

К-14038
П 282786.

К-14038

2/34

ВІСНИК ХАРКІВСЬКОГО УНІВЕРСИТЕТУ



№ 101

ФІЛОСОФІЯ

Випуск 9



«ВИЩА ШКОЛА»

44 коп.

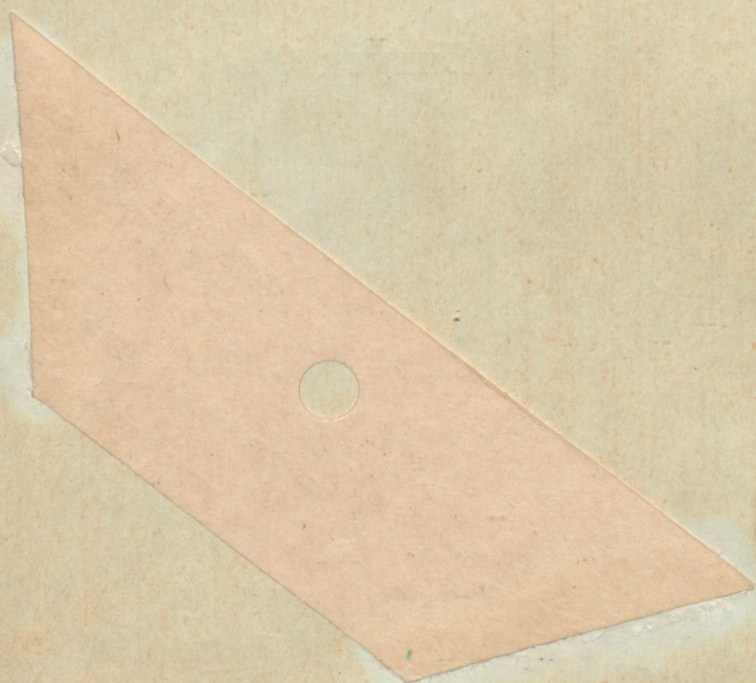
ОБЯЗАТЕЛЬНЫЙ
ЭКЗЕМПЛЯР

V.N. Karazin Kharkiv National University



00256024

9



МІНІСТЕРСТВО
ВИЩОЇ І СЕРЕДНЬОЇ СПЕЦІАЛЬНОЇ ОСВІТИ УРСР

ВІСНИК
ХАРКІВСЬКОГО
УНІВЕРСИТЕТУ

№ 101

ФІЛОСОФІЯ

ВИПУСК 9

ВИДАВНИЧЕ ОБ'ЄДНАННЯ «ВИЩА ШКОЛА»
ВИДАВНИЦТВО ПРИ ХАРКІВСЬКОМУ
ДЕРЖАВНОМУ УНІВЕРСИТЕТІ
Харків 1973



Редакційна колегія:

Ю. Ф. Бухалов (відповідальний редактор), Я. С. Блудов, О. О. Мамалуй, В. П. Педан (секретар), Г. М. Садівський, М. В. Тополя.



Л. М. Овчаренко

НАУКОВИЙ СВІТОГЛЯД ЯК ОСНОВА КОМУНІСТИЧНОГО ВИХОВАННЯ МОЛОДІ

У соціалістичному суспільстві суттєвими показниками наукового світогляду молоді є практичне вираження її ставлення до різних форм трудової і суспільно-політичної діяльності, спрямованої на прискорення процесу комуністичного будівництва, і ставлення до системи ідеологічного обґрунтування історичної закономірності й необхідності комуністичної перебудови. Цей висновок підкреслюється в документах XXIV з'їзду КПРС, XVI з'їзду ВЛКСМ, всесоюзного зльоту студентів, у спеціальних дослідженнях.

Науковий світогляд соціалістичного суспільства — це єдина і струнка система філософських, економічних і суспільно-політичних поглядів, що ґрунтуються на узагальненні даних суспільних і природничих наук, досвіду побудови соціалізму і комунізму, практики міжнародного комуністичного, робітничого і національно-визвольного руху.

Аналізуючи проблему наукового світогляду як основи комуністичного виховання молоді, слід підкреслити дві важливі обставини. По-перше, науковий світогляд як основа комуністичного виховання є елементом суспільної свідомості. По-друге, він як основа комуністичного виховання молоді є елементом свідомості особи.

Науковий світогляд соціалістичного суспільства як елемент суспільної свідомості є основою комуністичного виховання молоді тому, що дає об'єктивно вірні методологічні принципи розуміння дійсності, проблем політики, трудового і суспільного життя; правильно і глибоко відбиває закони розвитку природи і суспільства, закономірність переростання соціалізму в комунізм; розкриває сутність самої людини, визначає її роль і місце у світі, дозволяє їй розумно орієнтуватись у протиріччях суспільних подій. Щодо системи комуністичного виховання він виступає як «метод, інструмент, за допомогою якого ми правильно визначаємо нашу політичну, суспільну і особисту поведінку. Це наймогутніше знаряддя людини в її практичному житті» [3, 169].

Основні риси наукового світогляду: об'єктивність, партійність, творчий характер — виступають як необхідні принципи комуністичного виховання молоді.

Науковий світогляд соціалістичного суспільства — складна система, що має в собі різні структурні елементи. Для аналізу питання про науковий світогляд як основу комуністичного виховання молоді ми беремо його змістовну структуру. У філософсько-соціологічній літературі з цього питання є дві точки зору: 1) основними структурними елементами вважаються філософія, науковий комунізм, політекономія тощо [4]; 2) структурними елементами вважаються такі аспекти: природничонауковий, суспільно-науковий, гносеологічний [9]. Поділяючи другу точку зору з приводу змістової структури наукового світогляду, розглянемо значення кожного з названих аспектів для комуністичного виховання молоді.

Зміст природничонаукового аспекту становлять погляди на природу. За цим аспектом з'ясовуються такі питання: що є життям, як воно виникло, якою є будова матерії, які її рушійні сили, чи є прогресивним розвиток природи тощо. Чому важливий цей аспект в комуністичному вихованні молоді? Насамперед тому, що спосіб і зміст з'ясування цих питань визначають принципові позиції людини в світі: стане вона атеїстом чи віруючою людиною, діалектиком чи метафізиком. Природничонауковий аспект дає людині в процесі комуністичного виховання істинне розуміння навколишнього світу, на основі якого спростовуються всілякі релігійні й ідеалістичні перекинуття в поглядах на природу. Специфіка природничонаукового аспекту світогляду в процесі комуністичного виховання молоді полягає у створенні ним цілісного уявлення про відношення людини до природи як сфери свого буття, як до об'єкта своєї практичної діяльності.

Суспільно-науковим аспектом з'ясовується відношення людини до соціальної дійсності. Цей аспект складається з декількох груп проблем, а саме: соціологічних, суспільно-політичних, етичних, естетичних.

За соціологічною групою проблем науково, з точки зору матеріалістичного розуміння історії, молодь дістає правильне уявлення про людське суспільство, його функціонування, про співвідношення буття і свідомості, матеріальної і духовної сфер суспільного життя.

Суспільно-політична проблематика наукового світогляду діалектично пов'язана з вихованням у молоді класового підходу до явищ суспільно-політичного життя, вміння визначати своє ставлення до пануючого ладу, держави, офіційної ідеології і, нарешті, з вихованням у молоді суспільно-політичного ідеалу, за яким визначаються всі оцінки суспільних подій.

За етичною групою проблем обґрунтовується етичний ідеал як сукупність уявлень про моральну досконалість, про норми

людської поведінки, принципи колективізму, патріотизму, інтер-націоналізму, визначається основа морального виховання молоді.

За естетичною групою проблем обґрунтовуються принципи, форми та методи естетичного виховання молоді.

Гносеологічний аспект в процесі комуністичного виховання розкриває пізнавальне ставлення людини до світу. Цей аспект пов'язаний із розкриттям двох концепцій — концепцій світу і людини. Центральною проблемою гносеологічного аспекту є проблема діалектико-матеріалістичного рішення питання про співвідношення свідомості і матерії, про пізнання світу.

Те, що молодь як одиниця соціальної структури соціалістичного суспільства є носієм наукового світогляду, ще не означає, що кожна молода людина володіє науковим світоглядом. Зробити науковий світогляд радянського суспільства світоглядом кожної людини (а значить і кожної молодої людини) — таке соціально-політичне завдання поставив XXIV з'їзд КПРС. Успішне рішення цього завдання великою мірою залежить від розв'язання цілого ряду не лише практичних, але й теоретичних та методологічних питань.

У цьому плані необхідно з'ясувати і другу обставину, а саме: значення наукового світогляду як структурного елемента свідомості особи для комуністичного виховання молоді.

Категорія «світогляд особи» — одна з найбільш нерозроблених у науковій літературі. Вважалось, що 1) світогляд особи — галузь вивчення психологів, суспільний світогляд — філософів; 2) в реальному житті, як і в науці, важко, а інколи неможливо відокремити перше від другого. Напевно не можна погодитися як з першим, так і з другим твердженням.

Світогляд особи і суспільний світогляд — різні як за своїм носієм, так і за обсягом змісту. Суспільний світогляд — масове явище, він включає в себе світоглядні знання, погляди, уявлення, спільні для багатьох людей.

Як об'єкт вивчення світогляд особи у психології і філософії не рівнозначний. У психології світогляд особи розглядається як складна психічна структура. Для філософсько-соціологічного аналізу світогляд особи — вираження відношення особи до навколишнього світу через систему суспільних відносин і соціальну діяльність, бо соціологію і філософію, на відміну від психології, особа цікавить передусім як «відповідним чином реалізована інтеграція в даному індивіді соціально вагомих рис...» [6, 2], як соціальний індивід, що займає відповідне місце в суспільстві і виконує відповідну суспільну функцію.

Світогляд особи як філософсько-соціологічна категорія характеризує особливості не індивідуальної свідомості тих чи інших осіб, а вказує на найбільш суттєві духовні якості, що характеризують особу як представника групи, класу чи суспільства. Світогляд особи відтворює в собі риси, властиві їй як пра-

цівників, громадянину і людині. Ці складові елементи структури особи охоплюють головні сторони життя суспільної людини: труд, суспільну діяльність і спілкування [17, 150]. Світогляд — це усвідомлення особою світу як середовища свого існування і усвідомлення себе як частини цього світу. Світогляд особи є частиною її свідомості, головним елементом духовного обличчя.

Проте категорія «світогляд особи» не може задовольнити повністю, якщо йдеться про конкретну проблему у комуністичному вихованні молоді. Для того, щоб повніше проаналізувати значення наукового світогляду особи для комуністичного виховання молоді, слід розглянути його структуру.

Багатогранні відносини, в які особа вступає зі світом як середовищем свого існування, зумовлюють структуру її світогляду, оскільки він відбиває духовне багатство особи. Але незважаючи на багатогранність відносин особи зі світом, їх можна об'єднати в такі підсистеми: «особа — природний світ», «особа — суспільство», «особа (об'єкт) — особа (суб'єкт)». Відношення «особа — навколишній світ» характеризується усіма відомими типами людської діяльності: практичною діяльністю, спілкуванням, пізнанням і ціннісно орієнтованою діяльністю.

У світогляді особи вміщуються відповіді на питання, що таке світ, який початок є визначальним, що являє собою сучасне суспільство, що визначає мету життя особи, її діяльність, характер взаємин з іншими людьми. Відповіді на ці питання особа знаходить також і в уже відомих положеннях філософії, права, політики, моралі тощо. Таким чином, у структурі наукового світогляду особи знаходить свій вираз не лише її відношення до об'єктивного світу, але й до відомих істин на підставі позитивної або негативної оцінки. Проте вказівка на те, що в структурі світогляду особи відображаються лише її різноманітні відносини зі світом, ставлення до тих чи інших положень, не є самодостатньою. Слід враховувати також, які соціальні функції виконує особа.

Залежно від різноманітності світоглядних зв'язків особи, структура світогляду розглядається через різні категорії: тип, аспекти, функції, елементи тощо. Світогляд особи можна типізувати. Критерієм типізації виступають такі фактори: науковість, ставлення до основного питання філософії, концепція розвитку, соціально-політичний зміст, морально-психологічна орієнтація. Він виконує різні функції: орієнтувальну, інтегровальну, пізнавальну, виховну, ідеологічну. У світогляді особи переплітаються емпіричний і теоретичний рівні. Теоретичний завжди зростає на ґрунті емпіричного. Не може існувати чисто «теоретичного світогляду» без елементів емпіричного. Це пояснюється тим, що особа вступає в різноманітні суспільні відносини, які впливають на зміст її світогляду, а тому він може бути 1) теоретично цілою системою і 2) сукупністю конкретних рис світо-

розуміння. Це — крайні точки світогляду, між якими лежить, як зазначає Е. Юдін, цілий ряд проміжних ступенів, що відображають різноманітність становища особи в суспільстві і складну структуру самого суспільства [9, 40].

Структуру наукового світогляду особи можна розглядати і в іншому плані, а саме як структуру взаємозв'язаних раціональних і емоціональних елементів. Раціональне ми не ототожнюємо з теоретичним, а емоціональне — з емпіричним. Раціональне в структурі світогляду виступає у вигляді поглядів, уявлень, принципів, ідеалів, ідей, емоціональне — переконань, віри, соціальних почуттів. Включення соціальних почуттів до структури світогляду особи пов'язане з тим, що світогляд — це не лише логічна розумова діяльність, але людська чуттєва діяльність, органічно поєднувана з емоційним переживанням особою її взаємин зі світом.

Діалектико-матеріалістичний аналіз наукового світогляду суспільства і особи як основи комуністичного виховання молоді має велике значення також для критики буржуазних ідеалістичних напрямків, які відкидають наявність наукового світогляду, намагаються обґрунтувати ілюралізм світогляду особи, кладуть в основу змісту світогляду особи її настроєність, переживання, саморозуміння, які широко використовуються антикомунізмом у сучасній ідеологічній боротьбі проти марксизму-ленінізму.

Ми торкнулися лише окремих питань такої багатогранної проблеми про роль наукового світогляду в комуністичному вихованні молоді. Ця проблема потребує дальшого теоретичного і практичного обґрунтування, бо вона є не лише філософською, але й соціологічною.

ЛІТЕРАТУРА

1. Агаронян А. С. Мировоззрение в системе общественного сознания. Ташкент, 1968, 156 с.
2. Бегенев И. М. Научное мировоззрение как явление духовной жизни в процессе его становления. Воронеж, 1971, 22 с.
3. Калинин М. И. О коммунистическом воспитании молодежи. М., 1956, 382 с.
4. Маковка Н. М. Структура научного мировоззрения и пути его формирования. Ростов-на-Дону. 1967, 17 с.
5. Моисеев А. П. Коммунистическое мировоззрение и его место в общественном сознании социалистического общества. Ростов-на-Дону, 1972, 26 с.
6. Социология в СССР, т. 1, 532 с.
7. Тугаринов В. Философия сознания. М., 1971, 199 с.
8. Черноволенко В. Ф. Мировоззрение и научное познание. Киев, 1970, 173 с.
9. Юдин Э. Мировоззрение личности, его связь с философией. — «Полит. самообразование», 1968, № 9, с. 40—48.

ДЕЯКІ ЗАУВАЖЕННЯ ПРО ПРИРОДУ «ПОЗАСВІДОМОГО»

Активізація досліджень у галузі прикладної емпіричної психології (педагогічної, інженерної, судової та ін.), спроби не настільки однозначно, як у попередні роки, підійти до аналізу тих або інших аспектів фрейдизму, а також підвищений останнім часом інтерес до психології наукової і художньої творчості, — усе це разом посилює інтерес фахівців до явищ, які, згідно з традиційною термінологією, кваліфіковано як прояви «позасвідомого» у психіці людини.

Існування явищ, описуваних у межах даного поняття, — безсумнівне. Цей факт підтверджується спостереженнями і численними експериментальними даними, відомими кожному психологові, і, незважаючи на деякі істотні заперечення, термінологію опису названих явищ на даному рівні досліджень можна визнати задовільною.

У даній статті автор — зважаючи на обсяг праці — не ставить за мету зробити огляд, проаналізувати відомі емпіричні факти, хоча вони й заслуговують на неабияку увагу як свідчення існування позасвідомих форм психічної діяльності людини. Приводом для деяких міркувань, висловлених нижче, є передусім обставини, в яких розгортається дискусія про природу позасвідомого. А власне, з одного боку, простежується явна перевага суто емпіричних досліджень, з другого — явна відсутність загальноновизнаних теоретичних критеріїв, які б дали можливість не лише класифікувати одержані фактичні дані, але й теоретично осмислити їх, тлумачити в задовільно однозначному плані. Слід також зауважити на недостатність контактів між психологами і філософами в розробці теоретичних засад загальної психології.

Проблема позасвідомих психічних явищ гостро стояла вже у філософських суперечках XVII століття і була одним із пунктів зіткнення матеріалістичної й ідеалістичної інтерпретацій психічних явищ. Полеміка про принципову можливість існування неусвідомлених психічних явищ виникла на основі проблематики, характерної для двох фундаментальних течій у філософії XVII століття — раціоналізму й сенсуалізму, але незабаром вона втратила специфічно ґносеологічне забарвлення і набула світоглядного характеру.

Дуалістична концепція Декарта, як відомо, набула найадекватнішого виразу в постулюванні двох незалежних одна від одної субстанцій — духу і матерії, зв'язок між якими був очевидним емпіричним фактом, але теоретичне осмислення цього зв'язку в межах дуалістичної концепції є принципово нерозв'язні труднощі. Абсолютним атрибутом матерії було визнано тяжкість, і, відповідно, абсолютним атрибутом духу — мислен-

ня. Якщо атрибутивність протяжності фізичного світу, взаємодійного на підставі природної причиновості, не піддавалася сумніву, то вже перший опонент Декарта П'єр Гассенді, виступивши проти його дуалістичної концепції, поставив питання: чи справді мислення є абсолютним атрибутом душі? Чи можливий немислячий дух? У плані конкретизації постанови проблеми це означало: чи завжди, за будь-яких умов людина мислить? Зауважимо, що в ту добу мислення тлумачилося досить широко і певною мірою було синонімом психіки.

Якщо мислення — атрибут душі, то — згідно з картезіанською логікою — принципово можливими є такі стани, коли б душа не мислила. Чи думаємо ми, наприклад, уві сні або в деяких інших патологічних станах, нехай під час втрати свідомості? Чи є можливими психічні явища, безпосередньо не співвідносні зі станом свідомої діяльності? Нарешті, чи є можливими неусвідомлювані психічні явища?

Таким чином, проблема, поставлена в суто ідеалістичному і навіть теологічному плані, незабаром трансформувалася в цілий ряд конкретних психологічних питань, що стали предметом ретельної уваги протягом кількох століть.

Припущення, що хіба в окремих випадках душа може розглядатися як немисляча і несвідома себе сутність, фактично скасовувало тезу про її **субстанційність**, бо уявлення про субстанцію — духовну чи матеріальну — неминуче передбачало наявність будь-яких абсолютних і невід'ємних атрибутів. Атрибут — це те, що характеризує субстанцію як таку, це спосіб її існування, а отже і прояву. Людина дістала дух через мислення й інші форми психіки, співвідносні з ним; те, що безпосередньо не є співвідносним із духом, не є його змістом, а є чимсь іншим, тобто матерією. Тому, з точки зору картезіанської концепції, дух завжди мислить, інакше — він заперечує сам себе. Виходячи з гносеологічних засад раціоналізму, немислячий дух є логічним нонсенсом; теологія розглядала подібне припущення як ересь.

А якщо мислення не є атрибутом духу, то останній не може претендувати на роль **незалежної субстанції**, він втрачає **субстанційність** і перетворюється таким чином на модус, **властивість, внутрішній стан** іншої субстанції, тобто матерії.

Останнє припущення, власне, руйнувало картезіанський дуалізм і за умови дальшого логічного обґрунтування вело до теоретично розвиненої форми матеріалізму. Тому Д. Дідро, коли йому запропонували кількома словами висловити сутність матеріалізму, мав усі підстави сказати: **матерія мислить**.

Локк, маючи емпіричний спосіб мислення і дивну здатність викладати найабстрактніші суперечки своїх попередників мовою розсудливості, більш відповідної потребам наукового пізнання і практики, заперечуючи Декартові, дотепно зауважує, що твердження про те, що «тіло протягле без частин, так само є зрозумілим, як і те, що хтось може мислити, не усвідомлюючи

й не помічаючи цього. Хто так говорить, може сказати з такою ж підставою..., що людина завжди є голодною, але що вона не завжди це відчуває. А проте голод полягає в цьому відчутті, так само мислення полягає в усвідомленні того, що мислять... Свідомість є сприйняттям того, що відбувається у людини в її власному розумі» [4, 138].

Свідомість, за Локком, як форма діяльності завжди має безпосередній характер. Безпосередній у тому розумінні, що духовні або психічні явища тільки в їх безпосередній даності свідомості виступають як такі. Як результати діяльності не є можливими поза діяльністю, так само і психічні стани не можна уявити без активної діяльності свідомості: «сприйняття ідей для душі є тим самим, що рух — для тіла» [4, 132]. Психічне, будучи змістом свідомості, також невід'ємне від неї, як протяжність від тіла.

Локк наполегливо підкреслює також ту думку, що припущення форм психіки, неусвідомлюваних нами, призводить до порушення тотожності особистості, її роздвоєння, бо при цьому передбачається, що існують два паралельні суб'єктивні світи — свідомої і несвідомої психіки. Думати так, значить «робити з одної людини дві особистості» [4, 138].

Таким чином, ми бачимо, що полеміка, виникнувши на рівні метафізичної альтернативи духу і матерії, врешті набуває конкретної психологічної проблематичності, достатньо відповідної емпіричному рівневі пізнання психічних явищ.

Можливо, деяким сучасним читачам ця полеміка трьохсотрічної давнини і, тим паче, між філософськими вченнями, що не впізнавано трансформувались відповідно до нових умов, може здатися безвідносною до сутності розглядуваної проблеми. Щодо цього можна лише зауважити, що в історії філософії необхідно суворо розрізняти принципову постанову тієї чи іншої гносеологічної проблеми від історично минулих форм, яких вона набувала на різних етапах становлення. Внесок багатьох видатних філософів, мислителів в історію духовної культури полягав часто не в безумовному й остаточному розв'язанні поставлених проблем, але в самому їх висуненні. Як визначає Б. Рассел, у Декарта «був нерозв'язний дуалізм між тим, що він брав із сучасної йому науки, і схоластикою, яку він студіював у Ла Флеш. Це призвело його до протиріч, але також дало йому можливість висловити більше плідних ідей, аніж те зробив будь-який логічно послідовний філософ. Несуперечність поглядів, можливо, зробила б його просто засновником нової схоластики, тоді як суперечність у поглядах зробила його джерелом двох важливих, хоча і різних за напрямом, шкіл філософії» [5, 587].

Висловивши деякі загальні гносеологічні міркування, пов'язані з боротьбою навколо психофізіологічної проблеми, спробуємо у більш конкретній формі сформулювати деякі теоретичні по-

ложення, які, на думку автора, могли б стати хоч би відправною точкою в розробці питання про природу «позасвідомого».

Основні питання, що, на нашу думку, безсумнівно заслуговують на теоретичну вагу, можна сформулювати доволі стисло: чи можливі будь-які форми людської психіки поза сферою свідомості? Чи можна вважати суб'єктивність і ідеальність універсальною характеристикою і критерієм психічних явищ? Чи правомірно розглядати так звані неусвідомлені психічні явища ідеальними? Чи припустимо вважати той чи інший стан вищої нервової діяльності, який у даний момент нами безпосередньо не переживається, суб'єктивним явищем? І нарешті, чи можна теоретично припустити, що так звані «позасвідомі» психічні явища за способом існування чимось різняться від тих нейродинамічних процесів, які є їхнім безпосереднім матеріальним субстратом?

Тлумачення «позасвідомого» автор вважає за краще взяти безпосередньо у Фрейда: воно здається достатньо ясным і внаслідок цього — суворо однозначно трактовним. Будь-який психічний процес, за Фрейдом, «спершу відбувається в підсвідомій формі або фазі і тільки з неї розвивається в фазу свідому, подібно як фотознімок спершу існує як негатив і тільки згодом, віддрукований, перетворюється на (аутентичне в певному розумінні — Г. С.) відображення» [6, 305].

Будь-який фізичний вплив на людський організм — сенсорний або просто соматичний — в умовах вимкнення свідомості являє собою лише фізіологічний ноумен і тільки за умови більшої чи меншої активності свідомості виявляється у формі його феноменів, тобто психічних явищ. Переведення нейродинамічної активності мозку в суб'єктивну форму явищ психіки здійснюється і в принципі може здійснюватися тільки у сфері свідомості, тобто в умовах свідомої діяльності, яка забезпечує осібне або суб'єктивне відношення до явищ дійсності.

Свідомість є акумулятором попереднього життєвого досвіду, який, власне, й усереднює ті чи інші сенсорні впливи на життєво значимі й усвідомлені явища психічної діяльності. Відомо, наприклад, що людина, сліпа від народження, прозрівши після вдалої операції, тривалий час не осмислює зорових відчуттів, оскільки її свідомість позбавлена відповідного сенсорного досвіду, неспроможна до часу перевести нові фізіологічні впливи в осмислені явища психіки. Тільки в межах свідомості, що усереднює попередній життєвий досвід, фізіологічне збудження реалізується в суб'єктивні образи дійсності.

Ідеальні суб'єктивні образи, що становлять сутність психічного відображення, є можливими лише як наслідок безпосередньо здійснюваних у даний момент переживань певних нейродинамічних структур. У сфері осередку нервової активності, що характеризує стан свідомого пильнування, відбувається ніби декодування, розшифрування складної мозаїки нейродинаміч-

них процесів діяльності мозку, які, припустімо, подібно до магнітофонної стрічки, зберігають нинішній і попередній життєвий досвід. Сенсорний досвід — усвідомлений нами в минулому або неусвідомлений — існує до моменту усвідомлення його в формі фізіологічних структур, і лише в момент їх безпосереднього переживання у сфері свідомості ці структури набувають для нас суб'єктивності як ті чи інші психічні явища.

У цьому відношенні механізм пам'яті і механізм явищ «позасвідомої психіки» принципово нічим не різняться: і в тому і в другому випадку в сфері свідомості відбувається актуалізація певних нейродинамічних структур, які самі собою, поза їх відношенням до актуального стану свідомості, залишаються матеріальними фізіологічними явищами і тільки потенційно містять у собі той чи інший психічний зміст. Тому класифікувати ті чи інші нейродинамічні процеси, що тільки потенційно мають у собі психічний зміст, як психічні явища, нам здається, буде неправильним.

І, нарешті, чи не найістотніше. Припущення позасвідомих форм психіки — незалежно від наших суб'єктивних настанов — логічно веде до визнання її субстанційності. Неминуче виникає питання, у якій формі і в який спосіб існує психічне, коли воно не є безпосередньою функцією діяльності свідомості? І відповідно, в якій формі зберігається зміст нашої пам'яті до моменту актуалізації під час згадування?

Непереживане безпосередньо і водночас таке, що зберігає суб'єктивний і ідеальний характер (а це істотна характеристика будь-яких психічних явищ), позасвідоме мусить мати свою особливу форму буття, відмінну від матеріальних фізіологічних станів. Прагнучи бути послідовними, ми повинні зробити висновок, що психічні явища, неусвідомлювані нами в даний момент, мають свою власну субстанційну природу. Повинні припустити також, що елементи психічного входять як особливі структурні утворення в нейродинамічні процеси мозку. Висновки, породжувані такою постановою питання, напрошуються самі собою і, як ми сподіваємося, не потребують додаткових роз'яснень і коментарів.

Можуть заперечити, що на даному етапі розвитку досліджень у цій галузі ще рано висувати будь-які теоретичні узагальнення або гіпотези. Але разом з тим є очевидним, що визнання субстанційності психічних явищ породжує такі теоретичні труднощі, які принципово унеможливають якоюсь мірою задовільне осмислення емпіричних спостережень, зібраних за останні роки.

Суб'єктивно не переживане в даний момент, безпосередньо не співвіднесене зі свідомою життєдіяльністю суб'єкта за самою своєю суттю не може бути суб'єктивним.

Згідно з висловленим, як нам здається, необхідно інтерпретувати «позасвідоме» у психіці не в термінах психології, а в термінах нейрофізіології. Саме тому правим був і Ф. В. Бассін, кот-

рий у своїх ранніх роботах (початку 60-х років) вважав, що так звані «неусвідомлені форми психічної діяльності є нейродинамікою нижчого типу [1]. Але у своїх останніх працях, як правильно зазначає Д. І. Дубровський [3, 215], він суттєво змінив свою точку зору і став розглядати феномен поза-свідомого як психічне явище. З такою зміною навряд чи можна згодитися.

ЛІТЕРАТУРА

1. Бассин Ф. В. К проблеме «бессознательного». «Вопросы философии», 1962, № 7, с. 112—124.
2. Бассин Ф. В. Проблема бессознательного. М., 1968, 467 с.
3. Дубровский Д. И. Психические явления и мозг. М., 1971, 383 с.
4. Локк Д. Избр. философск. произв., т. 1, М., 1960.
5. Рассел Б. История западной философии. М., 1959.
6. Freud. A. Central Introduction to Psychoanalysis. 1924, 165 p.

В. Ф. Сухіна

ДЕЯКІ МЕТОДОЛОГІЧНІ ПИТАННЯ МАТЕМАТИЧНОГО МОДЕЛЮВАННЯ

Моделювання — один із найбільш поширених методів наукового пізнання. Особливо широке застосування в наукових дослідженнях має моделювання математичне. Це викликає необхідність його гносеологічного аналізу, що сприятиме більш успішному його використанню.

У філософській літературі математичні моделі та моделювання розглядаються, як правило, при спробі здійснити класифікацію моделей. Спеціально дослідженню методу математичного моделювання присвячена робота К. Морозова [6].

Розглянемо умови, за яких необхідна й можлива математична модель явища. Математична модель необхідна для вивчення поведінки об'єктів або аналізу їх внутрішньої структури у випадку малодоступності цих об'єктів для експерименту (організм, атом, соціальне явище тощо). Об'єкт може бути доступним для експерименту, але через його складність безпосереднє вивчення обмежене. Тоді вивчають його окремі властивості в чистому вигляді, абстрагуючись від побічного впливу інших властивостей. Досягається здебільшого шляхом побудови математичних моделей, тих або інших його властивостей. Безпосереднє вивчення об'єкта може бути недоцільним (вимагає забатого часу, значних матеріальних витрат), а створення інших моделей (геометричної, фізичної тощо) — трудомістким, а іноді й зовсім неможливим. У цих випадках вдаються до складання ідеальних математичних моделей.

Нерідко доводиться зустрічатися з настановчим положенням, за яким математику не можна застосовувати там, де ми маємо

справу з дуже складними системами. Хибність цього положення очевидна.

Можливості математичного моделювання визначаються, по-перше, мірою наших знань про досліджувані процеси; по-друге, умінням виразити ці знання так, щоб була можлива математична обробка; по-третє, існуванням необхідного математичного апарату; по-четверте, наявністю обчислювальної техніки.

При цьому не можна не враховувати творчої активності суб'єкта, що є необхідною передумовою будь-якого моделювання.

Розглянемо більш докладно усі ці умови.

Мета моделювання — вивчення явища, його ества, з'ясування суті починається з виявлення основних, визначальних рис, відношень. Проте, починаючи дослідження об'єкта зі сприймання зовнішніх його рис, властивостей, опису явища, ми шукаємо і основні якості та відношення серед властивостей і зв'язків, що лежать на поверхні явищ. Виділені пізнавальним суб'єктом зовнішні сторони і зв'язки виступають у вигляді початкової основи створення деякої уявної моделі. При переході від явищ до суттєвих зв'язків початкова основа доповнюється, конкретизується і дає можливість розкрити дійсну причину спостережуваного явища. Пізнавальний суб'єкт починає пояснювати всі інші необхідні властивості та зв'язки, що становлять суть досліджуваного об'єкта, відтворювати в свідомості за допомогою абстрактних понять властиву їм необхідну взаємозалежність. Результат цих досліджень сприяє перетворенню початкової уявної моделі на шукану.

Для створення математичної моделі досліджуваного явища потрібні ясність і чіткість у формулюванні системи понять і самої постановки проблеми в цій області науки. «Представникові конкретної науки або філософу, який має про той або інший предмет ще дуже непевне уявлення і сам не знає, що, власне, він хоче сказати, не варто сподіватися, що цей його химерний продукт мислення можна опрацювати точним інструментом математики» [4, 227]. Створення математичної моделі пов'язане з можливістю формалізації наших знань. Для цього необхідно виділення елементарних структур і процесів явища. Ці структурні елементи є елементарними щодо даної моделі, за своєю ж природою, відповідно, в інших конкретних моделях вони можуть бути як завгодно складними. Так, для конкретних моделей елементарними приймаються атоми, молекули, гени, живі клітини, організми тощо. Важливо тільки, щоб властивості моделі впливали з властивостей та співвідношень її елементів. Прикладом елементарної структурної одиниці в біології є елементарні одиниці спадковості — гени, виділення яких Менделем понад 100 років тому сприяло створенню моделі «спадковості».

Під математичним апаратом маються на увазі математичні методи, символіка, з допомогою яких стає можливим процес

формалізації та створення моделі. Це, наприклад, різноманітні методи інтерполяції та апроксимації, методи розв'язування систем диференціальних рівнянь, метод Монте-Карло та ін. Однак не завжди знаходяться необхідні математичні засоби для моделювання. Це стосується насамперед моделювання біологічних, соціальних та інших складних процесів. Необхідність моделювання сприяє розвитку математичного апарату, а вдосконалення математичних методів у свою чергу дає можливість більш широкому впровадженню моделювання в різні області науки і техніки.

Дуже поширеним засобом дослідження при створенні математичних моделей у біології, психології, кібернетиці та ін. є метод кібернетичного «чорного ящика». Для успішного дослідження будь-якого об'єкта за методом «чорного ящика» необхідно дотримуватися таких трьох умов:

1. Вхідні сигнали мають бути керованими; це означає, що дослідник має можливість згідно зі своїм бажанням подавати на вхід вивчуваного об'єкта будь-які сигнали у довільній послідовності.

2. Вхідні сигнали мають бути вимірними; це означає, що існує можливість добути інформацію, яка нас цікавить, про сигнали, що подають на вхід.

3. Вимірними мають бути також сигнали досліджуваного об'єкта, тобто існує доступ до вихідних сигналів, і про них можна добути необхідну інформацію.

Проаналізуємо виконання перелічених вище вимог на прикладі моделювання деяких функцій людського сприйняття, власне — зорових функцій [9]. У цьому випадку провадяться психофізичні дослідження органу зору. Випробовуваному показуються ті або інші зорові картини (вхідні сигнали); ведеться спостереження за збуджуваними зоровими відчуттями (вихідними сигналами).

Відомо, що матеріальними носіями інформації, що надходить через око, є світлові промені. Наука про світло розроблена досить добре. Усі параметри світла, які можуть нести інформацію, що надходить через око, — відомі і можуть бути виміряні за допомогою існуючих світлотехнічних приладів. Зорові відчуття, недоступні сторонньому спостерігачеві, аналізуються інтроспективно «внутрішнім зором» особи, у якої ці відчуття виникають. Інформацію про зорові відчуття спостерігач може відтворити мовними засобами.

Можуть виникнути сумніви з приводу того, чи можна довіряти інформації про зорові відчуття, яку дає нам свідомість. Дійсно, точність вимірів, здійснюваних свідомістю людини, в багатьох випадках значно нижче за ту: яку нам звичайно забезпечують фізичні прилади. Однак ця точність достатня для успішного дослідження органу зору методом «чорного ящика». Справа в тому, що моделювання роботи органу зору нам і не

треба вести з точністю, більш високою, ніж та, з якою ми можемо реєструвати вихідні сигнали органа зору. «Результати чуттєвого сприйняття достовірні, — писав П. В. Копнін, — довір'я до показань почуттів лежить в основі матеріалістичної теорії» [5, 158]. В. І. Ленін, критикуючи махізм, відзначав, що махісти — суб'єктивісти й агностики, бо вони недосить довіряють показанням наших органів чуття, непослідовно проводять сенсуалізм. Вони не визнають об'єктивну, незалежну від людини реальність за джерело наших відчуттів. Вони не бачать у відчуттях вірного відображення цієї об'єктивної реальності, заходячи у пряму суперечність з природознавством і відчиняючи двері для фідеїзму [1, 14, 111].

4. Нерідко математичні моделі мають такий вигляд, що реалізація їх ручним способом або з допомогою простих обчислювальних пристроїв викликає великі труднощі, а інколи і неможлива. У цьому випадку вдаються до допомоги електронних обчислювальних машин. А. І. Китов і М. А. Криницький відзначали, що «на відміну від машин неперервної дії цифрові обчислювальні машини не моделюють розв'язуване рівняння, а служать для реалізації чисельного алгоритму розв'язання задачі» [3, 17]. Таке протиставлення моделювання та обчислення як функцій цифрових обчислювальних машин загалом неправомірне. Робота цифрової обчислювальної машини, яка обчислює або моделює деякі процеси, взагалі кажучи, відбувається за одним і тим же принципом. Змоделювати процес — значить обчислити передусім за складеним алгоритмом необхідні величини, що характеризують цей процес, щоб, знаючи їх, можна було відтворити сам процес. За допомогою сучасних засобів технічного забезпечення машина може видавати наочні результати у вигляді побудованих графіків, осцилограм та ін. У цьому випадку машину можна розглядати як технічний засіб моделювання.

Сама машина в загальному випадку не є моделлю досліджуваних процесів, бо основною умовою моделі є її можливість давати такі відомості про досліджуваний об'єкт (процес), які сприяли б пізнанню самого цього об'єкта (процесу). Як би ми не вивчали принцип дії самої машини, одержані знання не допоможуть нам зрозуміти той процес, який ми повинні дослідити. Можна зареєструвати потоки інформації в структурі цифрових обчислювальних машин. Але оскільки вони не пов'язані з алгоритмом, визначення їх не дає можливості зрозуміти мету їх руху. Моделлю явища, що вивчається, є результати, які видаються машиною у вигляді таблиць, графіків, осцилограм та ін.

Якщо ж на машині відтворюються алгоритми функціонування, структури об'єкта, чи управління ним, то машина заступає досліджуване явище, і в цьому розумінні вона може бути названа його моделлю. При цьому машина може бути однією з ланок ланцюга управління; тоді інформація на неї подається безпосередньо з досліджуваного об'єкта. Перебуваючи в ланцюгу

управління, машина може виконувати деякі допоміжні операції (наприклад, статистичну обробку даних), певним чином пов'язані з об'єктом дослідження. Тоді вона не є моделлю досліджуваного явища.

Одним із завершальних етапів моделювання є перенесення знання з моделі на оригінал. І тут виникає питання точності моделі, її відповідності пізнаваній дійсності. Це питання актуальне і для філософів, оскільки має певне методологічне значення.

Деякі автори розрізняють моделювання точне і наближене [6, 45; 2, 80]. Математична модель відрізняється від оригіналу насамперед за природою. Важливо відзначити спільність, чим вони схожі. Об'єднує їх наявність відповідності між параметрами моделі і досліджуваної системи (структурна схожість). Крім того, спільним є збіг досліджуваного процесу і деяких наслідків (висновків), одержуваних із моделі (функціональна схожість).

Зупинимось на питанні відповідності моделі та оригіналу. При цьому більшість авторів вважають, що питання ізоморфізму, гомоморфізму «необхідні для аналізу методу моделювання» [6, 28]. Одні твердять, що ізоморфізм — необхідна умова будь-якої моделі. Інші — менш суворі і вважають, що «гомоморфізм анітрохи не гірший, а в деяких випадках кращий за ізоморфізм» [6, 36]. Такий підхід веде до твердження, що відображення об'єктів є ізоморфним, якщо воно розглядається з точки зору певних властивостей і відношень цих об'єктів, і гомоморфним, якщо відноситься нами до всієї множини властивостей і відношень об'єктів [7, 29]. Насправді ж ізоморфне й гомоморфне відображення слід розглядати щодо певних властивостей і відношень досліджуваного об'єкта.

Поняття «ізоморфізм» та «гомоморфізм» виникли в алгебрі і пов'язані з відображенням лінійних просторів. Залежно від умов відображення існують різні види «морфізмів». Тому при вживанні цих термінів слід виходити з того, що вони означають, і приводити докази доречності їх вживання в тому чи іншому випадку. Неточне, надто широке невиразне тлумачення ізоморфізму подано у філософському словнику і не відбиває у філософській літературі різні визначення, тлумачення понять ізоморфізму та гомоморфізму.

Основою будь-якого визначення ізоморфізму є вимога взаємно-однозначної відповідності елементів. «Вимога відповідності відношень у порівнюваних системах... виходить за межі практичного застосування. В усякому разі воно не досить ясне і породжує непорозуміння» [8, 205]. Якщо умови ізоморфізму та гомоморфізму не виконуються повністю, то мова йде про їх наближені форми. При цьому треба зробити застереження щодо можливості або міри їх застосування. Нестроге вживання понять ізоморфізму та гомоморфізму можна замінити відповідно поняттям одно-однозначного і багато-однозначного відображення.

Вище ми говорили, що з моделі мають випливати наслідки, які з деяким наближенням підтверджуються експериментально. Якщо результат розбігається з матеріальним експериментом, що проводиться з досліджуваним явищем, треба бути готовим внести у вихідну модель поліпшення. Взагалі значна розбіжність моделі з оригіналом у новому експерименті або при удосконаленні вимірної техніки може означати, по-перше, що наша модель проміжна і треба будувати нову модель, яка більш адекватно описує вихідний об'єкт; по-друге, що можуть бути одержані цілком задовільні результати поза розглядуваною областю застосування моделі; по-третє, що існує новий принцип, який скоро буде відкрито. По суті саме таким шляхом поступово вдається краще пристосувати нашу мету до фактів [10, 67]. Змінювання моделі з метою її поліпшення можна охарактеризувати як математичне експериментування.

Якщо ж у множині різноманітних експериментів об'єкт поводить себе в логічному плані так само, як і модель, то вважають, що наша картина в основних рисах відповідає дійсності. Добра відповідність моделі експерименту вказує на можливість її застосування. Таким чином, завдяки своїй активності суб'єкт може оцінити адекватність одержаної моделі і, абстрагуючись від більш складних зв'язків та відношень, у разі необхідності повернутися до них на наступних етапах вивчення об'єкта, для одержання моделі, більш відповідної оригіналові.

Для створення математичних моделей, виходячи із досвіду моделювання деяких процесів психічної діяльності людини на кафедрі моделювання Харківського інституту радіоелектроніки [9], можна запропонувати таку методику.

1. Конструюється евристична математична модель, яка хоч би в якісному відношенні відтворювала б тучі й іншу область досліджуваного явища. На основі чого вона створюється? Досліджується сам процес, використовуються деякі закони, які мають (або можуть мати) якесь відношення до цього процесу. На основі експериментальних досліджень та умовиводів приходять до деякої евристичної здогадної моделі.

2. Із цієї моделі визначаються деякі її наслідки, порівнювані з досліджуваним явищем. Для цього провадять нові необхідні досліді. Вважається, що модель заслуговує на увагу, якщо хоч деякі наслідки, одержані на основі цієї моделі, збігаються з результатами дослідів.

Це індуктивний спосіб побудови моделі, він не єдино можливий і досконалий. Маючи здогадну модель, можна застосувати також дедуктивний спосіб створення моделі, більш точний і надійний, який має такі етапи.

1. Формулювання законів на основі вивчення досліджуваного явища та одержаної здогадної моделі.

2. Експериментальна перевірка цих законів, прийманих за аксіоми.

3. Дедуктивна побудова моделі, яка логічно впливає з надійно вставлених експериментальних законів.

Ступінь достовірності одержаної таким чином моделі визначається надійністю встановлення відповідних експериментальних законів. Модель справедлива в області, де аксіома вірна.

Запропонована методика створення математичних моделей має частковий характер. Далеко не завжди можна побудувати моделі, які виходили б із аксіом, що допускають експериментальну перевірку. На практиці дослідник намагається створити таку модель, яка допускає експериментальну перевірку щонайбільшої кількості своїх наслідків. При створенні моделей питання їх точності має постійно перебувати в центрі уваги, бо воно безпосередньо пов'язане з істинністю наших знань про досліджуване явище.

ЛІТЕРАТУРА

1. Ленін В. І. Твори, т. 14.
2. Веников В. А. Некоторые методологические вопросы моделирования. «Вопросы философии», 1964, № 11, с. 73—84.
3. Китов А. И., Криницкий Н. А. Электронные цифровые машины и программирование. М., Физматгиз, 1959, 572 с.
4. Клаус Г. Кибернетика и философия, М., ИЛ., 1963, 531 с.
5. Копнин П. В. Введение в марксистскую гносеологию. К., «Наукова думка», 1966, 288 с.
6. Морозов К. Е. Математическое моделирование в научном познании. М., «Мысль», 1969, 212 с.
7. Современные проблемы теории познания диалектического материализма, т. II. М., «Мысль» 1970, 428 с.
8. Уемов А. И. Логические основы метода моделирования. М., «Мысль», 1971, 309 с.
9. Шабанов-Кушнаренко Ю. П. Математическое моделирование некоторых функций зрения человека. Докт. дисс. Харьков, 1968.
10. Шредингер Э. Новые пути в физике. М., «Наука», 1971, 425 с.

Б. О. Ярочкин

МЕТОД «ЧОРНОГО ЯЩИКА» В КІБЕРНЕТИЦІ І ФІЛОСОФСЬКИЙ АГНОСТИЦИЗМ

Важливість методологічних проблем, які висуває кібернетика, не підлягає сумніву. Необхідність їх подальшої розробки та філософського осмислення була підкреслена на засіданні Президії АН СРСР в листопаді 1969 року. Серед головних напрямків досліджень з філософських питань сучасного природознавства відзначено аналіз принципів, методів і основних понять кібернетики [5, 142—143].

У цій статті ми розглядаємо один із методів кібернетики — метод «чорного ящика». Вибір предмета дослідження зумовлено такими обставинами. У деяких представників сучасного природознавства переважає тенденція протиставляти поведінку дослід-

жуваного об'єкта його структурі. Подібне протиставлення, якщо його довести до логічного завершення, може привести до агностичних висновків про непізнаваність структури об'єкта. Так, один із провідних фізиків-теоретиків П. Дірак у прилюдній лекції «Електрони і вакуум», прочитаній 1956 р. в Москві, говорив, що коли б у нього запитали: «Що таке електрон?», то він зміг би відповісти: «Електрон — це частка, яка несе елементарний негативний заряд електрики». А на питання: «Що таке елементарний негативний заряд електрики?», на його думку, можна відповісти лише вдавшись до тавтології: «Це те, що переноситься електроном». Щоправда, він тут же заспокоює: «Нам цілком неважливо знати, що таке електрон, важливо лише знати, як він рухається, взаємодіє, як виявляє себе» [7].

Це протиставлення способу дії системи її структурі, сутності об'єктивної речі її прояву, можна витлумачити в дусі агностичизму. Згадаємо слова Канта: «Які предмети самі по собі — цього ми ніколи не взнали б і при допомозі найвиразнішого знання їх проявів, єдино даного нам» [10, 144—145].

Ці слова характеризують агностичне ставлення до досліджуваної нами проблеми в широкому філософському плані. Як вірно зауважує Георг Клаус «поняття «чорного ящика» певним чином пов'язане... з колом питань», зосереджених навколо кантівської речі в собі» [11, 220]. Тому нема необхідності винаходити будь-які нові аргументи для спростування цієї точки зору, принципово спростованої критикою класиків марксизму. Цю критику необхідно інтерпретувати на нову галузь, показавши, що за новою термінологією криється давня філософська проблема.

Історія розвитку природознавства неодноразово показувала, що природознавці, намагаючись стати вище всякої філософії, вважаючи, що наука сама по собі є філософією, потрапляють в обійми філософії найнижчого штабу. На це особливу увагу звертали Ф. Енгельс і В. І. Ленін [1, 16, 21, 345, 484, 487, 2, 14, 211—213, 234, 277].

Конкретні наукові методи, інтерпретовані в поняттях старих філософських систем, служать основою ідеалізму та агностичизму. Це твердження справедливе і щодо функціонального методу взагалі та методу «чорного ящика» зокрема.

Усі визначення «чорного ящика» відверто чи приховано зводяться до наступного: «чорним ящиком» називається система, будова якої нам невідома і яка завдана сукупностями вхідних і вихідних сигналів» [3, 352]. Проілюструвати поняття «чорного ящика» можна на прикладі звичайного телевізора. Власник телевізора, як правило, не знає його внутрішньої будови. Перед ним пульт керування (вхід) і екран-гучномовець (вихід). Маніпулюючи регуляторами, він спостерігає зміни зображення і звуку.

Метод дослідження об'єктів, коли абстрагуються від вивчення їх субстрату і звертають головну увагу на спосіб поведінки, дістав назву методу «чорного ящика» [4, 506].

Метод «чорного ящика» відіграє настільки велику роль у кібернетиці, що деякі автори пов'язують із ним навіть саму наявність даної науки. «Виникнення кібернетики насамперед невіддільне від широкого впровадження в науку способу моделювання і від розробки та використання методу, що дістав у літературі (особливо за кордоном) назву методу «чорного ящика», — пишуть Л. Б. Баженов, Б. В. Бірюков, А. Г. Спіркін у післямові до книги Г. Клауса «Кібернетика і філософія» [4, 506].

Але така універсальність методу «чорного ящика» криє в собі небезпеку абсолютизації, коли його починають розглядати не тільки як загальний, але навіть як визначальний метод будь-якого пізнання. Тоді спосіб поведінки предмета ховає, розчиняє в собі його структуру.

Це лише одна з крайнощів у підході до методу «чорного ящика», яка прямо веде до агностицизму. Існує й інша крайність, пов'язана із традиціями наївного реалізму, з визнанням можливості пізнати структуру об'єкта не через спосіб його поведінки, а безпосередньо, відразу. І лише в тому випадку, вважають прихильники даної точки зору, «коли ми неспроможні *відразу* пізнати внутрішній зміст складної динамічної системи, то ми судимо про неї з її поведінки» [12, 186].

На наш погляд, найбільш вірну позицію в цьому питанні займає Л. Б. Баженов, який критикує обидві вказані крайності в підході до методу «чорного ящика». На його думку, «будь-який пізнаваний об'єкт спочатку завжди виступає як чорний ящик, у котрому з вивченням дедалі більшого кола відношень «вхід-вихід», властивості об'єктові поведінки розкривається і його внутрішня будова, з'ясовується, «що насправді знаходиться в чорному ящику». Інших шляхів матеріалістична гносеологія не знає» [3, 354].

Діапазон застосування цього методу настільки широкий, наскільки великою є кількість «чорних ящиків» у навколишній дійсності, тобто — безмежний. Ось тому його можна застосувати не тільки для характеристики пізнання окремих предметів, але й пізнання взагалі. «Входом тут можна вважати людську діяльність, у першу чергу практичне перетворення природи, втручання в природу. Природа «відповідає» якоюсь реакцією, якимсь виходом на те, що людина торкається рукою вогню, чиркає сірник, упускає склянку на підлогу і т. ін. За результатами цього ми ще з дитинства створюємо своє враження, уявлення про природу, створюємо свою модель об'єктивної реальності... Входом я можу вважати і те, що я відкриваю очі: на сітчасту оболонку моїх очей починає падати світло з зовні, це інформує мене про об'єктивні предмети, що в даному випадку

аналогічно обертанню електричного вимикача чи ручки радіоприймача» [8, 81].

Метод «чорного ящика» стосовно пізнання взагалі має вписатися в ту чи іншу філософську систему і розглядатися вже залежно від вихідних принципів цієї системи. Агностицизм у філософії та природознавстві завжди був тісно пов'язаний із метафізикою і зумовлений нею. А «для метафізика речі та їх мислені відображення, поняття є окремі, незмінні, застигли, раз назавжди дані предмети, що мають бути досліджені один після другого і один незалежно від другого» [1, 19, 198].

Метафізична впевненість у можливості пізнати предмети, так би мовити, в чистому вигляді, незалежно від зв'язків, у яких вони перебувають із другими предметами, логічно необхідно призвела до абсурду: метою пізнання проголошено знання про предмет, як він існує поза пізнанням і до пізнання. Парадоксальність даної ситуації зафіксована в одному з центральних понять кантівської гносеології — «річ у собі».

Доля Канта-філософа сповнена протиріч і трагізму. З одного боку, він першовідкривач діалектичної системи філософії, з другого — оборонець старозавітних метафізичних традицій. Він усе життя пестив метафізичний ідеал пізнання: пізнати річ такою, якою вона є у своїй одвічній чистоті — поза будь-яким впливом з боку інших речей і пізнавального суб'єкта, поза формами його пізнавальної і практичної діяльності, — «річ собі». І він сам поховав цей ідеал під кригою свого агностицизму.

Цей ідеал пізнання одвічно суперечливий (але не діалектично). Адже пізнання — це завжди відношення. А «річ у собі» за умовою з самого початку виключена з цього відношення. Саме Кант починає розглядати знання як відношення, а «проте — вважає він, — річ сама по собі не пізнавана з одних тільки відношень. Звідси випливає, що через те, що зовнішнє чуття дає нам лише уяву про відношення, воно може утримувати в своїй уяві тільки відношення предмета до суб'єкта, а не внутрішнє, належне об'єктові самому по собі» [10, 149]. Окрім зумовленого пізнавальним відношенням, на думку Канта, є ще *безумовне*, котре розум необхідно і цілком справедливо шукає в речах на доповнення до всього зумовленого» [10, 89].

І Канта легко зрозуміти. Прагнення довести існування безумовного настільки сильне й живуче, що знаходить собі місце навіть у серцях далеких від кантіанства вчених та філософів. Так, Г. Клаус ставить перед собою питання: якщо записати рівняння «система = спосіб поведінки + X», то чи буде X відрізнятися від 0? І намагається довести, що буде [11, 198, 206]. За доказ цього Клаус вважає той факт, що для різних електричних ланцюгів характерна однакова поведінка. Вони або проводять електричний струм, або ні. Якщо різні об'єкти поводять себе однаково, міркує Клаус, то поза поведінкою об'єкта зав-

жди залишається щось неописуване цією поведінкою. Але вказані схеми поводять себе однаково лише в відношенні провідності струму. Якщо ж урахувати інші їх характеристики (напругу, виділення тепла тощо), то ми вже не можемо стверджувати, що різні об'єкти поводять себе однаково. Тому приклад Клауса не доводить його тези.

Об'єктивно Кант виступав проти пасивності, споглядальності як принципів домарксівської гносеології. Представники цього матеріалізму вважали, що добути істинне знання (тобто знання, яке відповідає об'єктивній реальності) можна не виходячи за межі пізнання як суто ідеальної діяльності. Кант цілком справедливо заперечує таку можливість. Знання ми завжди можемо порівнювати лише зі знаннями. Безпосередній вихід в об'єктивну реальність з метою перевірити наші знання про неї відсутній. Позицію Канта в цьому питанні дуже чітко висловив Е. В. Ілленков: «Річ, якою вона дана в свідомості, не можна порівняти з річчю поза свідомістю. Немоżliво порівняти те, що є в свідомості, з тим, чого в свідомості немає: не можна зіставляти те, що я знаю, з тим, чого я не знаю, не бачу, не сприймаю, не усвідомлюю. Раніше, ніж я можу порівняти свою уяву про річ із річчю, я повинен цю річ також усвідомити, тобто також перетворити в уявлення. В результаті я завжди порівнюю і зіставляю уяву з уявою, хоч і гадою при цьому, що порівнюю уяву з річчю» [9, 23]. Кант вогнем своєї критики освітив ту безвихідь, у якій опинилася споглядальна метафізична філософія. В цьому його велика заслуга. Але він, не знайшовши виходу з цієї уявної безвиході, вирішив, що його взагалі немає. Теоретичним обґрунтуванням цієї невдачі і був агностицизм.

Що ж до виходу, то його було знайдено лише Марксом: «Питання про те, чи має людське мислення предметну істинність, — зовсім не питання теорії, а *практичне* питання. У практиці повинна людина довести істинність, тобто дійсність і могутність, посеїбічність свого мислення. Спір про дійсність чи недійсність мислення, яке ізолюється від практики, є чисто *схоластичне* питання» [1, 3, 1].

Саме практика є сполучною ланкою між людською свідомістю і матеріальною дійсністю. Об'єкт і суб'єкт пізнання є врешті об'єктом і суб'єктом практики. Об'єкт пізнання даний суб'єкту лише в активній співдіяльності з ним. Навіть акт «пасивного» споглядання тісно пов'язаний із практикою і зумовлений нею. По-перше, залежно від своєї практичної діяльності, її форм, рівнів, потреб, інтересів та ін. людина сприймає предмет так чи інакше. Тут роль практики в сприйманні предметів об'єктивної реальності простежується безпосередньо. Опосередковано практична активність суб'єкта проявляється як активність свідомості. Різні суб'єкти пізнання, маючи різний рівень свідомості, сприймають ті самі матеріальні предмети,

як різні. Але свідомість — це продукт матеріальної суспільної діяльності людини, формований у процесі цієї діяльності.

Жоден теоретичний метод не можна розглядати ізольовано від практики. Це стосується й методу «чорного ящика». Кожний предмет, до вивчення якого ми щойно приступили, виступає як «чорний ящик». На підставі вивчення відносин «вхід-вихід» ми складаємо уявлення про структуру об'єкта. Ці уявлення можуть бути як істинними, так і помилковими. Перевірити це можна лише на практиці. «Якщо ми можемо довести правильність нашого розуміння даного явища природи тим, що самі його утворюємо, викликаємо його з його умов, змушуємо його до того ж служити нашим цілям, то кантівській невловимій «речі в собі» приходить кінець» [1, 21, 272]. Можна додати: іксові Георга Клауса — також.

Знання, перевірене практикою, відповідає об'єктивній речі. Який же механізм цієї відповідності? До цього часу ми давали лише інтуїтивне розуміння істини. Тепер спробуємо розібратись у поняттях «вірне відображення» й «адекватне відображення» дійсності.

Коли ми порівнюємо знання зі знанням, ми маємо справу з істиною в значенні її протилежної помилковості. Істина тут виступає як абсолютна істина, помилка, як абсолютна помилка — неправда. Саме так розглядав істину Кант і завдяки цьому прийшов до невтішного висновку про непізнаванність світу. Він бачить, що поза знанням нема нічого, про що можна мати хоч яку-небудь уяву. Тому, на його думку, трактувати істину як відповідність знання чомусь, що знаходиться поза знанням, — абсурд. «Що ж мають на увазі, коли говорять про предмет, який відповідає пізнанню, а отже й відрізняється від нього? Не важко впевнитися, що цей предмет необхідно мислити як дещо взагалі $=X$, оскільки поза нашим знанням ми не маємо нічого, що могли б протиставити цьому знанню як відповідне йому» [10, 704]. У цьому аспекті доречно поставити питання і щодо проблеми «чорного ящика»: що ми можемо протиставити поведінці системи? Метафізичне протиставлення поведінки системи її структурі веде до тієї ж ситуації, в якій опинився свого часу Кант. Не в кращому стані будемо і ми, якщо намагатимось абсолютизувати наші пізнавальні можливості.

Зіставити своє наявне знання без посередньо з об'єктивними речами людина не може. Адже знання сумірне лише зі знанням. Зіставити знання про дійсність із самою цією дійсністю можна лише в процесі практики. У решті тільки практичне застосування може підтвердити істинність тієї чи іншої наукової теорії.

Об'єктивна річ так чи інакше «поводить» себе відповідно до наших дій із нею. Причому, її «поведінка» змінюється залежно від умов, у які ми її поставимо, з якими іншими об'єктивними речами примусимо взаємодіяти. Збільшуючи кількість цих взає-

модій, ми робимо наші знання про річ дедалі об'єктивнішими, отже пізнаємо не тільки її поведінку, але й структуру. Про якісну визначеність будь-якої системи немає сенсу говорити поза взаємодією елементів цієї системи і її взаємодії з іншими системами. Саме взаємодія матеріальних систем і їх елементів є необхідною умовою існування цих систем.

Людина, яка пізнає об'єктивну реальність, — це насамперед матеріальна істота і тому може бути розглянута як одна із взаємодіючих систем. Щоправда, ця система має ту особливість, що є постійним компонентом пізнання. Людина — це своєрідна призма, через котру переломлюється навколишній світ. Відношення «пізнання — природа» відзначається своєрідністю порівняно з відношенням елементів людської свідомості. Між знанням про предмет і самим предметом існує відношення однозначності. Кожному станові об'єктивної речі суворо однозначно відповідає певний стан нашої свідомості. Відношення однозначності є не тільки необхідною, але й достатньою умовою успішності нашого пізнання, є засадою практичної його застосованості.

Отже, метод «чорного ящика», як і ряд інших загальних методів природознавства, підлягає освідомленню з філософської точки зору, і від того, яку філософську систему візьме вчений на озброєння, залежить успіх його майбутньої праці.

ЛІТЕРАТУРА

1. Маркс К. і Енгельс Ф. Твори, т. 3, 19, 20, 21.
2. Ленін В. І. Твори, т. 14.
3. Баженов Л. Б. Кибернетика, ее предмет, методы и место в системе наук. «Философия естествознания», М., 1966, с. 336—359.
4. Баженов Л. Б., Бирюков Б. В., Спиркин А. Г. О философских аспектах кибернетики. Послесловие книг. • Г. Клауса «Кибернетика и философия». М., 1963, с. 484—530.
5. «Вопросы философии», 1970, № 2, с. 139—143.
6. Горский Д. П., Нарский И. С., Ойзерман Т. И. Истина как процесс и как результат познания. Сб. «Современные проблемы теории познания диалектического материализма», т. II, М., 1970, с. 3—53.
7. Дирак П. Электроны и вакуум. М., «Знание», 1956.
8. Земан И. Познание и информация. Гносеологические проблемы кибернетики. М., 1966, 319 с.
9. Ильенков Э. В. Вопрос о тождестве мышления и бытия в домарксистской философии. «Диалектика — теория познания. Историко-философские очерки». М., 1964, с. 21—54.
10. Кант Иммануил. Критика чистого разума. Сочинения в шести томах, т. 3. М., 1964.
11. Клаус Георг. Кибернетика и философия. М., 1963, 483 с.
12. Новик И. Б. Кибернетика. Философские и социологические проблемы М., 1963, 207 с.

ДО ПИТАННЯ ПРО ДІАЛЕКТИЧНЕ І МЕТАФІЗИЧНЕ ЗАПЕРЕЧЕННЯ

До важливих теоретико-методологічних проблем матеріалістичної діалектики, безпосередньо пов'язаних із теоретичною і практичною діяльністю людини, належить і питання про характер і особливості заперечення. З наукових позицій воно вперше було поставлене класиками марксизму-ленінізму і завжди вірно вирішувалося ними на практиці.

У зв'язку з постійними збагаченнями й ускладненням історичної дійсності, виникненням нових соціальних проблем з'ясування теоретико-методологічного значення діалектики заперечення залишається актуальним. Зокрема, важливе значення в цьому плані має необхідність розрізнення діалектичного і метафізичного розуміння заперечення.

За останні роки у нашій філософській літературі з'явилося ряд статей і праць, присвячених даній темі. Але єдиного визначення категорії діалектичного заперечення ще немає. Не завжди чітко проводиться різниця між діалектичним і метафізичним запереченням. Це трапляється через неточне визначення сфери дії метафізичного заперечення. У зв'язку з цим доцільно розглянути спершу ряд визначень категорії діалектичного заперечення, а потім питання, пов'язані з діалектичним і метафізичним розумінням заперечення.

Насамперед розглянемо деякі визначення поняття заперечення. За формою заперечення визначається через рід і видову ознаку, через відношення і через закон. За змістом визначення заперечення можна звести до таких варіантів.

1. Заперечення є процес зміни старого новим. Див. [13]. При цьому під «новим», як правило, розуміється прогресивне, вище і більш складне за ступенем розвитку. Таке визначення діалектичного заперечення можливе, оскільки спрямоване проти метафізичного розуміння розвитку, згідно з яким нічого принципово нового у світі не виникає. Проте це визначення має надто загальний і вузький характер, не охоплює регресивних змін, повернення до старого, кругообігу, коли нове — як щось прогресивне — не виникає.

2. Інколи під діалектичним запереченням розуміють заміну однієї якості іншою або умову якісної зміни речей. Це визначення найбільш поширене в літературі і має ту перевагу, що охоплює усі процеси зміни, а не тільки прогресивні. Одним із недоліків його є неврахування суттєвих ознак діалектичного заперечення.

3. Часто акцентують увагу на нерозривному зв'язку діалектичного заперечення з суперечністю і тому визначають його через закон єдності і боротьби протилежностей. «Перехід явища у свою

протилежність є перехід у своє власне заперечення» [15, 172. Див. також: с. 469]. Таке розуміння заперечення у діалектиці, безумовно, є глибоким і вірним, проте не має характеру загальності, бо не кожне діалектичне заперечення являє собою перехід явища у свою протилежність. У нескінченному ланцюгу заперечень такі заперечення посідають особливе місце: вони формують певний діалектичний ритм всякої зміни. Їх можна назвати корінними або «опорними». Вони визначають спрямованість розвитку. Між щими корінними запереченнями можуть бути проміжні заперечення, що є зміною якості шляхом незначних стрибків, без корінної зміни заперечуваного явища.

4. Окремі автори, визначаючи діалектичне заперечення, враховують усі розглянуті вище аспекти визначень, вказують, що будь-яке заперечення є розв'язком одних суперечностей і виникненням інших [6, 193]. Однак заперечення не завжди пов'язане з такою фазою в русі суперечностей, як їх розв'язання. У процесі зростання суперечності до її розв'язання явище проходить цілий ряд якісних перетворень, тобто заперечень.

5. Зміст поняття «заперечення» в діалектиці прямо і недвозначно визначено в працях класиків марксизму-ленінізму. «Всякий розвиток, — писав К. Маркс, — незалежно від його змісту, можна уявити як ряд різних ступенів розвитку, зв'язаних один з одним так, що один є запереченням другого» [1, 4, 286]. Заперечення в розумінні основоположників марксизму не зводиться до знищення, а має тенденцію зберігати все життєздатне, цінне. Ф. Енгельс, протиставляючи діалектичне розуміння заперечення метафізичному, підкреслював: «В діалектиці заперечувати не значить сказати «ні», або оголосити річ не існуючою, або знищити її будь-яким способом... Я повинен не тільки що-небудь віддати запереченню, але й знову зняти це заперечення. Отже, перше заперечення треба зробити так, щоб друге лишилося або стало можливим» [1, 20, 136].

В. І. Ленін, розробляючи діалектику заперечення, виходив з розуміння заперечення як зняття. Називаючи заперечення «найважливішим елементом» діалектики, В. І. Ленін розумів його як «момент зв'язку, як момент розвитку, з вдержанням позитивного» [2, 38, 209]. У цих ленінських положеннях підкреслюються дві суттєві ознаки заперечення у діалектиці: 1) заперечення завжди виступає як момент зв'язку між різними ступенями у розвитку; 2) заперечення є вдержанням позитивного. Крім того, в цих положеннях мається на увазі також і третя ознака: руйнування, відкидання деяких елементів початкового ступеня.

Враховуючи розглянуті моменти в трактуванні заперечення у діалектиці, його можна визначити так:

заперечення є філософська категорія для означення моменту зв'язку двох послідовних якісно відмінних ступенів будь-якої зміни і розвитку, суть якої полягає в єдності процесів руйнування і збереження окремих елементів початкового ступеня.

Слід відмітити, що заперечення може бути правильно визначеним тільки у зв'язку з категорією розвитку, тільки у світлі принципу розвитку. Адже розвиток — це найбільш багата за своїм змістом різновидність зміни. Тому наведене вище визначення заперечення, вироблене на основі аналізу розвитку, стосується не тільки розвитку, а й будь-якої зміни взагалі. Що ж до прогресивного розвитку, як однієї з форм розвитку взагалі, то тут діалектичне заперечення виступає у формі триєдиного процесу, тобто включає в себе не тільки процес руйнування і збереження окремих елементів початкового ступеня, а й процес оновлення і піднесення на вищий ступінь.

У нашій філософській літературі частіше вживається термін «діалектичне заперечення». Цим підкреслюється, що з погляду матеріалістичної діалектики всякий процес заперечення необхідно розуміти діалектично, тобто, як момент зв'язку і утримання позитивного змісту попередніх етапів розвитку, а не як абсолютне знищення чи зруйнування. Поняття «діалектичне» несе головним чином методологічне навантаження, і його вживання разом з поняттям «заперечення» завжди необхідне у суб'єктивній діалектиці. Що ж до об'єктивних процесів, то відносно них цілком можливе вживання просто категорії «заперечення» у її діалектико-матеріалістичному розумінні. У цих процесах кожне заперечення є моментом зв'язку, суперечливою єдністю процесів руйнування і збереження.

Іноколи в учбових посібниках і монографіях, де аналізується категорія заперечення, пишуть не про метафізичне розуміння заперечення, а про метафізичне заперечення як існуюче в природі [Див. 6, 193—194]. Якщо будь-яке явище в природі знищується іншим, то цей процес, на думку окремих авторів, не можна назвати діалектичним запереченням. У зв'язку з цим А. Е. Фурман вірно зауважує, що не можна об'єктивний процес знищення одного явища іншим називати метафізичним запереченням [18, 202]. «Під «діалектичним запереченням» мається на увазі діалектичне розуміння заперечення, а під метафізичним — метафізичне розуміння». Необхідно розрізняти онтологічний і гносеологічний смисл заперечення: заперечення як дійсність і як спосіб інтерпретації цієї дійсності [4, 79 і наступні]. Метафізика є метод підходу діяльного і пізнавального суб'єкта до дійсності. І в процесах неживої природи, і в життєвих явищах метафізика як система чинних законів відсутня, бо у природі все відбувається діалектично. У зв'язку з цим нам здається не зовсім вірним твердження деяких авторів [напр. 7, 8—13] про те, що діалектичне заперечення має місце тільки в процесі розвитку, а за межами його існує «просте» заперечення.

У світі всі процеси підкоряються діалектичним законам. Якщо ми сферу дії діалектичного заперечення обмежимо тільки розвитком, то ми повинні обмежити також і сферу дії процесів

якісної зміни, зміни шляхом суперечності, оскільки кожне заперечення є результатом якісних перетворень і руху суперечностей. У природі немає «простих», недіалектичних заперечень. Будь-яке заперечення у природі завжди виступає як момент зв'язку, як суперечлива єдність процесів руйнування і збереження. Діалектичне заперечення завжди конкретне.

Отже, метафізика в процесі заперечення властива не всій дійсності, а лише процесам суб'єктивної діяльності. Як відомо, діалектичне заперечення у прогресивному розвитку, являє собою триєдиний процес знищення, збереження і виникнення більш високої фази. Співвідношення цих процесів у запереченні завжди має конкретно-історичний характер і залежить від умов, у яких відбувається заперечення. Абсолютизація кожного з цих трьох процесів під час практичної і теоретичної діяльності веде до метафізичного заперечення. Тому, на наш погляд, метафізичне заперечення існує у трьох основних формах.

По-перше, метафізичне заперечення виступає у формі абсолютизації процесів руйнування, знищення старого. Цей вид метафізичного заперечення зустрічається найчастіше. Скрептицизм і агностицизм в пізнанні, нігілізм, анархізм, екстремізм у його різних проявах у суспільному житті, — всі ці явища обгрунтовані абсолютизацією моментів сумніву, відкидання, руйнування існуючого. Звичайно, заперечення має включити і включає в себе ці моменти. Без них неможливе революційне заперечення. Але абсолютизація цих моментів у процесі людської діяльності з рештою приводить до метафізичного заперечення.

І в даному разі особливо важливо пам'ятати слова Ф. Енгельса: «В діалектиці заперечувати не значить просто сказати «ні», або оголосити річ не існуючою, або знищити її будь-яким способом» [1, 20, 136].

По-друге, метафізичне заперечення знаходить прояв у формі абсолютизації процесів збереження. Розвиток у цьому разі розуміється як процес суто кількісних змін, без корінних якісних перетворень. Особливо наочно ця тенденція виявилася в біології XVII—XVIII століття — у вченні реформістів (Галлер, Бонне, Спалланцані). Згідно з їхнім ученням розвиток у живій природі зводиться до простого росту організмів, цілковито сформований уже в статевих клітинах.

У XIX столітті на методологічній основі абсолютизації процесів збереження у розвитку обгрунтував свої погляди один з родоначальників позитивізму Г. Спенсер. Еволюцію природи і суспільства він розумів механістично як перерозподіл речовини і руху. Основним недоліком еволюціонізму Г. Спенсера була його нездатність пояснити якісні зміни в розвитку.

На межі XIX і XX століть позитивістські ідеї плоского еволюціонізму були підхоплені і розвинуті махістами. У працях «Матеріалізм і емпіріокритицизм», «Філософські зошити», «До питання про діалектику» В. І. Ленін піддавав нещадній критиці

ці погляди, протиставивши їм діалектико-матеріалістичну концепцію розвитку. Дуже важливим у цьому відношенні було розмежування В. І. Леніним двох концепцій розвитку — метафізичної й діалектичної. У діалектичній концепції розвитку нема місця запереченню, що ґрунтується на абсолютизації процесів збереження. Процеси збереження всього цінного перебувають тут у діалектичному взаємозв'язку з протилежними процесами знищення віджилого, застарілого.

По-третє, метафізичне заперечення іноді виступає у формі абсолютизації процесів піднесення нового змісту на більш високий ступінь розвитку. До такого типу метафізичного заперечення належать теорії, що зображують розвиток як «прямолінійний» прогрес без тимчасових відступів, без збереження в новому окремих регресивних елементів старого або без знищення окремих прогресивних елементів старого на новому ступені.

Таке розуміння суспільного розвитку було властиве для ідеологів Просвітництва XVII—XVIII століття. Підкреслюючи поступовість історичного розвитку, вони обґрунтовували сміливе ламання феодальних відносин; на їх основі створювались системи утопічного соціалізму. Розвиваючи ідею лінійного прогресу, просвітителі не бачили всієї суперечності історичного розвитку. Тенденція дивитися на історію очима вольтерівського Панглоса «все на краще в цьому найкращому із світів» була характерною для просвітителів. Проте уже Гердер і особливо Руссо, виступаючи проти апологетики існуючого ладу, звертають увагу на суперечливий характер історичного розвитку.

Класики марксизму-ленінізму давали високу оцінку прогресивним поглядам просвітителів, але, разом з тим, звертали увагу на обмеженість їх теоретичної концепції. «Отже точне уявлення про всесвіт, про його розвиток і про розвиток людства, так само як і про відображення цього розвитку в головах людей, може бути здобуте тільки діалектичним шляхом, при постійній увазі до загального взаємодіяння між виникненням і зникненням, між прогресивними змінами і змінами регресивними», — писав Ф. Енгельс [1, 20, 25]. В. І. Ленін також неодноразово звертав увагу на діалектичне розуміння історичного прогресу. В статті «Карл Маркс» він підкреслював, що в діалектичному розумінні розвиток — це «розвиток, так би мовити, по спіралі, а не по прямій лінії» [2, 21, 36].

Однолінійне трактування історичного прогресу неминуче, якщо стати на шлях виправдання абсолютно всього того нового, що з'являється в житті суспільства.

Такі, на наш погляд, основні форми метафізичного заперечення, що зустрічаються в пізнанні і суспільному житті. Ми розглянули заперечення в зв'язку з його методологічною функцією. Дальший розвиток діалектики вимагає, з одного боку, поглибленого філософського аналізу суті заперечення, а з другого — всебічної розробки його методологічної і гносеологічної функцій.

ЛІТЕРАТУРА

1. Маркс К. і Енгельс Ф. Твори, т. 4, 20.
2. Ленін В. І. Твори, т. 21, 29, 38.
3. Пономарев Б. Н. Актуальные проблемы теории мирового революционного процесса. — Сб. «XXIV съезд КПСС и развитие марксистско-ленинской теории». Политиздат, М., 1971, с. 60—116.
4. Багирев З. Н. В. И. Ленин и диалектическое понимание отрицания, «ЭЛМ», Баку, 1969, 223 с.
5. Марксистско-ленинская философия. Диалектический материализм. М., 1969, 367 с.
6. Марксистско-ленинская философия, М., 1964, 544 с.
7. Менькин Э. М. Некоторые вопросы закона отрицания. «Ученые записки». Пермский пединститут, т. 51, 1968, с. 3—19.
8. Фурман А. Е. Материалистическая диалектика, Изд-во МГУ, 1969, 220 с.

Г. Я. Мамалуй

ІЗ ІСТОРІЇ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ ЄДНОСТІ ДІАЛЕКТИЧНОГО І ІСТОРИЧНОГО МАТЕРІАЛІЗМУ (У РАДЯНСЬКІЙ ФІЛОСОФСЬКІЙ ЛІТЕРАТУРІ 20—30-х РОКІВ)

Заповіданий В. І. Леніним принцип єдності діалектичного й історичного матеріалізму відстоюється й розвивається радянською філософською наукою протягом усього періоду її існування. Відомий дослідник історії радянської філософської науки Л. М. Суворов виділяє два етапи у боротьбі за торжество марксистсько-ленінської філософії у довоєнний період: перший (1917—1925 рр.) — час активного обговорення питання про місце філософії у марксизмі; другий (середина 20—30-х років) — становлення радянської філософської науки, час дискусій про її основний зміст [17].

Звернемося до першого етапу. У перші роки після Жовтня доводилося відстоювати необхідність філософії для пролетаріату і вести послідовну боротьбу проти спрощеного тлумачення думки Енгельса, згідно з якою виникнення марксизму означало кінець філософії у старому розумінні слова. Цю тезу нерідко розуміли як постулювання непотрібності загальнотеоретичних досліджень у революційну епоху взагалі, як заперечення філософії зокрема. А втім, філософський нігілізм 20-х років був за своїм складом та мотивами виступів дуже неоднорідним.

Одним із різновидів філософського ліквідаторства був анархістський ухил, який заперечував не тільки філософію, але й науку в цілому. Платформою подібного загального заперечення була книга братів Гордіних «Маніфест пананархістів», у якій головний удар було спрямовано проти науки, особливо теоретичної. Науку оголошено релігією буржуазії, філософію — заняттям «юродивих інтелекту». Недалеко від них пішов і Е. Енчмен, автор «теорії нової біології», проповідник епохи органічних

катаклізмів, повного органічного переродження людини. Переворот у науці, за Е. Енчменом, означав «ліквідацію усіх соціальних, гуманітарних наук» і перехід людства у «позалогічне буття» [8, 33].

У цій стихії «дрібнобуржуазної розбещеності і анархічності», «вивернутого навиворіт буржуазного індивідуалізму» [1, 5, 293], прагнення Гордіних і їх однодумців відірвати розвиток суспільної думки від науки відбивало психологію знавіснілого дрібно-го буржуа, «вибитого з колії інтелігента або босяка», схильного тлумачити життя як хаос випадковостей і царство космічного беззаконня [1, 5, 293]. Анархо-індивідуалістичний ухил був крайньою формою філософського нігілізму.

Іншої форми невизнання філософії набуло в роботах С. К. Мініна. Надрукувавши декілька статей у журналі «Под знаменем марксизма», Мінін почав справжній похід під лозунгом «філософію за борт!». Протиставляючи філософію і науку, порівнюючи першу з релігією, «поборник марксизму» Мінін стверджував: «всяка філософія ворожа пролетаріатові й комунізму», вона є сумішшю з віри і знання, релігії і науки» [11, 184].

Тоді ж з'явилися виступи, які заперечували філософію як особливу форму суспільної свідомості [4].

Необхідно було розгорнути активну боротьбу проти такого спрощеного підходу до філософії. Велику роль у цьому відношенні відіграли зауваження і виступи В. І. Леніна проти Пролеткульту, які завдали сильного удару й філософському нігілізму.

Радянські філософи-марксисты, ведучи полеміку з нігілістами, відстоювали чистоту й самостійність марксистської філософії. Відповіддю Мініну були статті В. Румія, А. Троїцького та ін., надруковані в журналах «Под знаменем марксизма», «Большевик» [18]. Розрізняючи філософію у старому розумінні слова як «знання всього, що є у світі, науку, що стояла над іншими науками, і філософію якісно нову, діалектично-матеріалістичну», Троїцький зауважує, що у «філософії знято, виявляється, не голову, а корону «колишньої цариці наук». Філософія жива в новому світлі, у новій формі, їй не відмовлено права бути складовою частиною комуністичного світогляду» [18, 18].

Якщо Мінін пропонував відкрито викинути «філософію за борт!», але при цьому приймав «нефілософський діалектичний матеріалізм», то значно більшу загрозу становили ті «усувателі» філософії, які на словах були прихильниками марксизму, а на ділі замінювали філософію сучасним природознавством. Для механістів взагалі було характерне заперечне ставлення до узагальнювального мислення, визначеного ними як «схоластика». Схиляючись перед так званими «прикладними» або «нормативними» науками, механісти виступали на ділі проти марксистсько-ленінської філософії як найвищого узагальнення всієї

природи, суспільства, мислення. Фізик А. К. Тимирязев явно під впливом позитивістського напрямку вважав, що вчений стихійно, без допомоги філософії стає матеріалістом.

Вже перші виступи філософів-марксистів у пресі проти механіцизму показали запозичення ним позитивістських настроїв. Але остаточно розбити філософський нігілізм можна було лише точно визначивши зміст марксистської філософії, вирішивши питання про співвідношення діалектичного та історичного матеріалізму. Визначенням філософського характеру діалектичного й історичного матеріалізму почався другий етап дискусії про предмет філософії.

Серед численних учбових посібників, хрестоматій, методичних розробок з курсу філософії, які з'явились у цей час, звертають на себе увагу спеціальні підручники з історичного матеріалізму, у яких відсутній виклад філософського матеріалізму і діалектики [3; 9; 15 і 19]. Визначаючи в цілому позитивну роль, яку зіграли ці перші підручники, необхідно вказати на таке. Розрізняючи діалектичний і історичний матеріалізм і визначаючи філософією тільки перший, вказані роботи позбавляють історичний матеріалізм його філософського змісту, вважають його лише за «єдину цільну систему соціологічних поглядів» [3].

Так, український професор С. Ю. Семковський виділяє у системі марксизму три елементи: діалектичний матеріалізм (філософія марксизму), історичний матеріалізм (марксистська соціологія) і науковий комунізм [15, 12]. Не кажучи вже, що таке визначення не відповідає лєнінському вченню про три складові частини марксизму (немає місця політичній економії), слід звернути увагу, що закони історичного процесу викладено без загальнофілософського аналізу, тобто історичний матеріалізм вважається конкретною соціологічною дисципліною. У цілому ця позиція заперечення філософського характеру історичного матеріалізму не відбивала загальної тенденції розвитку філософської думки того часу.

Існувала й інша точка зору, згідно з якою загально-філософські основи марксизму були представлені в курсі історичного матеріалізму. Ця позиція була відбита у спеціальному документі Ради Народних Комісарів «Об установлении перечня обязательных для всех высших учебных заведений общественных дисциплин», у якому «історичний матеріалізм — філософія діалектичного матеріалізму, вчення Маркса про історичний розвиток» був названий у числі основних [16]. Згідно з цією постановою було створено програми, методичні розробки, підручники і посібники, де основна частина курсу була представлена історичним матеріалізмом, тоді як загально-філософські проблеми — діалектика, теорія пізнання та інші виступали як допоміжні. Особливо показовий у цьому плані підручник М. Б. Вольфсона і Г. М. Гака [5]. У ньому викладено всю марксистську філософію: діалектичний і історичний матеріалізм, — але переважної

уваги (ще відзначають і автори передмови) надано теорії суспільного розвитку, практиці соціалістичного будівництва, тобто загально-філософські проблеми підпорядковано проблемам соціологічним.

Питання про предмет історичного матеріалізму, про співвідношення діалектичного та історичного матеріалізму, про взаємозв'язок історичного матеріалізму з іншими науками посідає значне місце в працях українських радянських філософів того часу Я. С. Блудова [2], В. Т. Степового, В. Юринця, М. Перліна та ін.

Особливе значення для визначення співвідношення історичного матеріалізму й суспільних наук мав виступ І. Розумовського «Філософія і юридична наука» в журналі «Під прапором марксизму». Він підкреслює принципову відмінність марксистської соціології від «надісторичної» схеми старої «філософії історії», визначає цю науку як «учення про основні критерії і форми соціального пізнання», що включає і «теорію класової боротьби, і вчення про суспільно-економічні формації, і з'ясування взаємозв'язку між суспільним змістом та його політичними, ідеологічними і та ін. формами» [14, 60—61].

Марксистська соціологія у нього збігається з матеріалістичним розумінням історії, або історичним матеріалізмом. Підкреслюючи самостійність предмета соціології, І. Розумовський відзначає її філософський характер і тісний зв'язок з усією марксистською філософією: «Соціологія марксизму є його соціальна філософія: це не галузь, що відрізняється від філософії марксизму взагалі, а лише одна із двох найбільш загальних форм специфічного застосування тих же філософських передумов» [14, 63]. Визначення історичного матеріалізму як марксистської соціології (як застосування діалектичного матеріалізму до сфери суспільного розвитку), хоч і поширене у значної частини авторів, проте не було загальновизнаним.

Було обгрунтовано й іншу точку зору, згідно з якою соціологія існує як самостійна наука, а історичний матеріалізм розглядається як загальна теоретична соціологія, що припускає і конкретні соціологічні дослідження — застосування теорії історичного матеріалізму до аналізу будь-яких конкретних процесів [12].

Особливе місце серед учбової філософської літератури 20—30-х років займає підручник С. Я. Вольфсона [6]. Незважаючи на те, що філософський курс в учбових планах значився ще як історичний матеріалізм, автор цього підручника надає переваги більш «точній назві» — діалектичний матеріалізм, оскільки «історичний матеріалізм поняття вужче за діалектичний» [6, 15]. Вихідним моментом для побудови даного курсу, на думку автора, послужила неподільність «філософського і соціологічного елементів діалектичного матеріалізму». Виділяючи дві частини в діалектичному матеріалізмі: матеріалістичне розуміння приро-

ди («філософський напрямок») і матеріалістичне розуміння історії («соціологічний напрямок») С. Я. Вольфсон неминуче приходить до протиріччя, в якому звинувачує німецького марксиста Я. Штерна. Виступаючи з критикою спроб шляхом розмежування філософського і соціологічного вчень у марксизмі, розірвати єдність діалектичного матеріалізму, Вольфсон мимоволі сам підходить до цього розриву, виділяючи в марксистській філософії матеріалістичну натурфілософію і матеріалістичне розуміння історії [6, 19]. Отже, обмеження діалектичного матеріалізму рамками тлумачення природи послужило джерелом мимовільного відтворення тої суперечності, яку він справедливо піддав критиці.

Початок поділу курсу марксистської філософії на дві рівноправні частини покладено підручником «Діалектичний та історичний матеріалізм», підготованим Інститутом філософії Ком-академії [7; 10]. І хоча назва підручника проголошує єдність марксистської філософії, фактично це було два окремих курси, що викладались по черзі. Автори другої частини підручника, бажаючи підкреслити зв'язок між діалектичним та історичним матеріалізмом, трактують історичний матеріалізм як застосування діалектичного матеріалізму до пізнання суспільства, як необхідний складовий елемент марксистської філософії. Та й в інших підручниках цього періоду історичний матеріалізм постає як «соціальна філософія, філософія або діалектика історії» [13, 25], а не як конкретна соціологічна дисципліна. Визнання філософського характеру діалектичного та історичного матеріалізму, незважаючи на їх поступове розмежування, було важливим досягненням розвитку марксистської наукової думки 20—30-х років.

Дальший розвиток філософської науки неодноразово викликав необхідність звертатися до питання про предмет історичного матеріалізму і визнання його місця в системі наук. Важлива роль у цьому аспекті належить дискусіям, що почалися з середини 50-х років. Нині філософами-марксистами ведеться активний науковий пошук сучасної форми єдності діалектичного і історичного матеріалізму, яка б цілком відповідала потребам сучасного рівня наукового пізнання і суспільної практики.

Інколи розбіжності, що виникають під час обговорення співвідношення діалектичного й історичного матеріалізму, тлумачаться лише як породження філософської науки наших днів. Насправді вони хоч і пов'язані з нинішніми потребами наукового пізнання, мають значно глибше коріння. В сучасній марксистській філософській літературі немає точки зору, яка б не була так чи інакше представлена у найпростішій формі в літературі 20—30-х років.

ЛІТЕРАТУРА

1. Ленін В. І. «Анархізм і соціалізм». Твори, т. 5, с. 293—294.
2. Блудов Я. С. Суспільство і природа. Х., 1931, 124 с.

3. Бойко В. Матеріалістичне розуміння історії. 1930, 142 с.
4. Боричевский И. Введение в философию науки. Пб., 1922, 115 с.
5. Вольфсон М. Б. и Гак Г. М. Очерки исторического материализма. М.—Л., 1931, 232 с.
6. Вольфсон С. Я. Диалектический материализм. М., 1926, 379 с.
7. Диалектический материализм. Под. ред. Митина М. Б. М., 1933, 336 с.
8. Енчмен Э. 18 тезисов о теории новой биологии. Пятигорск, 1920, 53 с.
9. Зивельчинская Л. Я. Исторический материализм. М., 1928, 31 с.
10. Исторический материализм. Под ред. Митина М. и Разумовского И. М., 1932, 504 с.
11. Минин С. К. Коммунизм и философия. «Под знаменем марксизма». 1922, № 11—12.
12. Оранский С. А. Основные вопросы марксистской социологии, т. 1, Л., 1929, 245 с.
13. Разумовский И. П. Философские основы марксизма. М., 1929, 78 с.
14. Разумовский И. П. Философия и юридические науки. Ж-л. «Под знаменем марксизма», 1926, № 12, с. 59—70.
15. Семковский С. Ю. Конспект лекцій з історичного матеріалізму. Х., 1924, 123 с.
16. Собрание узаконений и распоряжений рабочего и крестьянского правительства, дек. 1922, отд. 1, № 75. § 29, 133 с.
17. Суворов Л. Н. Роль философских дискуссий 20—30-х годов в борьбе за ленинизм против механизацизма, формалистических и идеалистических ошибок в философии. Изд-во МГУ, 1969, 20 с.
18. Троицкий А. Заворно ли большевику заниматься философией. — «Большевик», 1925, № 17, с. 7—18.
19. Тюменев А. Теория исторического материализма. Пг., 1922, 40 с.

А. О. Малич

ПРО РЕЛІГІЮ ЯК РЕГУЛЯТОР СОЦІАЛЬНИХ ВІДНОСИН КЛАСОВОГО СУСПІЛЬСТВА

Функціонування будь-якого суспільства неможливо уявити без регулювання поведінки його членів певними соціальними нормами. Про значення такої регуляції К. Маркс писав: «Постійне відтворення базису існуючого стану, відносин, що лежать в основі цього стану, набуває з часом урегульованої і впорядкованої форми, і ці регулярність та порядок самі є необхідний момент всякого способу виробництва, як тільки він повинен набути суспільної стійкості і незалежності від звичайного випадку або сваволі. Урегульованість і порядок є саме формою суспільного зміцнення даного способу виробництва і тому його відносної емансипації від просто випадку і просто сваволі. Коли форма проіснувала протягом певного часу, вона зміцнюється як звичай і традиція і, нарешті, санкціонується як позитивний закон» [1, 25, ч. II, 328].

У родовому суспільстві підкоренню поведінки його членів соціальним нормам сприяло дві обставини. По-перше, людина ще не була відособлена від колективу. По-друге, єдина система втілених у щоденній діяльності зразків поведінки усталена до засвоєння її індивідом, сприймалася як єдино можлива.

Проте вже в надрах родового суспільства з поступовим і необхідним відособленням індивіда від суспільства і становленням індивідуальної самосвідомості зовнішні форми регулювання поведінки індивіда доповнюються внутрішніми — саморегулюванням.

У класовому суспільстві на зміну втіленим у діяльність зразкам поведінки приходять відокремлена від діяльності, об'єктивована система норм, яку індивід має схвалити, засвоїти, здійснити. Оскільки зміст цих норм, пристосованих панівним класом до своїх потреб, уже не збігається з безпосередніми інтересами індивіда, звернення до релігії як потужного засобу регулювання поведінки стає необхідним.

Хоча зміст усіх соціальних норм, напрям їх розвитку зумовлені врешті рівнем виробництва, підкорення індивіда цим нормам забезпечується різними засобами — економічними, політичними, ідеологічними, серед яких економічні не обов'язково є головними. До економічних засобів підкорення має почала широко звертатися лише буржуазія. Загальною тенденцією капіталізму є зростання ролі економічних засобів регулювання суспільних відносин. У всіх інших формаціях економічні засоби регулювання були другорядними. Так, рабовласники античного суспільства звертались до них лише у своїх стосунках з вільними громадянами. Щодо регулювання своїх відносин з рабами, то вони не звертались не тільки до економічних, а навіть і до ідеологічних засобів». Класичний античний світогляд не ніс собі утішання трудівникам та стражденим — він просто не помічав їх» [12, 13]. Цим пояснюється, чому порівняно як з феодалізмом у Європі так і з рабовласницьким ладом стародавнього Сходу релігія та церква займали другорядне місце в інтичному суспільстві з його переважно світською орієнтацією культури. Феодалізм в умовах краху централізованого апарату насильства рабовласницької держави, коли неефективність рабовласницького способу виробництва стала очевидною, змушений був створити деяку матеріальну зацікавленість у безпосереднього виробника. Феодалізм на відміну від античного суспільства намагається вже не тільки подавити, але й переконати кріпака, спрямувати його думки та почуття в бажане русло, чим, зокрема, пояснюється зростання ролі релігії й церкви в регулюванні соціальних відносин.

При всій несхожості антагоністичних формацій роль вищого ідеологічного регулятора, що забезпечував масам бажаних для панівних класів суспільних норм, ідей, почуттів, відігравала релігія. Політичні, економічні, правові, моральні форми регулювання суспільних відносин знаходили своє освячення та виправдання в релігії, звертались до релігійних санкцій як до своєї останньої, найфундаментальнішої підстави. Це і стало об'єктивною передумовою для неісторичного ототожнення деякими мис-

лителями будь-якої регулятивної ідеологічної системи з релігією [11, 126, 130—131, 147, 154].

Буржуазні просвітителі, вірно вказавши на факт нав'язування державою та церквою релігії, а разом з нею і бажаних для панівних класів соціальних цінностей, не врахували, що таке нав'язування могло бути успішним, оскільки релігія виникла стихійно в середовищі самих мас як вираз їхнього безсилля перед умовами існування. При цьому для трудящих і для експлуаторів релігія була виразом різних потреб та інтересів. Уже Гоббс розрізняв суспільну, публічну і приватну форми релігійного культу [8, 267, 268], культ установлений і культ природний [8, 391], і тільки відносно других вважав, що вони є «виразами щирою благочестя» [8, 267].

Якщо для трудящих релігія була «серцем безсердечного світу», «духом бездушних порядків», «ілюзорним щастям» [1, 1, 385], тобто виконувала перш за все функцію компенсації, надолуження дійсності, то панівні класи бачили її призначення не в цьому. Навіть усвідомивши наукову неспроможність релігії, ідеологи буржуазії вважали за необхідне її збереження як засобу керування масами. Пояснюється це тим, що протягом тривалого часу релігія була єдиною масовою формою ідеології, і, таким чином, тільки через релігію панівні класи могли впливати на свідомість мас.

За певних обставин релігія може виконувати і дезінтегровальну функцію, наприклад, у сутичці релігійних та світських цінностей, або під час зіткнення різних релігій. Але історична доля релігії визначається тим, до якої міри вона виконує роль регулятора, інтегратора суспільних відносин, наскільки ця її роль не замінна. Одним зі свідчень регулятивної функції релігії є збіг деяких принципів функціонування політичної та релігійної організацій, зауважений ще Марксом і Енгельсом. «В тій же самій мірі, в якій розвивався феодалізм, християнство приймало вигляд відповідаючої йому релігії з відповідною феодальною ієрархією» [1, 21, 299], — писав Енгельс. Цей же збіг Маркс продемонстрував, аналізуючи особливості феодально-абсолютистської держави. Вказані Марксом принципи цієї держави — таємниця і авторитет [1, 1, 255] збігаються з відомими принципами католицької церкви «чудо, таємниця, авторитет, у яких вона лаконічно узагальнила свій ідеологічний досвід духовного поневолення мас. Наступний розвиток думки Марксом показує, що це не випадковий збіг. Принципом бюрократичного апарату є принцип «сліпого підкорення, віри в авторитет, в механізм твердо встановлених формальних дій, готових принципів, поглядів, традицій». «Авторитет є через це принцип її (бюрократії) знання, і обоження авторитету є її напрям думок» [1, 1, 255]. Дух релігійного культу, «дух єзуїтства, дух теології

[1, 1, 255] є повітрям бюрократичної держави. «Бюрократія є держава-священнослужитель» [1, 1, 255]. І в релігійній системі мислення, і в системі церковної ієрархії, і в ієрархічній системі бюрократичної держави найвищий авторитет бере відповідальність на себе за все, що робиться в межах системи, і тим самим звільняє від відповідальності всіх інших. Незважаючи на те, що в одному випадку об'єктом культу є дійсні суспільні явища, а в другому — вигадані, які лише опосередковано відбивають дійсні, напрям думок бюрократа і віруючого виявляється на диво схожим: одному й другому властиве обоження авторитету, посилення на авторитет звільняє обох від необхідності доказу, цінність ідей, їх корисність або шкідливість визначається для обох не стільки їх змістом, скільки статусом особи або організації, від яких вони походять¹.

Релігійний культ зростає і з внутрішніх потреб політичної організації панівного класу на певних ступенях її історичного розвитку. Релігія, — відзначає Маркс, — служить надолуженням та освяченням недосконалості держави, яка «потребує християнської релігії, щоб надолужити себе як державу [1, 1, 366]. Мету цього надолуження Маркс вбачає зокрема в тому, що релігія виконує обслугову функцію маскувача справжнього ества держави.

Політична організація, монополізована панівним класом, потребує релігійного культу передусім задля додаткового гарантування власної єдності, стабільності, чіткості, оперативності свого функціонування і так само задля стабільності і обстоюваних нею суспільних відносин. Оскільки соціальні відносини у класовому суспільстві мають стихійний, не індивідуалізований характер, культ стає засобом їх конкретизації, уособлення, персоніфікації в очах мас. Культ потрібний для того, щоб божественністю походження виправдати в очах віруючих відірваність панівного класу та його організації від народу і водночас запобігти спробам подолання цієї відірваності, створити бар'єр, за яким нібито починається область священного, недоступного, мовляв «бог повеліває устами володарів» [8, 396]. Культ потрібний для принципового пристосування людського мислення до відносин панування й підкорення, що саме й лежать в основі будь-якого культового відношення. І. Фіхте свого часу писав: «кожен, хто вважає себе за пана щодо інших, сам є раб. Якщо він і не завжди є власне таким, все ж у нього рабська душа, і перед першим ліпшим із більш сильних... він мерзенно плазуватиме. Вільним є тільки той, хто прагне зробити все круг себе вільним» [4, 123]. У дусі такого ідейного рабства і покликаний формува-

¹ У складених І. Лойолою «Правилах мислення для членів церкви» пункт 14 проголошує: «якщо вона (церква) оголосить чорним щось таке, що нашим очам здається білим, ми повинні відповідно визнати його за чорне» [9, 304].

ти мислення індивіда релігійний культ. Перед застрашливою величчю об'єкта культу, перед його сяйвом розум повинен замовкнути. Тут «Першим принципом є пасивна слухняність підданих, божественний авторитет правителя, воля якого є абсолютним законом і сама стоїть над усі інші закони» [7, 332]. Культ потрібний і задля того, щоб видати інтерес панівного класу за інтерес суспільства, принаймні його значної частини. Схвалення індивідом панівних соціальних норм, цінностей, санкцій, коли вони суперечать його інтересам, можливе тоді, коли він виводить їх не з інтересів протилежних йому класів і не з інтересів суспільства в цілому, а з трансцендентних джерел. Усвідомлення класової природи офіційних соціальних норм виключало б можливість їх схвалення поневолею. Віруючий не усвідомлює, що служачи богові, він узгоджує свої думки, дії, мрії і з інтересами тих, що монополізували за собою право істинного тлумачення волі бога. У системі соціальних авторитетів бог виконує функцію останнього, найвищого, абсолютного авторитету, який надає всьому від нього похідному характеру, недоступного аналізу і вимагаючого віри та виконання, а не доказів та перевірки [11, 135]. Освячення соціальних норм, пов'язання їх походження з авторитетом бога мало забезпечити безумовність їх виконання, не допустити розбіжності між вимогами норм та здійсненням цих вимог [6, 68—69, 106].

Сакралізація реальних суспільних явищ — держави, класів та станів, осіб, що персоніфікують владу, патріархальної родини, інституту приватної власності, соціальних норм, церкви, тобто саме того, що забезпечує відтворення відносин панування і підкорення, — привела до того, що область священного і область власне релігійного, орієнтованого на надприродне, виявились далеко не збіжними. Аналіз об'єктів, проголошуваних священними, показує, що дуже часто в основі цього процесу (сакралізації) лежить максимальне небажання змінити певні суспільні цінності та пов'язані з ними потреби, максимальне бажання зберегти їх. Надання надприродних властивостей реальним суспільним явищам мало оточити їх повагою, шанобою, уклінною обов'язковістю, спонукало віруючого до поклоніння не тільки перед надприродним, а найперше перед реальним, що проголошене носієм надприродного. Нерідко «недотримання або порушення встановлених суспільних відносин тягло за собою значно серйозніший наслідок, ніж релігійна ересь» [3, 172].

З переходом від феодалізму до буржуазного суспільства становище релігії і церкви істотно змінюється. Релігія поступово втрачає роль вищого ідеологічного регулятора суспільних відносин. Якщо рабовласницькому та феодальному ладу властивий процес сакралізації суспільних відносин, то в буржуазному суспільстві виникає суперечливий процес звільнення суспільства від релігії, процес секуляризації. Доки «почуття мас живилися виключно релігійною поживою», доки для того, «щоб викликати

бурхливий рух, треба було власні інтереси цих мас виставляти їм у релігійному вбранні» [1, 21, 299—300], буржуазія, виступаючи проти церкви, поділяла з масами їх релігійні ілюзії. Але коли «буржуазія досить зміцніла для того, щоб створити свою власну ідеологію..., апелюючи виключно до юридичних і політичних ідей» [1, 21, 281]. Початок цьому процесові поклала теорія подвійної істини. Зусиллями своїх ідеологів буржуазія звела всю різноманітність явищ суспільного життя до вираження потреб та інтересів егоїстичного індивіда. Вона «не залишила ніякого іншого зв'язку між людьми, крім того інтересу... В крижаній воді егоїстичного розрахунку втопила вона священний трепіт релігійного екстазу» [1, 4, 412].

Але розмах класової боротьби трудящих швидко охолодив антицерковний та антирелігійний ентузіазм буржуазії. Виходячи зі своїх ідеологічних потреб, буржуазія починає закривати очі на викриту багатьма буржуазними ж ідеологами ненауковість релігії і використовує її як стабілізувальний, інтегрувальний фактор за збереження свого ладу. Наукові дослідження релігійності сучасної буржуазії показують, що в ній переважає ритуалізм, формалізм, поєднаний із невірою в значну частину традиційної теології, з ліберальним ставленням до догматики [6, 149: 8, 219]. Релігійний культ у сучасному буржуазному суспільстві є символом стабільності соціальних відносин, цінностей, знаком прийняття цих цінностей особою. Суспільство тут вимагає від особи не стільки вірності догмам релігійної ідеології, скільки здійснення чисто зовнішніх дій, які б свідчили про прийняття офіційної системи цінностей.

Та зусилля буржуазії для підтримки, нав'язування, консервації релігії наштовхуються на перешкоди, які є виразом деяких суттєвих відмінностей буржуазного суспільства. «Першою умовою існування всіх попередніх промислових класів було незмінне збереження старого способу виробництва. Безперестанні перевороти у виробництві, безперервне потрясіння всіх суспільних відносин, вічна непевність і рух відрізняють буржуазну епоху від усіх попередніх. Всі застигли, заіржавілі відносини, разом з своїми супутниками-віками освяченими уявленнями і поглядами, руйнуються; всі нововиникаючі — старіють раніше, ніж встигають закріпитися» [1, 4, 413]. Такими повними енергії виразами Маркс та Енгельс охарактеризували буржуазне суспільство, в порівнянні з яким усі попередні форми можна назвати традиційними. [1, 25, ч. II, с. 328]. Ця традиційність саме і була зморою основою традиційності релігійної свідомості. Швидко зростання масштабів виробництва і продуктивності праці, перетворення науки на безпосередню продуктивну силу та постійне піднесення її престижу, проникнення науково-технічного прогресу в побут мас, поява засобів масової комунікації — усе це викликає до життя нові методи регулювання суспільних

відносин, змінює структуру суспільної й індивідуальної свідомості. Ця зміна здійснюється, як правило, поза свідомим контролем індивідів і нерідко навіть у супереч їхньому опорові [10, 182]. І хоч інтегровальна функція релігії не складає її головної, характерної ознаки, її видової відміни, хоч вона виконується не тільки релігією, а й будь-якою ідеологією, як тільки цю функцію беруть на себе інші соціальні інститути, вплив релігії поступово зменшується. Занепад ролі релігії як регулятора суспільних відносин буржуазного суспільства є також наслідком того, що вперше в історії класового суспільства релігія перестає виконувати функцію ілюзорного надолуження дійсності для найбільш організованих загонів трудящих. Якщо у феодальному суспільстві індивідуальний характер селянського господарства, задоволеність селянства «вічною працею на інших, злиднями і самотністю» [2, 10, 63] сприяють релігійності селянства, оскільки остання являє собою одночасно і вираз суспільної природи людини і «вираз відриву і віддалення людини від людини» [1, 1, 368], то в буржуазному суспільстві, де індивідуальні форми виробництва витісняються суспільними, колективними, організований робітничий клас уже не потребує релігійного надолуження дійсності. І хоч деяка частина інтелігенції та середніх верств продовжує шукати «вихід» із суперечностей буржуазного суспільства в релігії або релігійній філософії, основна маса його членів «шукає виходу в реальній діяльності, а не у зверненні до її міфологічного надолуження» [10, 192]. Ідеям політичних і релігійних організацій панівного класу організований робітничий клас протиставляє свої ідеї — ідеї наукового соціалізму.

Сказане робить зрозумілим те занепокоєння, з яким констатують самі церковники факт кризи релігійності в високорозвинених країнах капіталу. «Мовчки, без слів, мільйони людей залишили християнство і церкву... Вони залишили церкву, як надгробний пам'ятник, що його при нагоді відвідують, але в якому не живуть» [5, 14]. Проте занепад впливу релігії та церкви в буржуазному суспільстві не може бути підставою для згортання ідеологічної боротьби з релігійною ідеологією.

ЛІТЕРАТУРА

1. Маркс К. і Енгельс Ф. Твори, т. 1, 4, 21, 23, 25, с. II.
2. Ленін В. І. Твори, т. 10, 19.
3. Беккер Г. и Босков А. Современная социологическая теория. ИЛ., М., 1964, 864 с.
4. Бур М. Фихте, М., «Мысль», 1965, 160 с.
5. Великович Л. Н. Церковь — идеологическая и моральная опора империализму, «Знание», 1970, с. 3—40.
6. Гегель. Работы разных лет, т. I. М., «Мысль», 1970.

7. Гегель. Сочинения, т. III, Соцэкиз. М.—Л., 1935, 519 с.
8. Габбс Т. Избранные произведения. М., «Мысль», 1964, т. I, 571 с.
9. Данэм Б. Герои и еретики. «Прогресс», 1967, 503 с.
10. Левада Ю. Социальная природа религии. «Наука», 1965, 262 с.
11. Очерки методологии познания социальных явлений. «Мысль», 1970.
12. Церковь в истории России, «Наука», 1967, 336 с.

Ю. Ф. Бухалов, Л. І. Бондаренко, Ю. В. Богомолів

ДО КРИТИКИ ВИРІШЕННЯ ПРОБЛЕМИ ГЕНЕЗИСУ ПРАЦІ Й СВІДОМОСТІ В СУЧАСНІЙ БУРЖУАЗНІЙ АНТРОПОЛОГІЇ

Для успішного розв'язання проблеми суті й генезису свідомості важливо визначити вірний вихідний методологічний принцип. Уперше його сформульовано К. Марксом і Ф. Енгельсом у положенні про визначальну роль матеріального виробництва у становленні й розвитку суспільства.

Здатність до мислення й мови, до оперування поняттями й словами формувалась як відображення у психіці людей їх практичної матеріальної діяльності, насамперед процесів виготовлення знарядь праці. Ідеальне уявлення про перетворення предметів виникало як відображення попередніх мільярди разів повторюваних матеріальних процесів перетворення цих предметів за допомогою знарядь праці. Свідомість — наслідок, а не умова, тим паче, не причина формування трудової, виробничої діяльності.

Марксистська теорія антропогенезу і, зокрема, розв'язання питання про співвідношення праці й свідомості в процесі становлення людини є чудовим прикладом евристичної ролі марксистсько-ленінської філософії як методологічної основи науки.

Згодом, з розвитком наукових знань загальне принципове розв'язання цього питання в марксизмі було підтверджене даними конкретних наук — археології, антропології, психології, мовознавства.

Правда, в останні роки ряд буржуазних антропологів, чий відкриття стали значним внеском у палеоантропологію, при визначенні людини наближаються до визнання визначальної ролі трудової діяльності щодо всіх інших властивостей людини. Але їх стихійно матеріалістичні позиції досить слабкі й часто-густо не витримують натиску панівних ідеалістичних поглядів.

Л. Лікі, який першим знайшов і вивчив найдавнішу з відомих форм людини (*Homo habilis*), виходить у своїх дослідженнях із положення, що людину відрізняє від тварин насамперед виготовлення знарядь праці: «Вчені вважають істотною ознакою людини виготовлення знарядь постійного, усталеного характеру, на відміну від випадкового застосування гострих палиць і ка-

менів. Цей постійний, усталений характер знарядь і є основною ознакою, за якою ми вважаємо людиною зинджантропа» [11]¹.

Оуклі також вважає найбільш розумним критерієм визначення людини виготовлення знарядь праці [23, 262]. Ф. Тобайас, визначаючи *Homo habilis* як найдавнішу форму людини, що відрізняється від форм австралопітека, виходив саме з того, що майже в усіх випадках при розкопках знаходили останки *Homo habilis* разом із найпростішими кам'яними знаряддями, тоді як коло останків австралопітеків знарядь праці не було знайдено [31, 338—339].

Це підтверджує «невикорінність» природно-історичного матеріалізму, непримиримість його з усією казенною професорською філософією і теологією» [2, 14, 322].

Разом з тим, погляди цих, а також інших учених, відомих своїми видатними відкриттями (таких, як Дарт, Шеперс, Брум), показують обмеженість, непослідовність природно-історичного матеріалізму. Ці вчені, хоч і визнають важливу роль трудової діяльності в характеристиці людини, але саму цю діяльність розглядають як похідну від інших властивостей людини — свідомості або мови.

Вирішуючи питання про статус австралопітека, Шеперс (як Брум і Дарт) помилково відніс його до людей, а не до мавп; до того ж він виділив визначальні, на його думку, особливості, властиві австралопітекові: здатність інтерпретувати сприймане з таким розпізнаванням і в таких деталях, які свідчать про наявність, добре контрольованої членороздільної мови і здатність передавати добуту інформацію соціальним шляхом [24, 253]. Гідно уваги, що питання про трудову діяльність, про виготовлення знарядь праці Шеперс тут обминає, вважаючи його, очевидно, не істотним.

Ще далі шляхом олюднення австралопітека пішов Дарт, приписавши їм здатність до абстрактного мислення й членороздільної мови. Дарт, описуючи знаряддя австралопітека (так звану остеодонтокератичну культуру), твердить, що їх виготовлення було «обмірковане заздалегідь» і здійснювалось «навмисне» [25, 2]. На цій підставі він навіть включив остеодонтокератичну культуру в кам'яну культуру як її частину, відводячи остеодонтокератичному елементу «першорядну і постійну роль у кам'яній культурі» [25, 2—3].

Вихідне начало розвитку людини, на думку Дарта, — розвиток психіки, свідомості, що й зумовлює можливість трудової діяльності. Дарт підкреслює, що знаряддя австралопітека були винайдені, мета, ідея передували процесові виготовлення і визначали його [26, 316].

Первісна наявність абстрактного мислення у австрало-

¹ Пізніше виявилось, що віднесення цих знарядь до зинджантропа було помилковим, насправді вони належали *Homo habilis*.

літека має щільком природний вигляд, за Дартом, оскільки навіть сучасні антропоїди, як він вважає, оперують абстрактними поняттями, здатні «свідомо» виконувати завдання [26, 323].

Положення Дарта, Шеперса, Брума про визначальний характер мислення, свідомості, цілеспрямованості трудової діяльності і, зокрема, процесу виготовлення знарядь праці аж ніяк не впливає з емпіричного матеріалу. Дані ряду конкретних наук спростовують ці положення. Сучасна археологія і антропологія переконливо свідчать, що трудова діяльність спершу мала інстинктивний, несвідомий характер. Це, зокрема, виявляється у випадковій, несталій формі перших кам'яних знарядь дошельської доби [18, 158—160; 29; 57, 66—68], вони інколи настільки примітивні, що (їх важко відрізнити від необроблених предметів природи [6, 101—102; 22; 33, 70—71]). Лише в шельську (ще більше в ашельську) добу знаряддя набувають сталої стандартизованої форми [7; 17, 420].

Встановлений в антропології факт, що кінцівки людей, що формувались за своєю будовою більш подібні до кінцівок людини, ніж їх черепи — до черепа людини [16, 230, 290], також свідчить про первинність трудової діяльності щодо свідомості, тому що перед усім змінюється саме рука, як орган праці, а вже потім, під впливом трудової діяльності, відбуваються зміни і в будові черепа [8].

Вивчення еволюції мозку людини, що формувалась, також показує, що розвиток матеріальної діяльності, процес удосконалення знарядь праці зумовили прогресивну зміну структури мозку, насамперед тих ділянок, які є суто людським надбанням, зокрема, «мовного осередку» [8, 219, 225, 235].

Для розв'язання цієї проблеми важливе значення має також учення сучасної психології про єдність матеріальної діяльності і психіки. Спираючись на великий фактичний матеріал, О. Н. Леонт'єв показав, що психіка, визначаючись об'єктивною будовою матеріальної діяльності, в своєму розвитку відстає від останньої, «розвиток форм психічного відображення є, у відношенні до розвитку будови діяльності тварин, ніби зсунутим на один ступінь униз» [10, 25—253]. Тобто, спочатку формується діяльність з новою структурою, за участю досягнутого раніше «старого» рівня психіки, а потім виникає нова форма відображення, яка відповідає формі діяльності, виниклій раніше [10; 209—252]. Ця закономірність є загальною як для психіки тварин, так і для психіки первісної людини. У процесі формування трудової діяльності і свідомості ця закономірність виявляється в тому, що матеріальна діяльність щодо виготовлення знарядь праці передує виникненню свідомості і є визначальною щодо неї.

Матеріали дитячої психології з питання про співвідношення зовнішньої матеріальної і внутрішньої ідеальної діяльності показують, що остання розвивається з першої, породжується нею

[4; 5; 15]. Психічний розвиток дитини відбувається як процес переходу від наочно-діяльного мислення так званого «практичного інтелекту» до наочно-образного і абстрактного, поняттєвого [13; 21]. Здатність дитини до цілепокладання не є первісною: як показують дослідження, дитина навчається виробляти свідомі цілі своїх дій лише на базі добре засвоєних знаряддєвих дій, на етапі наочно-образного мислення [12, 61, 73—79; 14].

Таким чином, відсутність правильної методології, вплив павнівних ідеалістичних учень ведуть Дарта, Брума, Шеперса до ненаукових висновків.

* * *

Інша група антропологів, що їх позиції близькі до так званої культурології, визначаючи важливу роль трудової діяльності в характеристиці людини, висувають на перший план засоби передачі соціального досвіду, яка відбувається за допомогою мови та мислення.

Центральне місце в їх концепціях посідають ідеї «надбіологічності» культури, «надорганічних» шляхів успадкування людиною її специфічних соціальних якостей. Так, відомий американський антрополог А. Кребер протиставляє суспільство як суто біологічне утворення культурі як «надбіологічному» явищу.

Суспільств, — вважає він, — у природі багато, найбільш розвиненими з них є суспільства людей та комах, бджіл та мурашок. Відносини людей у своїй основі такі ж, як і відносини найбільш розвинених комах. Людина — це соціо-плюс культурна комбінація, це тварина плюс культура [28, 8]. Культура — надорганічне явище, що включає в себе «сукупність ідей та цінностей», «масу засвоєних і переданих рухових реакцій, звичок», проявлення культури — і релігія, і знаряддя праці, і закони власності, і етика [28, 8—9]. Але оскільки суспільство людей, за Кребером в основі своїй не відрізняється від угруповання комах, то культура має вигляд не тільки надорганічного, але й надсуспільного явища.

Концепція Кребера має раціональний момент — думку про те, що передача соціального досвіду від покоління до покоління — процес, що відбувається не за біологічними, а за якісно іншими закономірностями. Але через методологічну безпорадність Кребера ця ідея у нього інтерпретується невірно.

Основним, первинним, визначальним у культурі Кребер вважає не сукупність знарядь праці, засобів виробництва (хоч він включає їх у число «проявів культури»), а саму здатність культури передаватися від покоління до покоління завдяки мові (!). «Людина є власне унікальною твариною в тому, що вона здатна до мови, до символізування, абстрагування, генералізації» [28, 78].

Безперечно, роль мови як знакової системи, як засобу передачі соціального досвіду велика. Але підкреслюючи і розвиваючи цю думку, А. Кребер водночас ігнорує той факт, що мова ви-

никла і сформувалась на основі і в процесі виробничої діяльності. Саме праця викликала в людей потребу сказати щось одне одному. І початковим засобом передачі соціального досвіду був сам трудовий процес, а не система словесних знаків. Та й у сучасному суспільстві мова як знакова система — не єдиний і не головний засіб передачі соціальної інформації. Основним і визначальним засобом передачі соціального досвіду є врешті успадкування кожним новим поколінням знарядь праці, умов, засобів і методів виробничої діяльності.

Таким чином, гносеологічним джерелом концепції Кребера й інших культурологічних теорій є перебільшення ролі мови, як елемента культури, як засобу передачі соціального досвіду до такої міри, що мова і свідомість виступають основними, визначальними властивостями людини, а трудова діяльність і інші властивості людей вважаються за вторинні, похідні.

Культуролог Л. Уайт головну відмінність між людиною і мавпою вбачає в тому, що у людини процес застосування і виготовлення знарядь має акумулятивний характер, що, кожне нове покоління людей доповнює і вдосконалює знаряддя, техніку і технологію своїх попередників, тоді як мавпи й інші тварини зовсім позбавлені цивілізації. На його думку, процес акумуляції і прогрес виготовлення знарядь праці виділив людину з тваринного світу. Але сам цей процес, як підкреслює Уайт, здійснюється на основі словесного знакового мислення. «Саме здатність до застосування знаків була тим, що трансформувало антропоїдну знаряддеву поведінку в людську знаряддеву поведінку. Людина відрізняється від мавпи і, звичайно, усіх інших істот в тій мірі, як ми знаємо, в якій вона здатна до знакової поведінки. За допомогою слів людина створює новий світ, світ ідей і філософії» [33, 371—372]. Причому, відношення «світу ідей, світу філософії» до дійсності Л. Уайт оцінює в дусі платонізму: «Ідеї первинні, вони реальні речі, вони існують завжди, матеріальні об'єкти і чуттєвий досвід є просто недосконалим і ефемерним проявом ідей» [33, 373]. Саме завдяки словам, знакам суб'єктивний світ людини безперервний, на відміну від переривчастого мислення мавп, що складається з ряду «інсайтів», осяянь, а безперервність внутрішнього суб'єктивного досвіду людини зумовлює акумулятивний характер її трудової діяльності. Отже, логіка міркувань Уайта така: слова як знаки створюють особливий безперервний суб'єктивний світ ідей, а цей світ ідей у свою чергу зумовлює, визначає зовнішній матеріальний процес виготовлення і нагромадження знарядь праці. Здатність до застосування слів, знаків постулюється Уайтом так: ми виходимо, — говорить він, — власне з тієї ж ідеї, яку в більш примітивній формі висловлено в християнській концепції світу: «Спочатку було слово» [33, 373]. В. Штраус (W. Straus) ще гостріше протиставляє засіб передачі соціального досвіду від покоління до покоління усім іншим сторонам культури. Він вза-

галі всю культуру зводить до цієї сторони: «Термін культура... означає соціальне успадковування від одного покоління до іншого. Це в свою чергу — ефективні засоби мовного символізму або мова» [23, 262]. Порівнюючи два визначення людини: «той, хто виготовляє знаряддя праці» та «примат, що володіє культурою» — Штраус змушений фактично вибрати між ідеями стійкого матеріалізму й ідеями культурології, і він беззастережно приймає друге, «культурологічне» визначення, а з першим згодний лише частково, бо є по-перше, єдиним доказом культури найбільш ранніх етапів розвитку людства можуть бути знаряддя праці і, по-друге, в самому процесі виготовлення знарядь праці він виділяє соціальне успадковування [23, 262]. Тобто, трудова діяльність тлумачиться як похідна від засобу успадкування соціального досвіду, а в розвиненому суспільстві — від мови.

Звертає на себе увагу, що і культуру (тобто мову) і виготовлення знарядь праці Штраус вважає біологічними здатностями. [23, 262]. Отже, культурологія лише висловлює претензію вважатися самостійною наукою, а за своєю сутністю не виходить за межі біологізації людини — давно спростованого наукою способу тлумачення єства людини.

Дані мовознавства про походження мови як знакової системи спростовують спекулятивні висновки культурологів про визначальну роль мови (як засобу передачі соціального досвіду) щодо матеріальної діяльності. Насправді ж, мова як «практична свідомість» щодо трудової діяльності є вторинною [19, 96]. На найбільш ранніх етапах розвитку суспільства передача соціального досвіду від покоління до покоління не вимагала спеціальних засобів знакової комунікації. В цей період трудові дії людини виконують «двоїсту функцію: функцію безпосередньо виробничу і функцію впливу на інших людей, функцію спілкування» [10, 279]. Лише згодом розвиток і ускладнення виробництва, вдосконалення знарядь праці, поява поділу праці викликала необхідність закріпити «об'єктивно існуючі в трудовій практиці людства взаємні відносини трудових дій» [96, 179] у мові як знаковій системі.

Дитяча психологія свідчить, що початковий етап розвитку дитячої мови — дознаковий [9а, 103], першим словам дитини відповідають першосигнальні узагальнення за чуттєвими ознаками, тобто слова ще не виступають як знаки, що мають певне суспільне значення. Слова стають знаками в результаті адекватних «практичних» дій із предметами-знаряддями [20, 106].

* * *

Значне місце в сучасних буржуазних теоріях займають концепції відверто ідеалістичні, які відкрито проголошують психіку, свідомість рушійною силою еволюції людини і цілком ігнорують роль трудової діяльності в генезисі людини. До них належать,

зокрема, концепція англійського антрополога А. Кейта, викладена ним у книзі «Нова теорія людської еволюції» [27]. А. Кейт вважає, що еволюція людини відбувалася як групова еволюція, минаючи послідовно три стадії: 1) мала локальна група; 2) плем'я; 3) нація; всі групи були суворо ізольовані, шлюби відбувались лише в середині груп. Своєю заслугою Кейт вважає те, що він знайшов той механізм, який став рушійною силою еволюції людини. Це — «мислення мавпи і людини» [27, 2, 6].

На протязі всієї книги Кейт наполегливо проводить свою основну ідеалістичну тезу: мислення, психіка — ось що створило людину. «Головними факторами забезпечення ізоляції були: а) прихильність до клану — психічний стан, який примушує нас любити наш рід і бути байдужими чи навіть відчувати огиду по всіх, хто не нашого роду, б) стан мислення, яке Гіддінг назвав свідомістю роду. Цьому другому фактору я ладен надавати особливого значення» [27, 5]. Свідомість роду, що становить, за А. Кейтом, «людську природу», має двоїстий характер: «з самого початку людської еволюції поведінка кожної локальної групи регулювалась двома кодексами — «кодексом дружби» і «кодексом ворожнечі». Перший кодекс звернений усередину групи, другий — назовні [27, 7].

Крім основного механізму еволюції, А. Кейт називає цілий ряд окремих, не зв'язаних один з одним факторів еволюції: власність на територію, розумові нахили, патріотизм, гнів і помста, панування і лояльність, прагнення до певного суспільного становища тощо [27, IX]. Але трудову діяльність А. Кейт не називає навіть серед факторів людської еволюції.

Подібною до концепції Кейта є концепція А. Портмана, позначена впливом культурології й екзистенціалізму. А. Портман вважає, що суто людські властивості — мислення, мова, племенні властивості, випростана постава — не успадковуються біологічно. Вони формуються в особливий період, специфічний лише для людини, — по суті це друга половина ембріонального життя людини. «Це соціальне материнське лоно» [30, 344], на відміну від біологічного. На перший погляд, автор вірно вказує, що народження дитини не дає ще людини, як соціальної істоти, що людиною вона стає в процесі дальшого розвитку в суспільстві. Проте розуміння Портманом процесу «олюднення» новонародженого, процесу залучення його до суспільства визначається розумінням суспільства як такого, що має в своїй основі відносини ідеального, духовного характеру: «Спільне життя у нас регулюється взаємним поясненням духовного характеру» [30, 341]. Відповідно до цього і не без впливу екзистенціалізму Портман розв'язує питання про істотні відмінності людини від тварини: «Хто хоч би раз усвідомив цю свободу інтересів, цей відкритий простір для (вибору) наших занять, той зрозумів тим самим центральний пункт людського роду. Це те, що філософи іноді визначають словом *Weltoffenheit* (світовідвертя). Ми маємо на

увазі те, що кожний з нас може розглядати себе збоку, виділяти себе у середовищі, ніби з певної відстані оцінювати себе. Ми не маємо жодного свідчення, що тваринам властиве щось подібне» [30, 341]. Таким чином, визначальну ознаку людини, Портман вбачає в самосвідомості. Згідно з цим Портман пояснює необхідність «другого материнського лона — соціального». Це період перетворення дитини як істоти біологічної на свідому шляхом духовної взаємодії, своєрідної філіації ідей. Духовне в розвитку дитини, за Портманом, первинне, причому роль його, роль «світовідвертя» така, що на її основі формуються як вторинні не тільки мислення й мова, але й тілесні властивості, наприклад пряма постава [30, 342]. Це, як ми вказували раніше, суперечить даним конкретних наук, зокрема антропології і психології.

* * *

Проблема сутності й походження людини та її свідомості і в наш час є предметом гострої ідеологічної боротьби; різні напрямки в підході і розв'язанні цієї проблеми мають певну ідейно-політичну спрямованість. Тому щодо буржуазних учених, які досліджують проблему антропогенезу і, зокрема, свідомості з позицій прихованого ідеалізму, дуже актуально звучать слова В. І. Леніна про те, що «ні єдиному із цих професорів, здатних давати найцінніші праці в спеціальних галузях... не можна вірити ні в єдиному слові, раз мова заходить про філософію» [2, 14, 314—315].

Безперечно, ідеалістичне вирішення проблеми веде до реакційних соціальних висновків. Це особливо ясно видно на прикладі концепції Кейта. Із твердження про незмінну двоїсту психічну природу людини (доброта щодо «своїх» і ненависть щодо «чужих») випливає даремність усіх спроб соціальної перебудови суспільства, увічнення антагонізму, ворожнечі у відносинах між людьми, виправдання найглибших соціальних протиріч капіталістичного суспільства.

Біологізація людини (кінцевий висновок культурологів), крім того, є зручним способом пояснення долі людини фатальними біологічними, генетичними факторами.

Реакційний характер ідеалістичного вирішення проблеми праці і свідомості найбільш виразно виявляється в сучасній буржуазній антропології, визначальними рисами якої є антимарксистська, антикомуністична, спрямованість, боротьба проти визнання об'єктивної закономірності суспільного розвитку, заперечення можливості пізнання і практичного використання цих закономірностей в інтересах прогресивного розвитку людства.

ЛІТЕРАТУРА

1. Маркс К. і Енгельс Ф. Твори, т. 20.
2. Ленін В. І. Твори, т. 14, 33.

3. Борисковский П. И. Проблемы становления человеческого общества и археологические открытия последних десяти лет. — Сб. «Ленинские идеи в изучении истории первобытного общества, рабовладения и феодализма». М., 1970, с. 58—75.
4. Баллон А. От действия к мысли. М., 1956, 237 с.
5. Гальперин П. Я. Развитие исследований по формированию умственных действий. — Сб. «Психологическая наука в СССР», т. 1. М., 1959.
6. Ефименко П. П. Первобытное общество. Киев, 1953, 664 с.
7. Замятин С. Н. О возникновении локальных различий в культуре палеолитического периода. — «Труды института этнографии им. Н. М. Миклухо-Маклая», т. 16, М., 1951, с. 89—152.
8. Кочеткова В. Н. Эволюция мозга в связи с прогрессом материальной культуры. В сб. «У истоков человечества», М., 1964, 4, с. 191—243.
- 9а. Леонтьев А. А. Слово в речевой деятельности. М., 1965, 243 с.
- 9б. Происхождение и первоначальное развитие языка. М., 1963, 138 с.
10. Леонтьев А. Н. Проблемы развития психики. М., 1965, 571 с.
11. Лики Л. На 1.750.000 лет в прошлое человека. — Ежегодник «Наука и человечество». М., 1962, с. 85—94.
12. Лурья А. Р., Юдович Ф. Я. Речь и развитие психических процессов у ребенка. М., 1956, 94 с.
13. Люблинская А. А. Ранние этапы мышления ребенка. — Сб. «Исследования мышления в современной психологии». М., 1966, с. 319—348.
14. Морозова Н. М. Развитие отношения детей к словесному заданию. «Известия АПН РСФСР», вып. 14, 1948, с. 31—50.
15. Пиаже Ж. Избранные психологические труды. М., 1969, 659 с.
16. Рогинский Я. Я., Левин М. Г. Антропология. М., 1963, 488 с.
17. Семенов С. А. Труд и интеллект на ранних этапах развития. — «Труды VII Международного конгресса антропологических и этнографических наук», т. III. М., 1968, с. 417—422.
18. Семенов Ю. С. Как возникло человечество. М., 1966, 572 с.
19. Спиркин А. Происхождение сознания. М., 1960, 467 с.
20. Швачкин Н. Х. «Экспериментальное изучение ранних обобщений ребенка». — «Известия» АПН РСФСР», вып. 50. М., 1954, с. 83—110.
21. Эльконин Д. Б. Детская психология. М., 1960, 326 с.
22. Adrian W. Die Frage der Norddeutschen Eolithen. Paderborn, 1948.
23. An Appraisal of Anthropology Today Chicago, 1953.
24. Broom R., Shapers C. The South African Fossil Ape-men. The Australopithecinae. «Transvaal Museum memoir», N 2, 1946.
25. Dart R. The Osteodontokeratic Culture of Australopithecus Prometeus «Transvaal Museum memoir», N 10, Pretoria, 1957.
26. Dart R., Craig Dennis. Na tropach brakujacego ogniwa. Warszawa, 1963.
27. Keith A. new theory of Human Evolution. London, 1948.
28. Kroeber A. Anthropology. N. Y., 1948.
29. Leakey L. Agam's ancestors. London, 1953.
30. Portmann A. Die Sonderstellung des Menschen im Reiche des Lebendigen. «Universitas», 12, N 4, 1957.
31. Ph. Tobias V. The Early Hominid Remains From Tanganyika: Australopithecus and Homo (VII Международный конгресс антропологических и этнографических наук. М., 1968, с. 333—334).
32. Washburn S. L. Sir Arthur Keith a new theory of Human evolution. «American journal of Physical Anthropology». N 2, June, 1949.
33. White L. On the use of tools by primates. «The journal of Comparative psychology», N 3, December, 1942.

ПРО «ЗАГАЛЬНУ ОРГАНІЗАЦІЙНУ НАУКУ
(ТЕКТОЛОГІЮ)» О. О. БОГДАНОВА

22 серпня цього року минає 100 років з дня народження російського філософа соціолога, економіста, учасника революційного руху (з 90-х років) Олександра Олександровича Богданова.

В історії нерідко трапляється, що певна праця набуває особливої ваги і стає широко відомою через тривалий час після смерті автора. Дещо подібне випало й на долю книги Богданова «Загальна організаційна наука (тектологія)»¹. Ми робимо спробу проаналізувати основні положення цієї праці у світлі сучасних уявлень і вимог системного підходу. Підкреслимо, що подібні дослідження нині стають особливо важливими, оскільки вони, на нашу думку, безпосередньо служать виконанню завдань, накреслених у рішеннях XXIV з'їзду КПРС. Як відомо, з'їздом ухвалено рішення розробляти проблеми теоретичної кібернетики з метою вдосконалення управління народним господарством [2, 37]. Розробляючи методологію з цих проблем, не слід нехтувати наукову спадщину попередніх поколінь.

Зауважимо відразу, що ми не ставимо собі за мету здійснити аналіз загальної філософської позиції Богданова. Її глибоко і критично досліджено В. І. Леніним [1, 4, 31—38]. У даній статті ми розглядаємо власне «Тектологію».

1. Відношення тектології до філософії, місце першої в системі наук визначено Богдановим неправильно. Ця обставина значною мірою зумовила свого часу й ставлення критики до самої «Тектології». Критика була негативною. Працю було забуто. Але науково аналізуючи будь-яку концепцію, не слід виходити з авторського ставлення до неї, — адже йдучи цим хибним шляхом, необхідно відмовитися від багатьох плідних теорій.

Які наукові засади тектології? Не претендуючи на вичерпність відповіді, наведемо деякі міркування.

Уже тривалий час у межах конкретно-наукового пізнання існує два підходи: фізикалізм і різні варіанти організмичної теорії, причому існують чи не як рівнозначні. Фізикалізм бере початок із фізики Ньютона. Онтологія фізикалізму має таку суть. Існують тіла і сили. Різноманітність процесів природи породжується, складною взаємодією тіл через посередництво різних сил. Хибність фізикалізму виявилася в наступному. Ранній фізикалізм створив механічну картину світу, згідно з якою закони природи зводяться до законів класичної механіки. Нині

¹ Далі слово тектологія вживатиметься нами на означення науки про організацію в розумінні Богданова, а за «Тектологією» розумітимемо аналізовану працю.

В межах філософії неопозитивізму фізикалізм означає зведення мови різних наук до мови спостережуваних фізичних об'єктів. Таким чином, коли йдеться про фізикалізм, то ми маємо на увазі передусім той факт, що методологія фізики, внаслідок визначальної ролі цієї науки як у розвитку природознавства, так і в розвитку матеріального виробництва, певною мірою впливає на характер дослідження якісно інших сфер дійсності. Фізикалізм — це точка зору, певне бачення світу, сформоване в процесі об'єктивного розвитку пізнання, але абсолютизація його призводить до методологічних помилок.

Організмична теорія — точка зору істотно інша. Вона виходить з того, що кожний об'єкт дійсності розглядається як система; тобто як множина елементів разом із їх відношеннями. Коли термін «відношення» конкретизується в термін «зв'язок», передбачається просторово-часова локалізація й автономність системи. А оскільки система вже є визначеною, то все останнє, не охоплене нею, є середовищем. Поняттєвий апарат організмичної теорії може мати терміни фізикалізму, проте основними є поняття: елемент, система, організація, структура, інформація і т. ін. Обстоюючи, що фізикалізм і організмична теорія є різними точками зору, ми хочемо підкреслити ось який факт. За певної екстраполяції цих підходів кожний об'єкт дійсності можна розглядати як з першої точки зору, так і з другої. Інша річ, що пізнавальне значення цих екстраполяцій порівняно невелике. Тому визначальна роль пізнаваного об'єкта у виборі тієї чи іншої точки зору залишається неспростовним фактом¹.

2. Богданов надає особливої уваги питанню обґрунтування організаційної науки. Чому тектологія є необхідною, завдяки чому вона можлива? Ми розглянемо це питання у двох аспектах: соціальному і гносеологічному. Із соціальної точки зору необхідність наукової розробки питань організації набуває очевидності з огляду на суспільно-економічну анархію, що панує в капіталістичному суспільстві, з огляду на колосальні дезорганізаційні процеси, породжувані цією анархією. Проте для старих класів ідея тектології вважалася неможливою через «дрібязковість їхнього буття, розрізненість і однобічність їхнього досвіду», — пише Богданов [4, 77]. Тільки пролетаріат спроможний поставити завдання глобальної організації суспільства на науковій основі і тільки для соціально однорідного суспільства здійснення цього завдання і воно саме має сенс.

З точки зору гносеологічної тектології, на думку Богданова, має стати результатом універсалізації наукових методів. Організаційна наука — це рух, протилежний спеціалізації. Виникнувши як результат поділу праці, спеціалізація і зараз має певні переваги: членування пізнаваного об'єкта, виділення різних його аспективних складових, — і тим же сприяє прогресові

¹ Для загальної теорії систем природа пізнаваного об'єкта не є істотною.

пізнання. Водночас спеціалізація має і негативні риси. Це зменшення взаємодії різних галузей науки, різних методів, утворення різних мов (мається на увазі термінологічна ізольованість галузей). Одні й ті самі явища в об'єкті виражаються в різних поняттєвих системах по-різному, внаслідок чого єдине явище відображується як ряд різних; близькі в об'єкті явища втрачають внаслідок спеціалізації об'єктивно очевидний раніше зв'язок. З другого боку, терміни в різних галузях набувають відмінних явищ, що утруднює взаємозв'язок галузей іще більше.

Таким чином, необхідність інтегральних концепцій у науці підтверджується як характером практики в даний історичний момент, так і особливостями наукового пізнання. То чому можлива одна із таких концепцій — тектологія? Богданов відповідав так: «Дедалі рішучіше торує собі дорогу думка про єдність «механізмів» у явищах, навіть у різних «царствах природи» [4, 10]. Якою спеціалізованою не є сучасна наука, але ця єдність «механізмів» у явищах відмінної природи дає про себе знати, виявляючись у загальнонаукових методах, у висновках за аналогією тощо.

Декілька десятиліть згодом виникли кібернетика і загальна теорія систем. І в обґрунтуванні цих наук зараз використовуються не тільки ті самі аргументи, які наводив Богданов для обґрунтування тектології, — застосовуються навіть подібні вирази. «В усіх областях дійсності, — читаємо ми сьогодні, — існують (звичайно, якісно своєрідні) складні динамічні системи, закономірності управління яких мають дещо спільне, єдине. Саме оце спільне на різних ступенях його конкретизації й вивчає кібернетика» [8, 37]. Загальна теорія систем розглядає об'єкти з точки зору їх цілісності, організованості. При цьому особливості речовинного субстрату об'єктів, їх конкретна природа не розглядаються. Проблема, власне, полягає в тому, що досліджується яким чином властивості частин породжують властивості цілого неаддитивно. Ця проблема є центральною і в «Тектології», і, певно, ті деякі автори, котрі вважають, що Богдановим запропоновано один із варіантів загальної теорії систем, мають підстави для свого висновку [3, 7, 10, 11].

3. Розглянемо основні категорії тектології. Центральним є поняття «організація». Це поняття визначається через два інших інтуїтивно зрозумілих — «елемент» (частина) і «комплекс» (ціле), тому зупинимося спершу на цих останніх. «Поняття «елементів», — пише Богданов, — в цілому відносно й умовне: це — просто ті частини, на котрі, згідно із завданням дослідження, було необхідно розчленувати його об'єкт» [4, 90]. Уся діяльність людини — практична, пізнавальна, естетична — зводиться, на думку Богданова, до поєднання і роз'єднання наявних елементів. Завдання практичній й пізнавальній виникають тоді, коли наявна комбінація елементів не задовольняє суб'єкта дії. «Вирішення» зводиться до нового поєднання елементів, яке відпові-

дає «потребі» вирішувача, його «меті», схвалюється ним як «доцільне» [4, 5]. Так само чинить Природа. Природний розвиток — це поєднання елементів у комплекси і збереження доцільних поєднань. Доцільність у даному контексті не має ані тіні телеології для Богданова. Комплекси зберігаються не згідно з метою, а відповідно до середовища, до властивого їй стану. Параметри середовища такі, що тільки певні поєднання елементів (комплекси) виявляються стійкими в ньому.

Тут слід зауважити одну обставину, що може бути підставою для критики наведених міркувань. Залишається враження, що нове завжди є результатом перегрупування елементів старого. Нове виступає як значення нового відношення, тоді як суб'єкти відношення (субстрат) лишаються старими. Ця точка зору, звичайно, зазнає критики, якщо розглядати процес розвитку. Вона неминуче веде, по-перше, до заперечення стрибків, по-друге, до визнання існування якогось вихідного матеріалу, незмінного в процесі розвитку. Мабуть із метою уникнення цієї трудності Богданов користується терміном «наявний», обмежуючись, таким чином, розглядом елементів і комбінацій у певний момент часу.

Комплекси, утворювані поєднанням елементів, за Богдановим діляться на три типи: організовані, неорганізовані і нейтральні. Критерієм поділу є ступінь організованості¹. Організований комплекс — це «ціле, що є більшим за суму своїх частин» [4, 82]. Зовнішня парадоксальність цієї формули і глибокий зміст, приховуваний у ній, приваблювали вчених, що мали справу з системними об'єктами ще до Богданова, як приваблюють, напевно, і тепер². За Богдановим ця формула є відображенням того, що стійкість цілісної системи, її «сила в боротьбі із навколишнім середовищем» вища, ніж сумарна стійкість узятих окремо елементів. Ідеться, таким чином, про певну характеристику системи, що не підлягає правилу адитивного додавання. Водночас інші характеристики тієї ж системи (нехай то буде об'єм, маса тощо³) такому правилу підлягають. Організованому комплексові властиве нададитивне додавання, тобто $\Phi(x, y) \Phi(x) + \Phi(y)$, де $\Phi(x, y)$ — деяка функція цілого, $\Phi(x)$ і $\Phi(y)$ — функції частин. Неорганізованому комплексові властиве субади-

¹ Богданов не включає терміну «упорядкованість» до категоріального апарату тектології, обмежуючись терміном «організація». У зв'язку з цим йому доводиться спеціально зупинитися на питанні застосовності поняття організації до таких систем (комплексів), як кристали. Нині з поняттям організації прийнято пов'язувати функціональні системи, з поняттям упорядкованості — будь-які системи, елементи яких розподілені за певною закономірністю [7, 151].

² Аналіз цього положення із залученням математичного формалізму став предметом доповіді Г. Форстера на міжнародному симпозіумі з біоніки 1961 року [17].

³ Ідеться про макроскопічні системи, для яких можна знехтувати явище дефекту мас.

тивне (протилежне нададитивному) додавання, і для нейтрального — арифметичне додавання¹.

Вказати моделі субадитивного і тим паче арифметичного додавання просто. Для останнього це — додавання об'ємів, мас та інших параметрів системи, відображуваних скалярними величинами; тут сума не дорівнює нулеві, якщо тільки хоч одна зі складуваних величин не дорівнює нулеві. Для перших — це додавання векторних величин (сил, швидкостей тощо). Тут сума може набувати будь-якого значення — від нуля до значення арифметичної суми. Що ж до нададитивного складання, то вказати безпосередньо подібні математичні моделі важко. Для Богданова це стало підставою визначити математику «як тектологію нейтральних комплексів». «У математиці реально-відмінні і нерівні комплекси беруться як ідеально-рівні одиниці» [4, 94]. Тому тут у граничному випадкові ціле дорівнює сумі частин. Можна припустити інше. Нададитивне складання в принципі відкидалося для класичного природознавства, орієнтованого логікою ізольованих систем і законами збереження. Цим, певно, пояснюється відсутність моделей нададитивного складання у класичній математиці, пристосованій в основному до завдань фізики.

«Ціле, що є більшим за суму своїх частин» — феномен системного підходу і вимагає вираження в новій поняттєвій структурі. Розглянемо це питання в межах теоретико-інформаційних уявлень. У класичній статистичній фізиці ентропія є адитивною величиною. Це випливає із припущення статистичної незалежності підсистем, їхньої квазізамкненості. Для системи, що складається із двох квазізамкнених підсистем, ентропія $S_{1,2} = S_1 + S_2$, де S_1 і S_2 ентропії підсистем. З урахуванням зв'язку між підсистемами у виразі для ентропії системи з'являється негативний доданок — тобто ентропія зменшується [див. 19].

За Бріллюеном це зменшення ентропії слід тлумачити як збільшення кількості інформації в системі [3]. Якщо з самого початку зі значеннями S_1 і S_2 зіставити відповідні значення інформації, то можна прийти до формули нададитивного складання. Наочніше цей ефект проявляється для систем, що містять семантичну інформацію.

Питання про кількісну оцінку ступеня організованості будь-яких систем лишається невирішеним і досі. Теоретико-інформаційний підхід — це, певно, один із варіантів вирішення, проте у нинішньому вигляді він є доволі схематичним. Готову схему взято з фізики: оскільки збільшення ентропії означає знищення зв'язків і зменшення порядку, значить негативна ентропія характеризує відновлення зв'язків, зростання упорядкованості. У даному разі не враховується: по-перше, що упорядкованість і організованість — не одне й те саме, по-друге, що в загальному випадку встановлення зв'язків між елементами не обов'язково

¹ Використано формалізм і термінологію Г. Форстера [17].

веде до зростання організованості. Крім того, кількістю інформації¹, строго кажучи, оцінюється ступінь різноманітності (диференційованості) системи, а ця величина не завжди пов'язана із рівнем організованості. На останню обставину неодноразово вказував В. С. Тютін [12]. Богданов писав про це так: «...можливими є надзвичайно складні комплекси із досить диференційованими частинами, але водночас вищою мірою дезорганізовані» [4, 98]. На нашу думку, ці міркування справедливі лише для штучно створених систем і для тих, котрі перебувають в еволюційно нестійкому стані. Для еволюційно стійких систем існує відповідність між різноманітністю і рівнем організованості. До такого висновку ведуть, до речі, й міркування Богданова. Після критики ототожнення складності й організованості Богданов пише: «Високоорганізованим можна визнати такий організм або колектив, котрий має здатність долати численні й різноманітні активності — опір свого нормального середовища» [4, 99]. Зрозуміло, що різноманітність реакцій (елементів поведінки, спрямованих на подолання зовнішніх впливів) визначається структурною різноманітністю системи. Чим ширший спектр реакцій, тим складнішими й диференційованішими мають бути сенсорний і моторний апарати, складнішим — сам організм. Ці інтуїтивні міркування можна уточнити, використовуючи закон необхідної різноманітності [див. 17]. «Тільки різноманітність може знищити різноманітність», — аби блокувати різноманітність збурень зовнішнього середовища, система повинна мати відповідну внутрішню різноманітність [17, 294]. Безумовно цей закон є застосовним щодо адаптації типу гомеостазу. Принципових труднощів щодо поширення його й на адаптацію активних систем, що перетворюють зовнішні умови, не існує.

4. Організованість, тобто таке поєднання активностей², яке сприяє найбільшій стійкості комплексу, — ця організованість є властивістю цілого. Як виникає ціле і якою є його доля? На ці питання відповідають два основних принципи тектології: «формувальний принцип інгресії» і «регулювальний принцип добору». Ці принципи мають багато спільного з положеннями еволюційної теорії Ч. Дарвіна і, можливо, є узагальненнями останніх. Як відомо, Ч. Дарвін виходив із двох засновків: а) видам і окремим організмам властива змінюваність, б) зберігаються тільки ті варіації, які відповідають наявному станові середовища. Взаємодія внутрішнього (змінюваність) і зовнішнього (вплив середовища) і породжує доцільність живої природи, що

¹ Термін ужито не в гістологічному розумінні.

Термін «активність» за значенням ширший, аніж «елемент». Богданов уже тоді розумів систему не тільки як сукупність статичних утворень (власне елементів), але як сукупність будь-яких видів руху (активностей). Зараз терміном «елемент» означають компоненти будь-якої природи — властивості, відношення, процеси, етапи розвитку [15]. Тому застосування двох термінів — зайве.

так дивує людський розум. Зміст принципів тектології загалом такий же. Проте Богданов ставить завдання дослідити природу самих механізмів — формувального й регульовального, причому з самого початку цим механізмам надається загального характеру.

Як відзначалося вище, будь-який рух зводиться до поєднання і роз'єднання наявних елементів. Ці два процеси — нерівноправні. «Первинний момент, що породжує зміну, виникнення, руйнування, розвиток організаційних форм, або основа **формувального тектологічного механізму** є поєднанням комплексів» — кон'югацією [4, 121]. Будь-який поділ зумовлюється попередніми кон'югаціями. Термін «первинність» Богданов тлумачить не тільки в розумінні визначального, але й як часовий термін. Важко зрозуміти у зв'язку з цим, чому поєднання і поділ є абсолютно асиметричними процесами. Діалектично у неперервному ланцюгу поєднань і поділів первинним (вторинним) може бути будь-яка ланка. З другого боку, розглядаючи питання про виникнення конкретного цілого — системи, тезу про необхідність поєднання елементів слід визнати тривіальною.

Кон'югація — термін надзвичайної загальності. Поєднання фізичних тіл, об'єднання організмів, осіб, понять, передавання енергії, обмін товарами — усе це є кон'югацією. Як наслідок кон'югації виникають нові комплекси. При цьому можливі два випадки: кон'югують однорідні (тотожні) комплекси і — неоднорідні (різні) комплекси. Звідси виникає цікава проблема тотожності й відмінності. Якщо ми говоримо про **тотожні комплекси**, тобто вживаємо множину, — значить ми не вважаємо їх за одне й те саме, можемо розрізнити. Якщо ми про **різні комплекси** говоримо як про множину, — значить виявляємо в них дещо спільне. Кон'югація тотожних комплексів — це таке поєднання, коли зливається у єдине, уодноріднюється саме спільне в них. «Зв'язок, — пише Богданов, — створюється елементом спільним, тим самим, складовим для обох комплексів» [4, 129]. Математичною моделлю зв'язку цього типу може бути операція перетину множин. Окрім спільного елемента, для утворення зв'язку необхідні певні зовнішні умови. Існування окремішностей, тобто стійких форм, свідчить про те, що кон'югація за даних умов неможлива. Зовнішні умови можуть виконувати різні функції: забезпечувати контакт комплексів, що мають спільні елементи, змінювати відмінні комплекси так, щоб спільні елементи стали очевидними. Нарешті, якщо спільні елементи в даному стані не можуть виникнути, зовнішні умови набувають якості опосередковувального комплексу, тобто зв'язок створюється комплексом, який має спільні елементи як із першим, так і з другим кон'югальними комплексами. Богданов називає цей тип зв'язку — зв'язком через **інгресію** (входження). Протилежним інгресії процесом є **дезінгресія** — проникнення елементів середовища в систему, розрив зв'язків, утворення окремішностей.

Інгресія є найзагальнішим типом зв'язку. На нашу думку, в сучасних працях з теорії систем цей тип зв'язку не виділено в чіткий спосіб, що веде до надто жорсткого поділу систем на два класи. Нагадаємо, що **дискретними** називають системи, елементи яких є однорідними й утворюють єдність внаслідок однакових зовнішніх умов (молекули газу в посудині, еритроцити в системі кровообігу, пасажири у трамваї тощо). Їх основна властивість — відсутність неперервних **безпосередніх** зв'язків між елементами і, як наслідок цього, цілковита або відносна незалежність елементів [7]. За Богдановим це і є зв'язок через інгресію. Спільне в елементах — однакове відношення до середовища, опосередкованість зв'язку. **Неперервними** називають системи, елементи яких мають ознаку різноманітності і пов'язані безпосередньо, причому існування елемента поза системою неможливе. У даному випадку необхідність інгресії відсутня, існує (за Богдановим) **ланцюговий зв'язок**. Певно, еволюція систем спрямована від дискретних до неперервних. У протилежному разі неминуче обгрунтованою є концепція Емпедокла, за якою системні властивості у елементів існують до утворення самої системи.

Діяльність формувального механізму припиняється з утворенням комплексу. За збереження або знищення комплексу відповідає механізм, що регулює (добір). Богданов розрізняє два рівні розгляди механізму добору. Якщо йдеться лише про збереження комплексу або незбереження, діє «консервативний підхід» (механізм «сита» — конкурсні іспити, розв'язок методом спроб і помилок тощо). Коли розглядаються в деталях процеси зміни власне комплексів, то йдеться про «прогресійний добір» (від слова «прогресія»). «Позитивний прогресійний добір» означає збільшення числа елементів комплексу, «негативний прогресійний добір» — зменшення їх числа.

Позитивний добір збільшує стійкість комплексу в стаціонарному середовищі. Проте цей добір має недолік — він призводить урешті до внутрішньої нестійкості комплексу за рахунок ускладнення структури. Негативний добір, навпаки, шляхом спрощення структури до відомої межі підвищує стійкість, організованість комплексу. За цією межею спрощення набуває форми деградації. Таким чином, позитивний добір ускладнює форми, збільшує різноманітність буття, а негативний — створює порядок, упорядкованість, системність. «Взаємно доповнюючись, обидва процеси стихійно організовують світ» [4, 212].

ЛІТЕРАТУРА

1. Ленін В. І. Твори, т. 4, 543 с.
2. Матеріали XXIV з'їзду КПРС. К., 1971, 360 с.
3. Блауберг И. В., Садовский В. И., Юдин Э. Г. Системный подход: предпосылки, проблемы, трудности. М., 1969, 48 с.
4. Богданов А. А. Всеобщая организационная наука (тектология). ч. I, М.—Л., 1925, 300 с.

5. Бриллюэн Л. Наука и теория информации. М., 1960, 392 с.
6. Малиновский А. А. В сб. «Проблемы методологии системного исследования». М., 1970, с. 146—184.
7. Парин В. В. и др. Проблемы кибернетики. М., 1969, 176 с.
8. Петрушенко А. А. Самодвижение материи в свете кибернетики. М., 1971, 292 с.
9. Поваров Г. Н. Предисловие ко II изданию книги Н. Винера «Кибернетика». М., 1968, с. 5—28.
10. Сетров М. И. Об общих элементах тектологии А. Богданова, кибернетики и теории систем. Уч. зап. кафедр общественных наук ВУЗов г. Ленинграда, Философия, вып. 8, с. 48—57.
11. Сетров М. И. Организация биосистем. Л., 1971, 275 с.
12. Системные исследования. (Ежегодник). М., 1969, 203 с.
13. Тюхтин В. С. «Вопросы философии», 1967, № 3, с. 41—52.
14. Тюхтин В. С. «Вопросы философии», 1968, № 11, с. 47—58.
15. Урсул А. Д. «Философские науки», 1970, № 4, с. 57—65.
16. Ферстер Г. В сб. «Проблемы бионики». М., 1965, с. 5—26.
17. Эшби У., Росс. Введение в кибернетику. М., 1959, 432 с.
18. Katarbinsky T. Tractat o dobrei robote. Warszawa, 1955, 138 с.
19. Rothswein I. In «Communication. Concepts and Perspectives». Washington, 1967, p. 401.

І. Д. Ковальова

СЕМІНАР-ДИСПУТ У ПРОЦЕСІ ВИВЧЕННЯ МАРКСИСТСЬКО-ЛЕНІНСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ

Одним із найважливіших завдань, висунутих XXIV з'їздом КПРС, є подальше вдосконалення всієї системи освіти і виховання відповідно до суспільних потреб. Система освіти виконує ряд функцій, у тому числі й ідеологічну, оскільки вона бере безпосередню участь в ідейно-політичному вихованні трудящих, формуючи в них марксистсько-ленінський світогляд, високу свідомість, виховуючи їх в дусі комуністичної моралі, непримиренності до буржуазної ідеології.

XXIV з'їзд КПРС ще раз підкреслив, що вся справа освіти і виховання молоді має служити формуванню в неї комуністичних переконань і моралі, безмежної відданості соціалістичній Вітчизні.

Це зобов'язує нас уважно аналізувати методику викладання марксистсько-ленінської філософії, посилюючи моменти, які відповідають поставленому завданню. Цьому служать різноманітні форми роботи зі студентами під час вивчення марксистсько-ленінської філософії. Якщо говорити про різноманітність форм семінарів, то тут мають місце: а) опитування; б) бесіда (включаючи доповіді з одного чи декількох питань); в) конференції з підготовкою рефератів, заслуховуванням і обговоренням кращих; г) бесіда з письмовим опитуванням усіх з питань теми; д) диспут [6, 100].

У даному разі ми звертаємо увагу на важливість такої форми як семінар-диспут. На жаль, далеко не завжди усвідомлюють-

ся важливість і необхідність обов'язкового включення в учбовий процес цієї форми. Про це свідчить той факт, що література з методики викладання марксистсько-ленінської філософії теж не завжди аналізує цей момент [3, 4, 5]». «Вестник высшей школы» за останні два роки не вмістив жодної статті, присвяченої цьому питанню [5].

Методична література, яка містить орієнтовані плани семінарських занять не пропонує конкретних (хоч би приблизних) варіантів дискусійних питань [3, 4].

З другого боку, опитування студентів свідчить, що вони високо оцінюють семінар-диспут, вважаючи його ефективнішою формою вивчення.

Надзвичайно цікавим для практики проведення семінарських занять з марксистсько-ленінської філософії є висновок, одержаний соціологами завдяки вивченню шляхів підвищення ефективності роботи системи політосвіти. Це висновок про те, що з підвищенням загального рівня освіти слухачів ефективнішим став раціонально-дискусійний метод впливу порівняно з наочно-емоційним.

Цей висновок, зроблений на підставі досліджень, які мають локальний характер, ми можемо до деякої міри екстраполірувати на практику педагогічної роботи в вузах, оскільки він збігається із висновками, одержаними з практики.

Багатолітня практика проведення семінарських занять за різноманітними формами переконала нас, що можливість студентів вести полеміку, висловлювати свої думки з тих чи інших питань сприяє активному засвоєнню знань, перетворенню їх у переконання.

І сьогодні дуже актуальні слова В. І. Леніна про те, що нам потрібні люди, «за яких можна ручитися, що вони ні слова не візьмуть на віру, ні слова не скажуть проти совісті», які «не боялись признатися ні в якій трудності і не боялись ніякої боротьби для досягнення серйозно поставленої собі мети» [1, 431].

Аналогічну думку знаходимо у Н. К. Крупської. Проводячи бесіду з комсомольцями, вона підкреслювала, що не слід брати все на віру, у кожного має бути своя голова на плечах. Не можна вірити на слово, треба самому все продумати. Це одне із завдань комсомольців, які прагнуть бути ленінцями [2; 131].

І в той же час зрозуміло, що полеміка на семінарах має сенс тільки тоді, коли вивчено і засвоєно основні програмні положення марксистської теорії.

Якщо методична література вищої школи ще не аналізує належним чином семінар-диспут, то педагогічна практика школи дає нам у цьому відношенні цікавий матеріал.

Уже сьогодні є педагогічна література, де питання про диспут як один із засобів педагогічного впливу на учнів розглянуто досить широко. Так, у роботі «Про колективізм, дружбу і това-

риськість» П. А. Просецького виділено питання про завдання проведення диспуту та інших заходів в школі, основні принципи проведення заходів, порядок підготовки диспуту, методика його проведення, вступне слово опонента, заключне слово і дано конкретні рекомендації щодо проведення диспуту з названої теми. Брошура того ж автора «Про диспут з питань виховання молоді» поряд з методичними порадами містить ряд конкретних тем із переліком питань до них.

Серед великої літератури з розглядуваного питання на особливу увагу заслуговує робота Л. Н. Лесохиної «Урок-диспут», де автор показує важливість цієї форми в процесі вивчення учнями літератури, дає загальну характеристику уроку-диспуту, розрізняючи його і позакласний диспут, виділяючи і характеризуючи основні етапи і моменти в його підготовці і проведенні.

Література з конкретно-соціологічних досліджень дозволяє розуміти диспут не тільки в плані методичному, а й у соціологічному. У цьому відношенні цікавим є дослідження В. Т. Лісовського, де автор підкреслює важливість диспуту як методу соціологічного дослідження громадської думки і поглядів населення. При цьому автор вдається до типологічної характеристики виступаючих, що становить інтерес і для умов роботи в студентському учбовому колективі. Аналіз анкет, особових карток, матеріалів диспутів, на думку В. Т. Лісовського, переконливо свідчить про те, що більшість виступаючих є лідерами певних груп людей і у своїх виступах так чи інакше відображають їх думку.

Значення цього положення дуже важливе для успішного проведення усієї навчально-виховної роботи.

Чому ми все ж таки посилаємося на конкретно-соціологічні дослідження? Перш за все тому, що в них знаходимо наукову аргументацію необхідності цієї форми роботи. Тут ідеться вже не про те, можемо ми звертатися до цієї форми педагогічного впливу чи ні, а про те, що ми не можемо до неї не звертатися. Для нас, працівників вищої школи, принципово важливим є висновки, що зі зростанням загальноосвітньої підготовки молоді найефективнішим став раціонально-дискусійний метод впливу. І питання вже стоїть так, що ми зобов'язані ним оволодівати, якщо не хочемо відступати від зростаючих потреб часу.

Вважаємо, що тепер ми не можемо ігнорувати цієї потреби, оскільки вона актуалізується зростаючим рівнем знань нашої молоді. Очевидно, виникла необхідність уже при складанні планів семінарських занять продумати і пропонувати студентам питання двох типів: перший — безпосередній позитивний виклад основних питань теорії, другий — полеміка, дискусія.

У даному випадку ми хотіли б звернути увагу на можливість обговорення таких питань, які, з одного боку, дозволили б побачити, як глибоко засвоєні положення марксистської теорії, які

безпосередньо торкаються проблем світогляду, моралі, суспільства і особи; з другого — торкаються самої студентської аудиторії, дозволяють їй аналізувати певні події і ситуації, учасником яких вона буває. У зв'язку з цим ми використали питання, розроблені свого часу «Комсомольской правдой» за темою: «Психологія сучасної молоді людини». Наводимо їх нижче:

Дай відповідь: захопленість чи скептицизм, щедрість чи раціоналізм у почуттях, неспокій чи життя «за звичкою», широта душі чи твердий розрахунок, почуття обов'язку чи примхи?

Чи виключають вони одне одного в характері радянської людини? Подумай: практицизм, розумний егоїзм, честолюбство, жорстокість, безкомпромісна прямолінійність, стриманість, відвертість, аскетизм, непримиренність — добре це чи погано сьогодні?

Що найяскравіше виражає дух нашого часу?

Які риси характеру будуть потрібні людині завтрашнього дня?

Як стати сьогодні на рівень з віком [9].

Але при цьому постають інші питання, методично досить суттєві. Як бути з часом, передбаченим учбовим планом? Річ у тім, що коли ці питання зачіпають «за живе», то час для цього завжди знаходиться. Іноді такі запитання поставлені на семінарі стають предметом обговорення на комсомольських зборах, на засіданнях студентського наукового гуртка і т. д. Саме це вpleтання учбового процесу в усі сфери життя студентського колективу і є, очевидно, найважливішим.

Тема «Соціальні наслідки науково-технічної революції», на наш погляд, могла б із успіхом доповнюватися рядом полемічних питань під загальною рубрикою «Людина і епоха», де можна обговорювати такі питання.

У чому полягає духовний прогрес особи, який критерій морального прогресу? Динамізм нашого віку — в чому його специфіка? Людина в епоху космічних польотів, людина і машина. Мистецтво і техніка, місце і роль людини у виробництві. Усі ці питання викликають живий інтерес у молоді.

В інших випадках, враховуючи, що, як правило, вивчення теми «Соціальні наслідки науково-технічної революції» закінчується питанням соціального прогнозування, — яке майбутнє чекає людину, — ми пропонуємо полемічні питання на тему: «Еволюція емоцій людини». Приблизні питання: чи буде людина ХХІІІ ст. емоційнішою, ніж людина ХХ століття? Як бути з щастям, якщо емоції відмирають? Чи є емоції суспільною цінністю? Емоції завдають шкоди чи допомагають у суспільному прогресі? Чи будуть люди майбутнього моделювати світ емоцій? та ін.

Тема «Суспільство і особа» може бути доповнена питаннями під загальною назвою «Ти і твій світогляд». Тут можна запропонувати такі питання: Що ти думаєш про свій світогляд? З чого

він складається? Що відіграло вирішальну роль у формуванні твого світогляду? Чи потрібні для людини виключні обставини, щоб вона змогла виявити твердість своїх переконань? Яке місце займає емоційна оцінка дійсності у твоєму світогляді? Як узгоджується розум і почуття?

Нам здається, така постановка питань дозволяє звернути увагу на те, що для нас цікавою є кожна людина, її думки, її вміння проаналізувати те, що пов'язане з нею. За сучасних умов, коли молодь користується різними джерелами інформації, виникає становище, коли молода людина ні одну систему цінностей, норм поведінки не сприймає як абсолютну. Щоб у цій ситуації виявити максимум впливу на процес формування переконаності, ми повинні прагнути мати максимальну інформацію про ту категорію молоді, з якою нам доводиться працювати.

У сучасних умовах, коли широко розвинуті засоби масової комунікації, коли виявляються все нові й нові джерела інформації, викладаючи філософію, слід зосереджувати увагу на світоглядних висновках, більше виховувати, переконувати, ніж просто навчати.

Безумовно, конкретні питання до кожної теми можуть бути різними. Багато залежить від того, в якій аудиторії доводиться працювати, який курс, інститут. Наша навіть не досить велика практика показує, що введення в роботу зі студентами подібних питань пожвавлює заняття, сприяє більш глибокому й свідомому засвоєнню важливих положень теорії.

Перелічені раніше питання та аналогічні до них дозволяють при їх обговоренні залучати студентів різних факультетів, у майбутньому спеціалістів різних галузей знань і науки. Це створює найбільш сприятливі умови для сприйняття матеріалу, для активного формування впевненості особи, для критичного аналізу і зіставлення різних точок зору.

Обстановку, яка виникає в процесі семінару — диспуту, викладач з успіхом може використати для того, щоб показати, що марксизмові-ленінізмові як науці властиві функції прогнозування і евристики, що це одне з тих питань, навколо яких точиться гостра ідеологічна боротьба.

При організації семінару-диспуту слід пам'ятати ряд обов'язкових вимог, без дотримання яких не може бути розмови на рівні науки, не може бути позитивних результатів: не можна підмінювати поняття, порушувати правила та закони логіки, ставити такі питання, які викликали б сумнів в істинності загальних фундаментальних положень марксистсько-ленінської філософії. При цьому важливо звертати увагу студентів на аргументацію своєї точки зору за допомогою логіки, наукових фактів і законів, навчати їх використовувати як важливіше знаряддя дискусії матеріалістичну діалектику, дотримуватись етики суперечки тощо [2, с. 131].

Не заперечуючи важливості і значення різноманітних форм семінарських занять з марксистсько-ленінської філософії, ми все ж повинні сказати, що семінар-диспут — це потреба самого життя, гостра необхідність часу. Це одна з тих форм, яка не просто допускає певний рівень знання студентів, але вміє активізувати ці знання в потрібній ситуації. Семінар-диспут — це один із методів навчання, орієнтований на максимальний розвиток інтелекту молодої людини; він розрахований на розвинення і закріплення якості активного борця за марксистсько-ленінську ідеологію.

ЛІТЕРАТУРА

1. Ленін В. І. Твори, т. 33.
2. Крупская Н. К. О коммунистическом воспитании. М., 1956.
3. Рокин В. П. Методика преподавания марксистско-ленинской философии. Изд-во ЛГУ, 1967, 160 с.
4. Разин В. И. Методика преподавания философии в вузах. Изд-во МГУ, 1965, 87 с.
5. «Вестник высшей школы». М., 1970, 1971.
6. Доклад и тезисы выступлений на межвузовской научно-методической конференции по общественным наукам. Изд-во МГУ, 1969, 134 с.
7. Просецкий П. А. О диспутах по вопросам воспитания молодежи. М., «Знание»; 1958; Просецкий П. А. О коллективизме, дружбе и товариществе (из опыта проведения диспутов в школе). Воронеж, 1952; Брускова Е., Соловейчик С. Спор о споре. «Знание», 1962; Молодежный диспут. М., «Знание», 1965; Лесохина Л. Н. Урок-диспут. М., «Просвещение». 1965.
8. Лисовский В. Т. Методология и методика изучения идеалов и жизненных планов молодежи. Автореф. канд. дисс., Л., 1968, 22 с.
9. Комсомольская правда, 5 апреля 1961 г.
10. Человек и эпоха. «Наука», М., 1964, 259 с.

Ю. Л. Неймер

ПРОБЛЕМА АВТОРИТЕТУ Й ПРИЙНЯТНІСТЬ КЕРІВНИКА КОЛЕКТИВОМ

У Звітній доповіді XXIV з'їздові партії Генеральний секретар ЦК КПРС Л. І. Брежнев відзначав як важливіше завдання «необхідності серйозно підвищити рівень всієї нашої господарської роботи, істотно підняти ефективність економіки, перетворити все наше величезне господарство в ще краще працюючий, добре налагоджений механізм» [2, 45].

Це завдання неможливо виконати без постійного вдосконалення системи управління, роботи, яку партія вважає не одноразовим заходом, а динамічним процесом розв'язання проблем, що їх висуває життя [2, 76]. Зрозуміло, що в цьому процесі великого значення набувають питання організації управління різними виробничими одиницями, зокрема — первинними виробничими колективами. У розгляді цих питань чи не найважливішою є проблема авторитету керівника.

Значення авторитету полягає насамперед у тому, що він дає керівникові такий засіб впливу на підлеглих, який у поєднанні з повноваженнями робить реальною його владу.

Стверджуючи це, ми виходимо з того, що взаємозв'язок влади й авторитету має цілком визначений характер. Як авторитет, так і влада передбачають у групі стосунки підлеглості, за яких один з учасників цих стосунків має можливість нав'язувати свою волю іншим учасникам. Засади нав'язування своєї волі у влади й авторитету різні, тому й необхідно розмежувати ці поняття.

Влада — це таке соціальне відношення, яке передбачає обов'язкове підкорення об'єкта, обумовлене наявністю права й можливості примушувати у суб'єкта влади. Підставою влади керівника є його повноваження. Інакше кажучи, влада є динамічним аспектом повноважень, наданих керівникові зверху й зафіксованих у вигляді певних прав у відповідних посадових інструкціях.

Інша справа — авторитет. Під авторитетом розуміється наявність у індивіда — носія авторитету — такого статусу в групі, який дозволяє впливати на поведінку інших, тобто за якою дії цього індивіда сприймаються іншими як вираження необхідних норм життєдіяльності групи.

Таким чином, відмінність суспільних відношень влади й авторитету полягає в тому, що при застосуванні влади (повноважень) здійснюється процес примусу, при використанні ж авторитету — процес впливу.

Примус — це цілеспрямоване діяння на об'єкт управління шляхом застосування або погрози застосування повноважень (накази, розпорядження, дисциплінарні або матеріальні стягнення, звільнення як вид покарання), сили громадської думки тощо з метою змінити поведінку об'єкта всупереч його власній волі в потрібному для суб'єкта діяння напрямку.

Напротивагу примусові, вплив — це підкоряюче діяння носія авторитету на поведінку інших відповідно до їх корінних інтересів і волі за наявності довір'я об'єкта впливу до суб'єкта [3, 87]. Таким чином, для того, щоб розрізнити примус і вплив як два різних процеси діяння на поведінку людини, слід з'ясувати, за своєю волею чи всупереч їй змінюють люди поведінку внаслідок такого діяння? Там, де людина підкорюється проти своєї волі, маємо справу з примусом, а там, де вона це робить відповідно до своєї волі — зі впливом. У першому випадку ми повинні говорити про владу, в другому — про авторитет.

В. І. Ленін неодноразово вказував на важливе значення питання про авторитет керівника. Він особливо відзначав, що «необхідним є добровільне виконання розпоряджень... одноособового керівника» [1, 183]. Саме добровільне, тобто відповідне власній волі, досягнуте не внаслідок примусу, а внаслідок впливу.

У конкретному соціологічному дослідженні, проведеному співробітниками соціологічної лабораторії Харківського університету за програмою і під керівництвом автора на Харківському заводі холодильних машин, було виявлено два типи авторитетних відношень у первинних виробничих колективах. Йдеться, по-перше, про інструментальний (діловий) авторитет, побудований на компетентності, знанні шляхів розв'язання групових завдань, організаторських здібностях, рівні виконання носієм авторитету у своїх функцій і, по-друге, про емоціональний авторитет, заснований на симпатіях членів групи до носія авторитету.

Встановлено, що наявність цих рис (компетентності, певних особистих якостей та здібностей) у індивіда ще не робить його носієм авторитету. Для того, щоб авторитет став реальним, ці риси мають відповідати соціальним чеканням групи й викликати у її членів відповідні позитивні реакції (довіря, бажання підкорятися, повагу тощо).

Ідеальним є становище, коли керівник первинного виробничого колективу (майстер) має обидва типи авторитету, причому в найвищому ступені. Тоді він є одночасно і керівником, і лідером групи, тобто єдиною особою, яка визначає поведінку членів колективу, їх взаємодію в досягненні мети.

Застосування повноважень в цьому разі мінімальне, процес примусу майже відсутній, але широко застосовується вплив. За всіх інших рівних умов таке становище є підставою для досягнення колективом найвищої ефективності.

Друга крайність — керівник, який не має жодного з цих типів авторитету. Такому керівникові доступний лише один шлях діяння на поведінку підлеглих — застосування повноважень з метою примусу. За таких стосунків у колективі панує розлад, конфліктність, ефективність діяльності колективу низька.

Між описаними вище двома крайностями існує ряд проміжних позицій, коли керівник більше чи менше користується одним із двох типів авторитету. В цих випадках у колективі можуть складатися різні ситуації, які ведуть до підвищення або зниження згуртованості колективу й ефективності його діяльності.

Рівень кожного з двох типів авторитету керівника в нашому дослідженні вимірювався соціометрично і виражався значенням соціометричного статусу C_i за відповідним критерієм.

Робітникам десяти первинних виробничих колективів було запропоновано соціометричні форми з проханням відзначити тих членів колективу, з якими вони: а) хотіли б працювати поруч; б) не хотіли б працювати поруч. В усіх випадках до списку членів колективу включався й майстер.

Згідно з відповідями робітників обчислено емоціональний соціометричний статус кожного члена колективу.

Ще в двох формах робітникам було запропоновано відзначити тих членів колективу, а) до яких вони звертаються за допомогою в процесі виконання виробничого завдання і б) яких вони

запропонували б на посаду майстра, якби його обирати на робітничих зборах. За відповідями на ці питання обчислено інструментальний соціометричний статус. Обчислення провадилося за формулою:

$$C_{ij} = \frac{R_j^+ + (R_j^-)}{N - 1},$$

де R_j^+ — кількість позитивних виборів, одержаних i -м членом групи за j -м критерієм;
 R_j^- — кількість негативних виборів, одержаних i -м членом групи за j -м критерієм;
 N — кількість членів групи;
 C_{ij} — соціометричний статус i -го члена групи за j -м критерієм.

Потім обчислено узагальнений індекс авторитету керівника за сумою всіх критеріїв. Розрахунок впроваджено за формулою:

$$A = \frac{\sum_{j=1}^n C_j}{n},$$

де ΣC_j — сума соціометричних статусів керівника за всіма критеріями;

n — кількість критеріїв.

Узагальнені індекси авторитету майстрів набули таких значень

№ майстра	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
індекс авторитета	0,53	0,80	0,92	0,08	0,14	0,12	0	-0,61	-0,45	0,25

Як видно з наведеної таблиці, найвищий авторитет у майстрів 2 і 3 (він наближається до максимально можливого: +1,0; порівняно високий індекс авторитету в майстра 1. Низький в майстрів 4, 5, 6 і 10. Байдужі робітники до майстра 7. Що стосується майстрів 8 та 9, то індекси авторитету в них набули негативного значення. Це свідчить не тільки про повну відсутність авторитету в цих майстрів, а й про вкрай високу неповагу, яку викликають вони в підлеглих.

Слід, однак, визнати (і це було встановлено в нашому дослідженні), що індекси авторитету керівників в колективах, обчислені за традиційною соціометричною методикою, відбивають стосунки між керівником і підлеглими однобічно. Адже цілком можливо є ситуація, в якій керівник не користується авторитетом у підлеглих, але це не заважає колективові працювати

добре. Такі ситуації виникають тоді, коли колектив складається з висококваліфікованих працівників, свідомих щодо мети підприємства, цінності й норми поведінки яких близькі до прийнятих у суспільстві. З другого боку, можливі й такі ситуації, коли керівник користується високим авторитетом у підлеглих як фахівець, але працювати з ним робітники не бажають.

З метою більш адекватного відбиття всього комплексу стосунків між керівником і підлеглими нами запроваджено поняття прийнятності керівника колективом і розроблено методикау обчислення індексу прийнятності.

Членам первинних виробничих колективів було поставлено запитання: «Хотіли б Ви, щоб у Вас був інший керівник?» Запропонована відповідь мала п'ять можливих варіантів: 1) хотів би, 2) мабуть, хотів би, 3) мені байдуже, 4) мабуть, не хотів би, 5) не хотів би.

Для кожного типу відповіді було прийнято відповідну оцінку (—1,0; —0,5; 0; +0,5; +1,0).

Використовуючи добуті під час анкетування дані, ми обчислили індекс прийнятності керівника за формулою:

$$П = \frac{(+1,0)a + (+0,5)b + (0)C + (0,5)d + (-1,0)e}{n},$$

де a — кількість робітників, які не хотіли б нового керівника;

b — кількість робітників, які «мабуть, не хотіли б» нового керівника (ті, хто коливається в позитивний бік);

c — кількість робітників, яким байдуже, хто буде керівником;

d — кількість робітників, які «мабуть, хотіли б» нового керівника (ті, хто коливається в негативний бік);

e — кількість робітників, які впевнено хотіли б нового керівника;

n — кількість відповідей на це питання.

Індекси прийнятності керівника колективом, наведені нижче поруч з відповідними індексами авторитету керівників, одержаними за соціометричною методикою.

№ майстра	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
П	0,72	0,40	0,94	0,61	0,31	0,07	0,33	—0,25	—0,27	0,42
А	0,53	0,80	0,92	0,08	0,14	0,12	0	—0,61	—0,45	0,25

Те, що індекс прийнятності «П» відбиває рівень авторитету «А», керівника в колективі, підтверджується високим значенням коефіцієнта кореляції рангів Спірмена між цими двома рядами

індексів. Він дорівнює +0,85. Однак, крім цього, як ми бачимо з таблиці, індекс прийнятності відбиває відтінки стосунків, не охоплені індексом авторитету. Так, незважаючи на те, що авторитет майстра 4 не високий, він цілком може працювати в своєму колективі, бо за своїми особистими якостями влаштовує робітників.

Справді, безпосередні спостереження, проведені в цьому колективі, дослідження іншими методами показали, що він складається з робітників високої кваліфікації й свідомості. Кожний із них досконало оволодів фахом і не потребує технічного керівництва з боку майстра, який, до речі, зовсім не має інструментального авторитету, маючи емоціональний. Це і відбиває індекс прийнятності.

З іншого боку, цілком ясно, що майстри 8 і 9, несумісні зі своїми колективами і не зможуть в них ефективно працювати. Це також підтверджується даними, одержаними з інших джерел інформації: інтерв'ю, документів про результати виробничої діяльності цих виробничих колективів. Стан виконання плану, рівень згуртованості, трудової дисципліни тут значно гірші, ніж в інших колективах.

Таким чином, індекс прийнятності більш адекватно відбиває особистий статус керівника в колективі.

ЛІТЕРАТУРА

1. Ленін В. І. Твори, т. 27.
2. Матеріали XXIV з'їзду КПРС, К., 1971.
3. Комаров В. Д. К проблеме авторитета в социологической теории. — «Вестник ЛГУ», № 11, вып. 2, 1967, с. 86—96.

М. Ф. Плахотний

ПРОБЛЕМА СВОБОДИ І ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ В АНТИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ ТА ФІЛОСОФІЇ Г. С. СКОВОРОДИ

За словами Івана Франка, Г. С. Сковорода є найвидатнішим за своєю індивідуальністю поетом у староруській і давній українській літературі, на величезному просторі часу — від автора «Слово о полку Ігоревім» до І. Котляревського і Т. Шевченка. У зв'язку з тим, що більшість філософських трактатів, листів, поезій Григорія Сковороди написані латинню, а також беручи до уваги той факт, що свої думки він часто подає у вигляді біблійних притч і байок, постає цілком логічно питання про оригінальність творчості українського мислителя.

Розглянемо це на прикладі вирішення проблеми свободи і відповідальності в античній філософії та у філософії Сковороди.

Уперше проблема свободи і відповідальності людини перед суспільством постає як ідея відповідальності царів і вождів пе-

ред богами (Гомер, Гесіод), але згодом набуває відображення в запереченні цієї ідеї (Солон, Есхіл, Софокл), тому що процес суспільно-історичного розвитку привів до формування особи, спроможної брати на себе відповідальність за свої цілком самостійні дії.

Таким чином, з'являється можливість поставити проблему відповідальності особи в повному розумінні цього слова, тобто відповідальності кожної особи перед суспільством, державою, власним сумлінням. Елементи цієї проблеми, з'явившись у Гомера, Гесіода, Софокла, Солона та ін., дістали вияв у філософській думці, надто далекій від міфотворчості.

Одне із найперших місць у античній філософії належить категорії справедливості. Ця категорія, трактована як виконання обов'язку, є вже у філософії Демокріта. Античні автори розглядають категорію справедливості в соціально-політичному плані. Вона є незмінним атрибутом державної влади. Так для Сократа законне і справедливе є тим самим. Платон вважає справедливість основним принципом ідеальної держави. За Арістотелем, політичною справедливістю є право.

Справедливість в античній філософії тлумачиться як підкорення законам, тобто як відповідальна поведінка. Порушення справедливості карається законом. У «Георгії» та «Федрі» Платон обґрунтовує необхідність покарання за порушення справедливості (нехай навіть у потойбічному світі) [1, 2, 159].

Покарання, за Арістотелем, служить меті відновлення справедливості: індивід мусить відповідати за свої дії.

Класичний грецький поліс розчинив у собі особу людини. Тому категорія відповідальності ставилася античною філософією в межах соціально-політичної категорії і розроблялася в розумінні підзвітності. Внаслідок цього відношення суспільство — особа, як необхідна умова відповідальності, античною філософією тлумачиться лише в одному напрямі: від суспільства до особи. Особа є цілковито підкореною державі, адже остання мислиться як найвище благо, а закон є найвищим вираженням справедливості й не підлягає сумніву.

Філософи зовсім не ставлять проблеми свободи людини, розумного вибору, ініціативи, самостійного вирішення тощо.

Григорій Сковорода вважав філософію тією міфічною ниткою Аріадни, що допомагає людині вийти із найскладнішого становища в житті.

У трактаті «Діалог...» Сковорода так пояснює сутність своєї філософської системи: «Є три світи. Перший є всезагальний і світ життєвий, де все народжене проживає. Цей складається з незлічених світів і є великий світ. Інші два є частковий і малий світи. Перший — мікрокосм, тобто світик, світик або людина. Другий світ символічний, тобто біблія... Усі три світи складаються з двох, єдиноскладальних сутностей, названих матерія і форма» [2, 1, 124]. Внутрішня сутність макрокосму і мікро-

косму, за Сковородою, однакова, бо є виявом тієї самої вічної і безкінечної матерії. Звідси він робить висновок, що досить пізнати мікрокосм-людину, і можна збагнути весь світ — макрокосм: «Пізнай самого себе і ти пізнаєш світ».

Ідея «природної людини» у Сковороди поглиблюється ідеєю спорідненої праці. Людина тоді зробить найбільше користі суспільству, коли повністю розкриє свої можливості за покликанням, у своєму природному званні і стані, тобто тоді, коли буде вільною. А це вже цілковито протилежне тлумаченню античною філософією людини як тремтливого раба.

У творі «Наркіс...» Сковорода по-своєму тлумачить античну легенду, приходячи до висновку: пізнати себе самого, відшукати себе самого і віднайти в собі людину, своє місце в житті — те саме [3, 2, 94]. Збайдуженість, узвичаєність смаку, на його думку, є причиною духовного убозтва людини, яка призводить до безвідповідальності, першою ланкою, на шляху до якої і є байдужість. Його найвищий ідеал — людина високої гідності, сумління (внутрішньої відповідальності), людина вільна, що не плазує перед тими, хто хоче поставити її на коліна. «Неправда гнобить і протидіє, але тим сильніше моє бажання боротися з нею», пише він у листі до свого учня й товариша М. І. Ковалінського [3, 2, 244].

Про значення спорідненої праці в житті людини, у досягненні людського щастя йдеться і в творі Григорія Сковороди «Кільце...». «Трудність дороги до щастя, твердить автор, не в тому, що її важко віднайти, а в тому, що ніхто не хоче шукати, кожен своїм шляхом іде й іншого тягне, — в сім трудність» [4, 172].

Для щастя не досить усамітнення. Людину ваблять люди. Громада, як той магніт, притягує, дає роботу рукам і мозкові, ділиться своїм суспільним досвідом, вбирає твої. Ми, наче бджоли, збираємо нектар думок, зносимо його звідусіль до спільного вулика людського розуму.

На перший погляд це міркування є парадоксальним для мислителя, котрий заповів написати на його могилі слова: «Світ ловив мене, але не спіймав».

Світ ловить людей у різні способи, різними знаряддями: багатством, пошаною, вигодами, утіхами, святинами. Саме оцих сітей і уникав Сковорода. Майже одностайною є думка, що Сковорода не дійшов до революційного заперечення суспільства. Та хіба ціле його життя не є таким запереченням? Хіба його твори не палають гнівом осуду існуючого ладу, хіба не пронизані вони вірою в майбутнє відродження народу? Адже усі на світі люди — з єдиного тіста, тому всі рівні. А рабство — гніт — чужі людській натурі, є лише гидотною панською вигадкою. Хто дав право одному жити довіку трутнем і багатіти трудами інших? Природа, бог? Дурниці! Ярмо зробили люди, і люди ж мусять знищити його. Велике царство рівних — ось царство щастя, любові й миру!

Ми цілком згодні з В. Яременко, що «ніхто ще не вивчив зв'язку між мандрами Сковороди й низкою народних виступів. Сьогодні про це відомо лише, що в місцях, якими пройшов шлях мандрівного філософа, спалахнула Коліївщина, повстали турбаївці, водив загои народних месників видатний ватажок повстанців Семен Іванович Гаркуша» [4, с. 25]. А те, що Сковорода чітко розумів відповідальність свою перед народом, видно із його байки «Оселка й ніж» [4, с. 107].

Таким чином, великий український мислитель не тільки дійшов до революційного заперечення існуючого суспільства, але й сам, усім життям і творчістю робив усе можливе, щоб наблизити прихід Республіки, у якій закони «зовсім протилежні тиранським». Він був не лише на голову вищим за античних авторів у розв'язанні проблеми «свобода — відповідальність», але й геніально передбачив матеріалістичне її вирішення.

Великий попередник, він розумів життя як нескінченний пошук істини і себе називав ловцем «птиці — істини». Вище за все на світі він ставив свободу людини і палко жадав її для рідного краю:

Що є свобода? Добро в ній якеє?

Кажуть, неначе воно золоте?

Ні ж бо, не злотне: зрівняти все злото,

Проти свободи воно лиш болото.

О, якби в дурні мені не пошитись,

Щоб без свободи не міг я лишитись! [4, 81].

Людина великої цілості натури і виняткової принциповості, Г. С. Сковорода твердо пройшов нелегкий свій життєвий шлях, заповідаючи нащадкам любов до волі, правди, дружби і єдності людської.

ЛІТЕРАТУРА

1. Платон. Сочинения в 3 х томах. М., 1970.
 2. Сковорода Григорій. Твори в двох томах, т. 1, К., 1961.
 3. Сковорода Григорій. Твори в двох томах, т. 2, К., 1961.
 4. Сад пісень. Вибрані твори, т. 2, К., 1961.
-

З М І С Т

Овчаренко Л. М. Науковий світогляд як основа комуністичного виховання молоді	3
Садовський Г. М. Деякі зауваження про природу «позасвідомого»	8
Сухіна В. Ф. Деякі методологічні питання математичного моделювання	13
Ярочкин Б. О. Метод «чорного ящика» в кібернетиці і філософський агностицизм	19
Дяченко М. В. До питання про діалектичне та метафізичне заперечення	26
Мамалуй Г. Я. Із історії інтерпретації єдності діалектичного й історичного матеріалізму (у радянській філософській літературі 20—30-х років)	31
Малич А. О. Про релігію як регулятор соціальних відносин класового суспільства	36
Бухалов Ю. Ф., Бондаренко Л. І., Богомолів Ю. В. До критики вирішення проблеми генезису праці й свідомості в сучасній буржуазній антропології	43
Саппа М. М., Шкода В. В. Про «загальну організаційну науку (тектологію)» Богданова О. О.	52
Ковальова І. Д. Семінар-диспут у процесі вивчення марксистсько-ленінської філософії	60
Неймер Ю. Л. Проблема авторитету й прийнятність керівника колективом	65
Плахотний М. Ф. Проблема свободи і відповідальності в античній філософії та філософії Г. С. Сковороди	70

ВЕСТНИК ХАРЬКОВСКОГО УНИВЕРСИТЕТА

Философия

Выпуск 9

(На украинском языке)

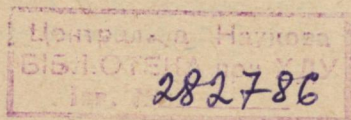
Издательское объединение «Вища школа».

Издательство при Харьковском
государственном университете.

Редактор *Г. Я. Гаврилова*

Технічний редактор *Г. П. Александрова*

Коректор *Л. П. Піненко*



Передано до складання 28/II 1973 р. Підписано до друку 12/X 1973 р.
БЦ 50475. Формат паперу $60 \times 90^{1/16}$. Обсяг 4,75 фіз. друк. арк., 4,75 умовн.
друк. арк., 4,4 облік.-вид. арк. Зам. 3—927. Тираж 1000. Ціна 44 коп.
Видавництво видавничого об'єднання «Вища школа» при Харківському
державному університеті, 310003, Харків-3, Університетська, 16.

Харківська міська друкарня № 16 Обласного управління по справах
видавництв, поліграфії і книжкової торгівлі. Харків, Університетська, 16.

2/34-7