід до комунізму немислимі без становлення кожної особи як вільного і відповідального суб'єкта, пануючого над природою і суспільством, тобто без подолання відчуження. Подолання відчуження означає, що труд людей стає їх вільною дією, що люди, створюючи вільну, демократичну спілку, владарюють над процесом суспільного виробництва, що індивіди в своїй свідомій діяльності розкривають процес суспільного життя як результат своїх намірів, як результат своєї могутності; коротше кажучи, кожна особа формується як вільний людський суб'єкт, вільна особистість — господар суспільства.

Процес подолання елементів відчуження в соціалістичному суспільстві має тривалий характер, здійснюється в гострій боротьбі з силами і традиціями старого світу, з бюрократичними перекошуваннями і дрібно-буржуазно-анархічним індивідуалізмом.

Відчуження і людські цінності — «полярна пара» соціальних категорій. Це не означає, проте, що цінності не можуть існувати поза відчуженням. Цінності зберігаються і будуть ще більш змістовними і тоді, коли відчуження не буде, тобто при комунізмі.

Відчуження являє собою втрату ціннісного змісту людського життя. Подолання відчуження повертає людині її ціннісний зміст, наповнює особисте життя смыслом — відповідальністю, бо байдужість, в плані індивідуальної свідомості, є першою сходинкою відчуження, і в той же час — першою сходинкою безвідповідальності, тобто беззмістовності буття.

ЛІТЕРАТУРА

1. К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 3, 4.
2. М. И. Петросян. Некоторые вопросы теории личности при социализме. У кн.: «Личность при социализме», Изд-во «Наука», М., 1968.
3. Man Alone. An Alienation in Modern Society. N. Y., 1962, p. 12—13.
4. Socialist Humanism. N. Y., 1965.
5. A. Schaff. Marksizm a jednostka ludzka. Warszawa, PWN, 1965.

З ІСТОРІЇ ПРОБЛЕМИ СПІВВІДНОШЕННЯ «ФАКТІВ» І «ЦІННОСТЕЙ» В БУРЖУАЗНІЙ ФІЛОСОФІЇ

В. А. Каркач

Для буржуазної філософії ХХ ст., як і для більш раннього її періоду, характерним є те, що основна філософська проблема — проблема сутності пізнання залишається нерозв'язаною. Серед спроб вирішити її можна виділити два цілком визначених підходи: прихильники одного з них (в першу чергу неопозитивісти) рішуче висловились за відокремлення «іманентної» суті пізнання від соціально-історичного досвіду; друга лінія, навпаки, зв'язана з тим, що її прихильники відстоюють необхідність виключно соціального і особливого підходу до вивчення суті пізнання (найбільш крайня форма — екзистенціалізм).

Ці два вказаних аспекти в розумінні природи пізнання залишаються для буржуазних філософів і соціологів розірваними, розікнутими в теорії полюсами протиріччя, бо фактично тут фігурує вихідне метафізичне протиставлення «власнегносеологічного» і «соціального» у пізнанні, протиставлення «чистого» пізнання і практики.

Як відомо, найбільш чітко це протиставлення знайшло вперше своє відображення у філософії Д. Юма. Відхиляючи будь-які претензії на здатність відкрити об'єктивні причини за поверхнею явищ і виходячи з свого особистого обґрунтування обмеженості розуму, Юм вважав цілком безперечним, що людей спонукає до дії не «розум», а «пристрасть». Саме моральність, за Юмом, «впливає на наші дії і афекти», тоді як «один лише розум... ніколи не може мати такого впливу» [21, 604]. Звідси впливав інший висновок: «Моральність не зводиться до певних відношень, що є предметом науки... Моральність не є також і ...фактом...» [21, 617]. В результаті цих міркувань Юм, як відомо, дійшов переконання, що зовсім неможливо виводити достовірно які б то не було моральні, етичні приписуючі висновки із знання про факти. Він вважав, що не може бути достовірного висновку від «факту» до «цінності», тому що у

всякому випадку подібні висновки від «є» до «слід» позбавлені будь-якої логічної підстави [див. 21, 618—619].

Свою тезу Юм спрямував проти релігії, яка виводила етику з волі бога чи з якогось іншого трансцендентального принципу, а так само і проти революційних мислителів французького просвіщення, бо він засуджував їх прагнення реформувати суспільство та моральність людей, створити «царство розуму» на землі, як безпідставні.

І хоч Юм, будучи консервативним ідеологом буржуазії, зовсім не збирався брати під сумнів, а тим більш ламати пануючі в той час норми моральності, проте вказівка на відміну моральних суджень від суджень факту і переконання в тому, що будь-які висновки від «є» до «слід» — безпідставні, самі по собі, опинилися в числі найбільш «живучих» тез його філософської системи.

Наступний розвиток буржуазної філософії хоч і привів до цілого ряду нових спроб вирішити традиційну проблему сутності пізнання, однак відгук юмовської антитези «фактів» і «цінностей» був чутний майже в кожній з них.

Цілком очевидно, що Юм був правий у своїй вимозі строго розрізнати судження про те, що є, і судження про те, що повинно бути. Але одна тільки вказівка на відмінність в типах цих суджень не усувала загальної необхідності дати чітке обґрунтування моральним, оцінним, приписуючим судженням і виявити їх спосіб існування по відношенню до суджень факту, бо в житті, в дійсності вони існують не окремо один від другого, а в єдиному процесі суспільно-історичної діяльності людей. Це завдання виявилось непосильним не тільки для самого Юма, але й для його послідовників.

Це стосується, перш за все, найбільш вірних продовжувачів юмівської лінії в філософії — позитивістів. Уже в писаннях родоначальників позитивізму виразно проявилась їх повна неспроможність зняти суперечність, критично подолати проголошену Юмом антитезу «фактів» і «цінностей», висвітлити сутність взаємовідносин між цими двома типами суджень. Найбільш випукло ця неспроможність виявилася при спробі родоначальників позитивізму вирішити проблему прогресу.

Якщо абстрагуватися зараз від добре відомих схем прогресу О. Конта, Дж. Ст. Міля та Г. Спенсера і звернутися до аналізу підходу перших позитивістів до цієї проблеми, то стане очевидним, що вони пройшли дуже визначений шлях від спроб вивчити суспільний прогрес об'єктивно до введення в саме поняття прогресу оцінних, ціннісних елементів, тобто в кінцевому підсумку до повного змішування двох типів суджень, якого вони спочатку старанно уникали. Початкові запевнення О. Конта [див. 9, 67—71; 7, 45, 47; 8, 8—9], Дж. Ст. Міля [див. 12, 831, 847—848] та Г. Спенсера [див. 15, 47—57; 16, 47] в тому, що вони мають

намір розглянути історичний прогрес як необхідний, закономірний процес, як він існує «сам по собі», поза залежністю від суб'єктивних поглядів на нього, їх спроби уникнути переводу суджень про прогрес в етичну площину, запобігти з'ясуванню прогресу в моральних, оцінних термінах, ліквідувати небезпеку змішування суджень про те, що є, і про те, що бажано, що краще і т. п. виявилися повністю безпідставними.

Не будучи в змозі стати на точку зору розгляду суспільного розвитку і його основної тенденції — прогресу — як природно-історичного процесу, а отже, відрізавши собі шлях до єдино наукового розгляду суспільного життя, не вміючи відокремити головні, визначаючі фактори суспільного розвитку від похідних, залежних (хоча через це й не менш важливих), не вбачаючи єдиної закономірної основи, базису всіляких суспільних явищ, ні Конт, ні Міль, ні Спенсер не змогли також розібратися у справжній сутності та історичній ролі моральності.

Тому незабаром вони збиваються на ототожнення прогресу з такими поняттями як «поліпшення», «бажане», «краще», і т. п., тобто ставлять знак рівності між судженням про прогрес та цілим рядом оцінних, етичних, цінісних термінів [див. 9, 122 — 124; 7, III, 46; 6, 56, 250, 17, 30; 18, 270; 19, 79].

Щоправда, Дж. Ст. Міль, чітко усвідомлюючи цей факт, одчайдушно намагався знайти вихід, підкреслюючи, що слово «прогрес» та «прогресивне» не слід розуміти як синоніми слів «поліпшення» і «прагнення до поліпшення» [12, 831], проте, не розуміючи сутності суспільних закономірностей, не вміючи виявити об'єктивну основу моральних суджень людей, він в кінцевому висновку також прийшов до ототожнення понять «прогрес» та «бажане», «поліпшення» і т. п. [12, 143; 11, 1].

Така логіка позитивістів не залишалась поза увагою навіть тих, хто аж ніяк не був прихильником матеріалістичного розуміння історії.

Аналізуючи методи родоначальників позитивізму на прикладі творів Г. Спенсера, П. Сорокін зокрема писав: «Диференціація і інтеграція — з одного боку, «краще» та «більш досконале», з другого, це — поняття далеко не тотожні, не споріднені, навіть без будь-якого логічного зв'язку» [14, 152]. Обвинувачуючи Спенсера в тому, що він поставив знак рівності між «більш диференційованим» і «кращим», П. Сорокін підкреслює, що «в цю ж саму помилку впала й більшість інших «об'єктивістів» [14, 152]. «Як Конт, так і Спенсер, — на повний голос заявляє П. Сорокін, — лівою рукою викидаючи з поняття прогресу оцінний елемент, правою рукою, контрабандою ввели його туди назад» [14, 152].

Цілком очевидно, таким чином, що вирішити проблему співвідношення власне-теоретичних і моральних, ціннісних суджень родоначальники позитивізму не змогли. Другий позитивізм чи махізм також не дав нічого для рішення цих питань.

Що стосується неопозитивізму, то слід відзначити, що, незважаючи на неодноразове звертання до цієї проблеми, наукове вирішення її так і не було знайдено, хоч самі спроби її розв'язати були досить цікаві і, крім цього, вони привнесли з собою цілий ряд нових акцентів до теоретичних досліджень вчених-позитивістів.

В першу чергу це стосується першого етапу неопозитивізму — періоду «логічного аналізу» і його «самого першого» і «найбільш примітного», на думку М. Корнфорта [10, 113], результату — «Principia Ethica» Дж. Е. Мура.

Дж. Е. Мур (G. E. Moore) (1873—1958), виходячи з основних принципів техніки логічного аналізу, спрямував його не взагалі на прояснення змісту проблем, які традиційно вважалися філософськими, не на судження про факти дійсності, а на судження про цінність.

Проте, мурівський аналіз моральних суджень, який, по суті, був побудований на застосуванні формально-логічного апарату природничонаукового мислення до області специфічно-суспільного явища, яким є моральність, виявився насправді безсилим розкрити їх природу.

Поділивши всі властивості об'єктів на «природні» (які сприймаються при допомозі почуттів) і «неприродні» чи етичні [23, 203], Мур висловився за повне виключення моральних цінностей з предметного, досвідно- і розумово-збагненого світу [23, 203—206], та за їх абсолютне протиставлення фактам соціального буття, начебто заради того, щоб запобігти «натуралістичній помилці», в яку впадають при ігноруванні такого протиставлення.

Дальші дослідження Мура привели його до цілого ряду явних протиріч і зрештою — до інтуїтивістської етики. Але головним результатом при цьому було те, що «Principia Ethica», хоча й не дала ніякого рішення проблеми «фактів» і «цінностей», проте, підтвердивши мовою сучасної логіки старий тезис Юма, вперто обстоювала різкий розділ двох сфер — «належного» і «сущого», суджень «факту» і суджень «цінності».

Вплив «Principia Ethica» був настільки великим, що багато хто з послідовників Мура надовго зосередив увагу на логічному визначенні і наслідках такого розділу, так що фактично, як вказує М. Корнфорт, «цей висновок Юма, відроджений філософією логічного аналізу, виявився найбільш впливовою тезою останньої» [10, 396].

Якщо уважно прослідкувати за дальшим розвитком позитивізму в цьому аспекті (зокрема логічного та лінгвістичного аналізу в етиці), то стане очевидним, що теза Юма стала немовби само собою зрозумілим вихідним пунктом будь-якого дослідження, що торкалося двох сфер — «фактів» і «цінностей».

Однак, головне при цьому, було не у вимозі уникати «натуралістичної помилки» (таке застереження, звичайно, не є зайвим), але зовсім в іншому: у всі позитивістські дослідження ввійшло твердження про абсолютну несумісність суджень «факту» і суджень «цінності», та про відсутність якого б то не було зв'язку між ними.

А. Д. Айер (A. J. Ayer), який виступив з критикою позадосвідного і позараціонального пізнання моральних якостей об'єктів, що допускав Мур, запропонував емотивну концепцію етики [див. 5, 121], але в головному питанні — про співвідношення суцього і належного — прийшов до ідентичної позиції з Муром. Апелюючи до принципу верифікації, Айер зробив висновок, що моральні висловлювання, які розумілись як приписування моральних якостей, не підлягають перевірці і тим самим безглузді. Хоч вони й мають граматичну форму висловлювання, по суті вони є лише відображенням стану почуттів [22, 161]. А як такі, згідно з Айером, вони не підходять під категорію істинності чи хибності [22, 161] і через це, робить він висновок, «під час розгляду чистих проблем оцінки — на відміну від проблем факту — ми позбавлені можливості опиратися на докази, ми кінець кінцем приходимо до свавілля» [22, 166].

Таким чином, у результаті аналізу оцінних суджень Айер різко протиставив їх судженням факту [22, 166, 170, 172]; вважаючи, що основна вада ціннісних суджень заключається в тому, що їх у принципі не можна обґрунтувати, що вони взагалі не мають ніяких об'єктивних підстав [22, 161, 166].

Відаючи належне скрупульозній аргументації, за допомогою якої Айер показав, що оцінні судження емпіричним шляхом не можна перевірити і що вони нічого не говорять про факти, цілком очевидно, що, по суті, в його аналізі моральних суджень присутня (як вихідне дане) антитеза фактів і цінностей, та не її вирішення.

Дальший розвиток лінгвістичного аналізу в етиці продовжував в цілому традиції «Principia Ethica», а також підходу Айера, і хоч незабаром лінгвістична філософія змушена була відмовитись від крайностей інтуїтизму і емотивізму, проте антитеза фактів і цінностей залишилась в ній без будь-яких змін.

Таким чином, ні логічний аналіз, ні лінгвістична філософія не вирішили старого питання, яке поставив ще Юм, про взаємозв'язок і взаємовідносини суджень факту і суджень цінності. Всі вони метафізично вип'ячували, виділяли одну сторону, один аспект даного взаємовідношення, а саме — їх відмінність, і в

результаті прийшли до різкого розриву і протиставлення цих двох видів суджень.

Головною логічною підставою, на якій базувалась антитеза «фактів» і «цінностей», було позитивістське протиставлення теорії і практики, впевненість в тому, що практичне значення теорії автоматично виключає її науковість. Ця впевненість, в свою чергу, впливала з тезису, який розділяв ще Юм, про те, що вивчення суспільства не може бути нічим іншим, крім простої фіксації фактів. Буржуазна філософська і соціологічна думка неспроможна дати наукове пояснення суспільного життя, заперечувала у принципі можливість створення загальної теорії людини і її суспільного життя, а через це не знаходила тієї основи, виходячи з якої тільки й можна пояснити проблему співвідношення «фактів» і «цінностей». Як відомо, це давно шукане передовою суспільною думкою створення наукової теорії розвитку суспільства і людини було здійснено К. Марксом.

Створюючи свою теорію суспільного розвитку, К. Маркс основним недоліком попередньої соціальної думки виділяв той факт, що раніше зовнішній світ, дійсність розглядалися філософами «тільки в формі об'єкта, або в формі споглядання, а не як людська чуттєва діяльність, практика, не суб'єктивно» [1, 31].

Таким чином, уже з перших своїх кроків («Тези про Фейєрбаха», як відомо, були оцінені Ф. Енгельсом як «перший документ, що має в собі геніальний зародок нового світогляду» [1, 21, 354]) марксизм висунув вимогу органічного зв'язку об'єкта і суб'єкта, теорії і практики, пізнання та соціальної дії. Вся дальша історія свідчить про те, що марксизм розвивався як вчення, яке нерозривно поєднало в собі строго наукове теоретичне пояснення історії суспільства і практичне керівництво до дії, зробивши своїм девізом не одне тільки пояснення світу, але й практичну перебудову його [див. 1, 3, 4]. Продовжуючи лінію, намічену основоположниками марксизму, діалектику об'єкта і суб'єкта в людській історії глибоко і послідовно розробляв В. І. Ленін.

Як теоретик марксизму В. І. Ленін виділяв у цьому вченні як найбільш характерні і важливі дві основні риси: науковість марксистської теорії та її спрямованість на захист інтересів трудящих. Тому головним в ленінському підході до вивчення суспільних явищ і процесів стала «органічна єдність наукової об'єктивності та принципової оцінки їх з позицій робітничого класу» [2, 5].

Марксистсько-ленінська теорія давала не тільки опис існуючих суспільних відносин, але й показувала неминучість і основні тенденції дальшого розвитку, порівняння різних типів моральності з точки зору об'єктивних вимог розвитку суспільного

життя, тобто була міцним базисом, дійсно науковою основою оцінок та ціннісних суджень¹.

Тільки з точки зору цієї теорії і можна було, як підкреслює М. Корнфорт, «зробити те, що Юм вважав логічно неможливим, а саме, знайти одночасно і практичний і раціональний спосіб переходу від опису нинішнього стану суспільства до того, що належить з ним зробити...» [10, 286], тобто знайти логічно правомірний і обґрунтований перехід від «фактів» до «цінностей».

ЛІТЕРАТУРА

1. К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 3, 21.
2. До 100-річчя з дня народження В. І. Леніна. Тезиси ЦК КПРС. Політвидав України, К., 1970.
3. Л. М. Архангельский. О философском характере марксистской этики и ее структуре, ж. «Философские науки», 1970, № 1.
4. В. Ж. Келле. Познавательные и идеологические функции социологии. Социология и идеология. Сб. ст. под ред. Э. А. Араб-Оглы и др. М., «Наука», 1969.
5. М. А. Киссель, М. В. Эмдин. Этика Гегеля и кризис современной буржуазной этики. Изд-во ЛГУ, 1960.
6. Социология Конта в изложении Ригولاжа. СПб, 1898.
7. О. Конт. Дух позитивной философии. СПб, 1910.
8. О. Конт. Курс положительной философии в 6-ти томах. СПб, 1900.
9. О. Конт. Общий обзор позитивизма. В сб. «Родоначальники позитивизма», вып. IV, СПб, 1912.
10. М. Корнфорт. Марксизм и лингвистическая философия. М., Изд-во «Прогресс», 1968.
11. Дж. Ст. Милль. Цивилизация. В кн. «Рассуждения и исследования политические, философские и экономические», ч. II, СПб, 1865.
12. Дж. Ст. Милль. Система логики силлогистической и индуктивной. М., 1914.
13. И. С. Нарский. Ценность и полезность. Ж. «Философские науки», 1969, № 3.
14. П. Сорокин. Обзор теорий и основных проблем прогресса. «Новые идеи в социологии». СПб, 1914.
15. Г. Спенсер. Прогресс, его закон и причина. В кн. «Научные, политические и философские опыты». СПб, 1866.
16. Г. Спенсер. Основные начала. Вып. II. СПб, 1897.
17. Г. Спенсер. Основания этики, ч. I, Данные этики. СПб, 1899.
18. Г. Спенсер. Опыты научные, политические и философские. Соч., т. 3. СПб, 1900.
19. Г. Спенсер. Социальная статика. СПб, 1906.
20. В. П. Тугаринов. Теория ценностей в марксизме. Изд-во ЛГУ, 1968.
21. Д. Юм. Сочинения в двух томах, т. 1. М., ИЛ., 1965.
22. A. J. Ayer. Language, Truth and Logic. London, 1936.
23. I. E. Moore. Principia Ethica. Cambridge, 1959.

¹ Виходячи з цього, філософи-марксисты виявили об'єктивний критерій суспільно-політичних і духовних цінностей людей у відповідності до потреб суспільного прогресу [див. 3, 113—114; 4, 21—22; 13, 63; 20, 35 та ін.].

КРИТИКА ПОЗИТИВІЗМУ У БУРЖУАЗНО-ПСИХОЛОГІЧНИХ КОНЦЕПЦІЯХ НАЦІЇ

(за матеріалами сучасного французького філософського ідеалізму)

М. О. Терехова

Проблема нації знаходиться в центрі найгострішої ідеологічної боротьби між двома класовопротилежними світоглядами сучасності. Тісний зв'язок її теоретичних позицій з політикою і практикою класових стосунків визначає актуальність теми і доцільність її науково-теоретичної спрямованості.

У зв'язку з цим виникає потреба дослідити теоретичні принципи буржуазних концепцій нації, з яких виходить сучасний філософський ідеалізм при обґрунтуванні домагань експлуататорського класу імперіалістичної нації на гегемонію у відносинах між народами і виправданні його особисто егоїстичних цілей в самій нації.

Вимога дослідити корінні принципи буржуазних концепцій нації виходить із зауваження В. І. Леніна, яке він зробив у начерках «Тез реферату по національному питанню (Тези по пам'яті)» про те, що в «теоріях» національного питання мало звернено уваги на теоретичну базу [див. 2, 24 (Полн. собр. соч.), 386]. Цю ж думку В. І. Ленін висловив у «Критичних замітках по національному питанню», відзначивши істотну недостатність саме «теоретичної оцінки» проекту культурно-національної автономії на з'їзді австрійських соціал-демократів у Брюнні [див. 2, 20, 19].

У більшості буржуазних поглядів на націю в сучасній французькій соціології і політичній філософії чітко виявляється головний теоретичний прийом аргументації — принцип психологізму, що справедливо виділяється радянськими досліджувачами як панівний сьогодні в ідеалістичних теоріях нації в цілому [3; 6; 5]. З нього виходять М. Альбертіні, Поль Грієже, Сільвана Марандо, М. Мосс, Рене Мон'є, А. Міроглю, Франсуа Нуріс'є, П'єр Трагард, О. Каррель та ін. Йому віддають

перевагу, незважаючи на застереження і непослідовність у застосуванні, антикомуністи Р. Арон і Ф. Перу, прихильники гіперемпіризму Поль Мокорп, А. Меммі, Ж-Ф. Хельд, теоретики католицизму і офіційна пропаганда. Французька періодична преса видає сторінки англо-американським, західно-німецьким, бельгійським, іспанським та іншим буржуазним соціологам і політикам, які виходять з психологізму у національній проблематиці, що виступає у замаскованій формі.

Психологічний підхід до проблеми широко розповсюджений, вийшов за межі традиційних психологічних напрямків у дослідженні «національного духу» (соціо-психологізму, психоаналізу, психокультурологізму, біхевіоризму, теорії «інстинктів» та ін.). У використанні його у філософії все більш відверто застосовується еkleктика.

Головна категорія психологічних концепцій нації — це поняття «національний дух». Запозичене з філософської системи Гегеля, який дав йому початок у формі поняття «народний дух» (Volksgeist), воно, пройшовши через психологічні школи, що розвивались на основі ідеалізму¹, зазнало їх згубного впливу не лише з боку змісту, але й з боку методологічного підходу. Синтез об'єктивного ідеалізму Гегеля, позитивізму Конта, лейбніцо-кантовських традицій, з яких виходили у своєму світогляді засновники цих шкіл при вивченні конкретних «народних духів», позначив теоретичний підхід до даної проблеми еkleктизмом, що посилився об'єктивним становищем панівного класу, приреченого до загибелі і змушеного вишукувати будь-який теоретичний прийом, здатний замаскувати його цілі.

Поруч з психологічним напрямком поняття «народний дух» було пристосовано до категорії нації у філософії Е. Ренаном (1823 — 1892), який уперше в історії ідеалістичної французької філософії (не психології) вклав у нього психологічний зміст. Він мав на увазі під «духом» — «почуття», «волю», «велику солідарність як наслідок священних почуттів до принесених жертв і тих, що у майбутньому ще будуть принесені» [7, 39]. Слід відзначити, що Е. Ренан одним з перших у французькому філософському ідеалізмі звернувся до методології позитивізму та ірраціоналізму при вивченні нації, припускаючи

¹ Маються на увазі ідеалістичні психологічні школи, що вивчали «народний дух»: німецька школа «психології народів», заснована у 1859 р. М. Лодаріусом (1824—1903) і Н. Штайнталем (1823—1899), школа експериментальної психології В. Вундта (1832—1920), італійська кримінологічна школа Енріко Феррі (1856—1922), що вивчала «психологію гурту» у її хворобливих проявах, яку продовжив Сціпіо Сігнелі (1868—1922), а потім В. Міцелі і А. Гроппалі, які розширили об'єкт пізнання до рівня соціальної психології і психології груп. У французькому філософському ідеалізмі принципи «психології гурту» запозичили і вульгаризували представники психорасизму (Густав Лебон, В. де Ляпуж, О. Каррель).

при цьому непослідовність, а іноді й відхід від ірраціоналізму [7, 21]. Сучасний французький психологізм об'єднав теоретичні принципи, використовувані Е. Ренаном і психологічними школами, звернувшись до ірраціоналізму.

Е. Ренан висловив припущення про наявність зв'язку між інтересами соціальних груп і класів буржуазного суспільства та витлумаченням окремих категорій нації. Ці інтереси, за Е. Ренаном, спотворюють суть категорій нації. Він констатував цей факт, але висновок зробив з позицій позитивізму, а саме: виступив за «чисте» дослідження нації, «...щоб не викривляти науки» [7, 21].

Позитивістський принцип «чистого» або «надкласового» підходу до цієї проблеми став головним у сучасному психологізмі. Особливо поширений він при визначенні буржуазними авторами соціального складу нації, з якого приховано виключаються народні маси, оскільки нація розглядається як «дух», який має вияв у національному характері, а останній зводиться до типу особи (Ф.-П. Грієже, С. Марандо). Вивчаються «атомізовані і багаточисленні персонажі, більш або менш погоджені в основних контурах» [11, 263], взяті поза соціальною практикою і суспільними зв'язками. Такому «атомізованому персонажу», — припустимо, «джентльмену», «сучасному англійцю» (як у С. Марандо), — штучно надаються риси загальності. Його характер подається як сукупний національний характер.

Не зупиняючись особливо на тому, що у реальному суспільстві «атомізований персонаж» нереальний (суспільна сутність людини розкрита у марксизмі) [1, 3], відзначимо, що характер представника певного класу неправомірно ототожнювати з національним характером, як і характер самого класу з характером нації. В історії є чимало прикладів, коли за певних умов панівний клас з дивовижною швидкістю й легкістю втрачав національні риси. Так, велика французька буржуазія перших післявоєнних років, уклавши співробітництво з американським імперіалізмом («План Маршалла»), по характеристиці, даній їй М. Торезом, «...перестала розуміти інтереси нації, забула про наші інтелектуальні традиції, про наш смак, про почуття міри і витонченості, про нашу бездоганну чесність...» [8, 189]. Вона, природно, залишилась французькою (не якоюсь іншою), але не відбивала характеру французької нації, якій вона зрадила.

Національний характер, формуючись на ґрунті реального життя, розвивається і змінюється за певних історичних і географічних умов. Він являє собою продукт історичного розвитку нації. В класовому суспільстві у зв'язку з неоднорідністю матеріальної і соціальної практики антагоністичних класів національний характер позбавлений єдиного змісту. Тому ігноруван-

ня основного класу нації під час вивчення її національного характеру виступає у буржуазній соціології не тільки як засіб перекручення суті національного характеру, але і як метод, за допомогою якого соціальна база нації звужується до розмірів вибраного класу. Наприклад, С. Марандо, визначаючи англійський національний характер, неправомірно зводить його до характеру англійця «взагалі» (що вже само по собі антинауково), а потім саме корінне явище у житті буржуазних націй — наявність класових антагонізмів — відносить до світу «умовностей». Лише після такого «очищення» для упередженого висновку С. Марандо підносить читачеві таке: «Англійець з природи (відкинемо деякі умовності, як наприклад, з боротьби робітників) із «добраго тісту», з народу, що має добру волю та полюбляє платити за добро, для якого слово «обов'язок» (робити добро) має неабияке значення» [11, 280]. Таке визначення «національного англійського характеру» може бути застосовано до всякої етнічної спільності за всякої епохи.

Найважливіший позитивістський принцип психологізму — «очищений» від класових відносин досвід — чітко виділяється у концепціях нації Ф. Перу, П. Трагарда, А. Міроглію. Ф. Перу розглядає націю як «групу груп, що спрямовуються і арбітруються державою, яка користується узаконеним і організованим примушенням». Тут же він називає націю «соціальною і психологічною реальністю», яка «має спільну віру і спільні нориви» [14, 301, 307]. Ф. Перу державно-монополістичну верхівку ототожнив з нацією, об'явив її «соціальною і психологічною реальністю», джерело якої знаходиться в окремих формах свідомості — релігії і нормах панівного класу. Потім потреби і цілі цієї ушербленої «нації» він видає за загальні для націй європейського континенту і в унісон прагненням імперіалістів проголошує: «План нашого діяння — це планета, ставка нашої боротьби — це вид» [14, 4]. Згідно з цією класовою «перспективою» і виходячи з неї, Ф. Перу дає нове визначення нації: «Нація ... є частиною, войовничою фракцією людства, настроєною проти інших фракцій, захопленою тим, щоб нав'язати свій закон іншим фракціям» [14, 282].

Ідея «вибраного народу» — французької нації, покликаної «внести в світ порядок, створити Космос» [10, 129], як говорив у 30-і роки один з теоретиків французького фашизму Ж. Бенда в «Промові про європейську націю», — спирається у психологічних концепціях нації на методологію позитивізму. Наслідуючи ці ідеї, відомий етнопсихолог А. Міроглію, який зовні ратує за достоїнність особи і розвиток усякої етнічної спільності, висловлюється проти «аннігіляції мови і культури» і при цьому наполегливо пропонує проект «етнічної Європи». Це є по суті план штучної імперіалістичної асиміляції нації. А. Міроглію не виключає з своєї теорії фашистської ідеї «національного поліп-

шення» [12, 299]¹, наче жахи Бухенвальда і Освенціма — недостатній доказ її соціальної і етичної абсурдності. Ф. Перу за допомогою позитивістських методів, про що вже було сказано, також обґрунтовує план імперіалістичного поглинення націй шляхом створення «Європи без берегів». Для обох характерні бредові претензії не тільки на буржуазні нації Європи, але й на соціалістичні — такий «вихід» позитивізму у психологічних концепціях нації сучасної монополістичної буржуазії у політику.

Позитивізм, виходячи з того, що люди об'єднуються за допомогою свідомості, розглядає суспільне життя лише як свідомо-психічну діяльність. Його важливим методологічним принципом в аналізі історичного процесу є також досвід, «очищений» від матеріальної практики і класових відносин. Все це, пристосоване психологізмом до тлумачення природи і змісту нації, дає можливість перекручувати її сутність і виправдовувати синтезовані шовіністичні і космополітичні цілі панівних класів.

Не змінює вузькокласової суті й реакційного змісту цих «теорій» і відносно «розширення» соціального складу нації шляхом підключення до панівного класу дрібнобуржуазних верств, як це бачимо у П. Трагарда. «Все зводиться до того, щоб визначити дух французького народу: селянина, буржуа, провінціала, — говорить один з резонерів П. Трагарда в його «філософському» творі «Бесіди про французький характер». — Селянин тому, що така наша родовідна, звідки ми зберігаємо почуття території, сільського господарства і особистого саду; буржуа тому, що, сини третього стану, ми бажаємо мати деякий комфорт, не забруднюючи рук...» і т. д. [15, 82]. Тут П. Трагард здійснює підміну змісту у понятті «дух народу», який у нього представлений лише духовним світом дрібного власника і зовсім не відбиває «духу» французької нації.

Народу у психологічних теоріях нації відводиться або роль «фону» нації, або він взагалі з неї виключається. Це і є «науковий» результат застосування до теорії нації позитивістського методологічного принципу «чистого» від матеріальної практики і класових антагонізмів досвіду. На ділі ж це прихована форма спотворення суті нації у вузькокласових потребах — загальмувати революційний процес класового з'єднання трудящих, з одного боку, а з другого, — утримати і монополізувати владу над продуктивними силами у всесвітньому масштабі.

Позитивістські принципи стосовно до визначення соціального складу нації дають можливість подвійно спотворювати

¹ А. Міроглію пише: «...ми бажаємо захищати націю, добре розуміючи, що її блискучість і її захист не повинні нас зробити сліпими у відношенні до її складаючих і що національне покращання завжди можливе» [12, 299]. (Підкреслення автора. — М. Т.).

об'єкт вивчення (націю): штучно позбавляти націю найважливішої сили — народу, що визначає розвиток нації і її сутній зміст. Потім ущерблений об'єкт пізнання, ототожнений з духовним життям нації («духом нації») — («безумовно реакційна теорія» [2, 14, 98], — сказав про цей принцип світогляду В. І. Ленін у «Матеріалізмі і емпіріокритицизмі» стосовно до махізму Богданова, який ставив знак рівності між суспільним буттям і суспільною свідомістю) — видається за чисте явище, яке має в собі свою ціль. Але вона виявляється цілком панівного класу і виражає лише його потреби, яким потім приписується характер потреб всієї нації. Ця суб'єктивістська позиція вноситься і в дослідження національного психічного складу і духовного життя нації, які в психологічних теоріях нерозчленовано включаються в поняття «національний дух».

Звернемося до змісту цього поняття. «Національний дух» — це «спосіб розуміти, тлумачити і почувати» [15, 9], — говорить П. Трагард. «Немає нації без «спільної душі», — пише А. Мірогліо, — але загальна душа, якщо використати цей зручний вислів, є «результат, сумісна вершина, знайдена різними індивідами» [12, 325]. Такий загальний погляд поділяють майже усі прихильники психологічних теорій нації. В їх тлумаченні поняття «національний дух» являє собою явище свідомості, що обмежено лише сферою психічного. «Суть ідеалізму, — говорив В. І. Ленін, — в тому, що первовихідним пунктом береться психічне... Це первовихідне «психічне» завжди виявляється... *мертвою абстракцією, яка прикриває розріджену теологію*» [2, 14, 205].

Вихідною гносеологічною позицією ідеалістичного тлумачення в психологізмі даної категорії служить метафізичне протиставлення суб'єкта пізнання («національного духу») об'єктивному змістові реального історичного процесу, продуктом якого виступає нація і її духовне життя, як вторинне явище. До того ж психологізм як прийом звужує зміст досліджуваного поняття. Кожен з авторів вміщує надто вузький зміст в нього. Франсуа Нуріс'є, Сільвана Марандо розуміють під «національним духом» окремі психологічні моменти смаку, емоцій, звичок, рис національного характеру «взагалі», якоїсь стереотипної особи, що представляє «дух нації», А. Мірогліо — культуру етнічної спільності, М. Альбертіні — почуття, П. Трагард — звички, традиції, між якими він не бачить відміни, окремі моменти емоційної сторони національного характеру «взагалі». Проте позитивістський принцип дослідження обмежує соціальний склад нації або панівним класом, або дрібнобуржуазними верствами, тоді як характер національної буржуазії не може видаватися за національний характер.

Прихильники психологізму у поняття «національний дух» включають духовний образ нації, який є концентрованим ви-

разом її духовного життя на певному історичному етапі. Однак, метафізично протипоставивши ідеологічну і психологічну сторони духовного життя нації («національного духу»), вони ігнорують вплив ідеологічних елементів на духовний образ нації (політичних, філософських, естетичних та етичних поглядів і ідей, виражених у науці, філософії, літературі, мистецтві і т. д.), або піддають їх вульгарній психологізації. Гострі ідейні зіткнення у сфері духовного життя нації, що відображують боротьбу її суперечливих сил, антагонізмів в її реальній суспільній практиці, у психологізмі предстають як прояв однієї з рис національного характеру. Ф. Нуріє'є у виданій у 1968 р. книзі «Французи» так пояснює читачеві суть ідейної боротьби у Франції: «Французи віддавна взяли звичку «думати проти». Паскаль проти ієзуїтів. Сен-Сімон вайлуватою рукою проти государів. Вольтер проти гніту. Сен-Жюст проти реакції. Шенє проти крові. Гюго проти Наполеона. Золя проти розуму держави. Наша мова живиться із нападів і організації захисту. Наша мова виковується у поєдинках» [13, 13]. Позитивістський принцип «чистого» досвіду проникнув і у трактування психологізмом самого поняття «національний дух»: на основі метафізичного протиставлення ідеологічної і психологічної сторін у духовному образі нації, «очищення» її психологічної сторони (національного характеру, звичок, традицій і т. д.) від ідеологічних елементів, позитивізм вичленив «чисте» національне почуття, «чисту» культуру, «чистий» національний дух, які не існують в дійсності. Характерно, що серед прихильників ідеалістичних концепцій нації теорія «чистого» від ідеологічних елементів «національного духу» в останній час піддається критиці [9]¹.

Само по собі ідеалістичне викривлення змісту соціального складу нації, її духовного життя і національного психічного складу не має самодостатнього значення у буржуазній науці, його призначення — служити теоретичним фундаментом для обґрунтування і культивування однієї з протиприродних і антисоціальних форм національної свідомості — синтезу шовінізму і космополітизму.

ЛІТЕРАТУРА

1. К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 3.
2. В. І. Ленін. Твори, т. 14, 20, 24.
3. Э. А. Баграмов. Национальный вопрос и буржуазная идеология, Изд-во «Мысль», М., 1966.

¹ На ІХ колоквиумі Міжнародного інституту політичної філософії (Флоренція, 23 липня 1965 р.) точка зору проф. Альбертіні відносно того, що в основі сучасних процесів соціальної інтеграції лежить чисте від ідеології національне почуття, була піддана критиці з ідеалістичних позицій саме за психологізацію цього питання (див. про це [9, 218]).

4. Г. Дрондое. Французский позитивизм второй половины XIX в. (Ипполит Тэн и Жозеф Ренан). Автореф. докт. диссерт., Л., 1962.
5. С. Т. Калтахчян. Критика социальных и гносеологических корней психологических теорий нации. «Вестник МГУ». Философия, 1967, № 3.
6. О. Д. Модржинская. Защитники современного колониализма. В кн.: «Исторический материализм и философия современной буржуазии». Соцэкгиз, М., 1960.
7. Е. Ренан. Что такое нация? СПб, 1866.
8. М. Торез. Избр. произв. в двух томах. Т. 2, М., 1959.
9. M. Albertini, P. Arnaud, H. Nuch e. a. L'idée de Nation Paris. PUF, 1969.
10. J. Benda. Discours à la nation européenne. Paris. Gallimard, 1933.
11. S. Marandon. Contribution à l'étude du caractère nationale anglais. „Revue de psychologie des peuples“. 1964, n° 3.
12. A. Miroglio. Que penserons — nous de l'Europe des ethnies? „Revue de psychologie des peuples“. 1964, n° 3.
13. F. Nourissier. Les Français. Editions Rencontre Lausanne. 1968.
14. F. Perroux. L'Europe sans rivages. PUF. Paris. 1954.
15. P. Trahard. Entretiens sur l'esprit français. Editions devry. Paris, 1952.

З М І С Т

	Стор.
Ю. Ф. Бухалов. До питання про співвідношення діалектики, теорії пізнання до логіки в марксистсько-ленінській філософії	3
І. З. Цехмістро. Про деякі властивості психічної діяльності в світлі ленінського вчення про співвідношення матерії і свідомості	14
О. П. Єфімець. Про деякі важливі ленінські принципи пізнання речі	21
В. М. Євтушенко. До питання про взаємозв'язок абстракції і формалізації у математичній логіці	26
О. М. Ковальов. Про динамічну інтерпретацію явищ у фізиці	35
В. В. Шкода. До аналізу парадоксу Д. Масквеллу	42
О. О. Мамалуй. Про інтерпретацію єдності діалектичного та історичного матеріалізму	47
О. П. Карманов. Про співвідношення категорій суспільно-економічної формації та історичної епохи	51
В. І. Співак. Моральні відносини і їх місце в системі суспільних відносин	62
В. М. Коренєвська. До питання про ціннісну структуру моральних відносин у сім'ї	70
О. Ф. Плахотний. Соціальна відповідальність і гуманізм	78
В. А. Каркан. З історії проблеми співвідношення «фактів» і «цінностей» в буржуазній філософії	90
М. О. Терехова. Критика позитивізму у буржуазно-психологічних концепціях нації (за матеріалами сучасного французького філософського ідеалізму).	97

ВЕСТНИК ХАРЬКОВСЬКОГО УНІВЕРСИТЕТА

Філософія

Выпуск 7

(на українском языке)

4

Редактор С. Д. Суслó
 Техредактор Л. Т. Момот
 Коректор Т. О. Жигальцова

Передано до набору 30/VII 1970 р. Підписано до друку 28/I 1971 р. БЦ 30033.
 Формат 60×90^{1/16}. Обсяг: 6,5 фіз. друк. арк., 6,5 умовн. друк. арк., 6,5 обл. вид. арк. Зам. 2599. Тираж 500. Ціна 39 коп.

Харківська друкарня № 16 Обласного управління по пресі.
 Харків-3, Університетська, 16.