

39р.; 10. New Labour because Britain deserves better. Labour Party manifesto, general election 1997. – London: Labour Party, 1997. – 36р.; 11. Загальні парламентські вибори в Сполученому Королівстві. – К.: “Британська Рада в Україні”, 1997. – 26с. – С.3.; 12. Лукін В. Триумф Тоні Блера і доля британського лейборизм // Демократична Україна. – 1977. – 13 травня.; 13. Britain and Europe. Hopping on the juggernaut // The Economist. – 1998. – January 3. – P.27-30. – P.27.

Л.Г. Нерушева

ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ ІБН ХАЛЬДУНА

У 2007 р. виповнюється 675 років від дня народження відомого середньовічного арабського мислителя Ібн Хальдуна. Абу Зейд Валі-д-Дін Абд-ар-Рахман Ібн Хальдун (27.05. 1332 – 17.03. 1406) в своїй творчості поєднав різні види діяльності. Він був політиком, державним діячем, дипломатом, юристом, істориком, літератором, філософом. Інтерес до його різноманітної спадщини зумовлений двома факторами: з одного боку, це розвиток академічних досліджень його внеску в арабо-ісламську і світову культуру, а з іншого – це зростання ролі ісламського фактору в сучасному світі й необхідність в більш глибоких знаннях не тільки про сучасний стан мусульманських країн, але і про витoki їх культури та ідеології. Тим паче, що, ще починаючи з Вольтера, в Європі існує тенденція на подолання європоцентризму в історіографії і в цілому в культурі. Широке знайомство з поглядами Ібн Хальдуна починається в ХІХ ст., й відразу європейці захоплюються його ідеями, з’являються публікації, присвячені його творчості. Другий етап поживлення інтересу до поглядів мислителя починається після другої світової війни. Крах колоніальної системи, становлення державності в багатьох ісламських країнах посилює інтерес до витоків арабо-ісламської культури. В сучасному суспільстві вже проявляється третій етап в переосмисленні поглядів Ібн Хальдуна, який пов’язаний з розпадом Радянського Союзу й руйнацією світової соціалістичної системи. Політична ситуація в сучасному світі дуже нестабільна. Економічна, культурна, політична й релігійна роль ісламських країн зростає. Тому і на Сході, і на Заході посилюється інтерес і до теорії Ібн Хальдуна, яка опинилася в епіцентрі ідеологічної боротьби. В статті увага зосереджується на суто академічних моментах аналізу спадщини мислителя. Використання його імені в ідеологічній боротьбі – це тема окремого дослідження. Малий обсяг статті не дозволяє цього зробити. З превеликим сумом слід зазначити, що твори Ібн Хальдуна не перекладались українською мовою й українська традиція в тлумаченні поглядів арабського мислителя ще має сформуватися, його ідеї ще чекають своїх українських дослідників. Безумовно, що з часом в Україні сформується своя арабістика й ісламознавство, а поки що це вузьке місце в нашій науці. Звичайно, цей факт породжує певні труднощі при написанні статті, доводиться користуватися російськомовною літературою. В Росії ще за часи існування Російської імперії була сильна арабістика, це, насамперед, було зумовлено тим фактором, що арабський Схід входив до кола державних інтересів Росії; продовження досліджень арабо-ісламської культури за радянські часи було пов’язане з національно-визвольним рухом. Тому не тільки академічні центри східнознавства в Москві, Ленінграді, а й Інститут суспільних наук при ЦК КПРС активно займалися вивченням історії, арабської суспільної і філософської думки. На це виділялися значні кошти, фахівці з гарним знанням арабської мови могли працювати в бібліотеках різних країн світу. Після 1991 р. арабістика в Росії продовжує інтенсивно розвиватися, з’явилися нові власні публікації, багато перекладається іноземної літератури. Автор статті по можливості враховує й публікації за останні роки із зазначеної тематики.

Дослідники спадщини Ібн Хальдуна високо оцінюють внесок мислителя як в арабо-ісламську, так і в світову суспільно-політичну думку. Навіть в енциклопедичній літературі теорія Ібн Хальдуна оцінюється як перша спроба в історії суспільної думки утворити самостійну науку про суспільство, або як її називав Ібн Хальдун, “науку про культуру”, яка служить керівництвом для політичної діяльності¹. Відомий у Росії знавець східної філософії М.Т. Степанянц захоплюється поглядами філософа, вона вважає, що Ібн Хальдун – “мислитель такого калібру, який дозволяє деяким історикам стверджувати, що саме він є засновником соціології. Його також називають попередником історичного матеріалізму, “марксистом до Маркса”, або ж “арабським Марксом”², за значенням своїх поглядів він може бути поставленим в один ряд з Макиавеллі, Віко, Монтеस्क’є³. Звичайно, зустрічаються й більш стримані оцінки. Так, подружжя Сурдель у праці “Цивілізація класичного ісламу” висловлює думку, що в поглядах мислителя “спробували побачити зародки соціології і зробити з Ібн Хальдуна арабського Монтеस्क’є, але його неповторні оригінальності міркування слід розглядати як ідеї людини, що порвала зв’язки з традиційними юридичними і теологічними дисциплінами”⁴. Останнім спалахом середньовічної арабської культури називає

теорію Ібн Хальдуна О.Г. Большаков⁵. А.Б. Халідов вважає, що в середньовічній арабській філософії єдина спроба природничо-наукового пояснення історичного процесу була запропонована Ібн Хальдуном, але не була скільки-небудь послідовно реалізована навіть в його власних працях⁶. Це розмаїття думок зумовлене не тільки власними смаками авторів тих чи інших публікацій, а і більш вагомими причинами: гострою ідеологічною боротьбою, що точиться навколо спадщини Ібн Хальдуна, належністю дослідників до західної чи східної культури, часом і метою публікацій, загальною філософською і політичною позицією авторів, їх зв'язків з відповідною традицією в тлумаченні поглядів мислителя. Але перш ніж говорити про долю спадщини Ібн Хальдуна в сучасному світі, потрібно детально проаналізувати його ідеї та їх зв'язок з середньовічною арабською культурою.

Життя й діяльність Ібн Хальдуна пов'язані насамперед з Магрибом (Арабським Заходом), хоча вчений дуже багато подорожував, часто змінюючи місце проживання, а в останні роки свого життя після зустрічі з Тамерланом в Дамаску перейшов на службу до завойовника і навіть збирався переїхати до Самарканду (в силу різних обставин це бажання залишилось не здійсненим). У XIV ст. на мусульманському Сході неоханбалізм (найбільш консервативний напрям ісламської ортодоксії), перемагає в напруженій боротьбі не тільки філософію, але й навіть схоластичну теологію. В цій ситуації творчість Ібн Хальдуна була єдиним винятком з правила. Вже згадувалося, що спадщина мислителя має майже енциклопедичний характер. Але особливо виділяють 2 аспекти його вчення: 1) коментування й критику арабського перипатетизму; 2) утворення першої (принаймні в історії мусульманства) філософії історії. Найчастіше згадують книгу "Мукаддіма", назва якої перекладається як "Вступ" чи "Пролегомени". Ця праця дійсно є вступом до "Всесвітньої історії" (інший переклад "Великої історії") Ібн Хальдуна, що складається з 8 томів. Приблизний час написання "Мукаддіми" (1370-1375 рр.).

Проблеми культурно-історичного процесу, що аналізуються в соціально-економічному й філософському вченні арабського мислителя можна умовно поділити на три групи питань: 1) проблема характеру історичного процесу, його рушійних сил і закономірностей, тобто проблема філософії історії; 2) проблема ролі й впливу географічних і природних факторів на культурно-історичний процес; 3) значення матеріального виробництва в розвитку суспільства та його вплив на різні аспекти соціального життя⁷.

Арабський мислитель незадоволений станом традиційної історіографії, що обмежується викладанням документів, переліком імен і описом подій. Така історія, на думку Ібн Хальдуна, заслуговує на назву "зовнішня". Завдання ж справжньої історії – виявлення й пояснення внутрішніх причин історичного розвитку. Саме тому необхідна нова наука (яка в сучасному світі називається соціологією). Ця наука, на думку мислителя, має свій предмет – людське суспільство, людську культуру і закони їх розвитку, це не історія, але передумова можливості історії як науки. В "Мукаддімі" філософ писав, що це "нова наука, яка ніби-то виникла сама по собі, і клянусь життям – я не знаю слів про цей предмет ні в кого у створених Аллахом"⁸. Ібн Хальдун підійшов до проблематики, притаманної соціології і філософії історії, випередив на 350 років Віко і Монтеск'є і на 500 років Конта і Маркса.

«Хальдунівська теорія історії й цивілізації є результатом в цілому позитивістської методологічної установки, що поєднується з релігійними і навіть містичними поглядами середньовічного мислителя, – вважає М.Т. Степанянц. – Незважаючи на визнання залежності історичного процесу від волі Всемогутнього, Ібн Хальдун будує свою теорію історії, спираючись на емпіричні дані географії, клімату, екології, культури»⁹. Навіть термін "соціальна фізика", яким він називав свої теоретичні побудови, вказує, що мислитель орієнтований на сучасну йому фізику, яка розвивала аристотелівські уявлення про світ. До речі, О. Конт також спочатку називав соціологією соціальною фізикою. В розвитку суспільства Ібн Хальдун виділяє 3 основні етапи: 1) первинний стан дикунства; 2) сільське життя (сюди входить життя в пустелях, степу і в горах); 3) міське життя. Перший етап розвитку близький до тваринного і не заслуговує на увагу. Сільське життя характеризується як малопродуктивне і примітивне господарство з низьким рівнем життя і культури. В свою чергу, міське життя пов'язане з розвинутим і різноманітним виробництвом, високим рівнем життя і всебічно розвинутою культурою. Ці два стани людського суспільства знаходяться в постійному антагонізмі, що проявляється як боротьба між "містом" і "селом", "культурою" й "пустелею". Ця боротьба є не тільки ведучою закономірністю культурно-історичного процесу, але й головною рушійною силою суспільного розвитку, головним фактором зародження й загибелі держав, цивілізацій.

Особливе місце у вченні Ібн Хальдуна займає проблема етичної еволюції суспільства в ході його розвитку від бедуїнської (сільської) форми до міської. Дуже цікавою в розумінні цього питання є праця С.М. Бацієвої “Бедуїни і міські жителі в Мукаддімі Ібн Хальдуна”⁹. Мислитель вважав, що для бедуїнського життя притаманний такий тип соціального зв'язку як асабія (солідарність), орієнтований на реальні родинні зв'язки, а також на уявні (наприклад, клієнтелу), на владу старшин (вождів), чий вплив на суспільство зумовлений авторитетом, простотою і природністю звичаїв, що породжені суворим життям і зберігають міжособистісні типи соціальних зв'язків. Міське життя пов'язане з товарним виробництвом і орієнтацією на забезпечення суспільства не тільки необхідним, як на етапі сільського життя, але і предметами розкоші. Влада тут будується не на авторитеті, а на насильстві й ієрархічно організованих сосунках панування і підкорення. Мораль ускладнюється і деградує, що, зрештою, призводить до поступового внутрішнього розладу суспільства, а також до втрати солідарності. Міські жителі роз'єднані майновою нерівністю, нестримним індивідуалізмом, ворожнечою, що виникає в боротьбі за матеріальні блага і вигоду. Кочові племена, які знаходяться на більш низькому рівні розвитку, ніж населення багатих міст, відносно легко підкорюють своїх більш розвинутих сусідів саме завдяки асабії, мужності, суворому способу життя, мобільності, агресивності, а також тому, що не обтяжені майном (ім нема чого втрачати). Ібн Хальдун вважав бедуїнів (і взагалі представників кочових племен) водночас руйнівною і креативною силою в історії. Проте після завоювань бедуїни самі стають міськими жителями, цивілізованими людьми з усіма їх позитивними і негативними рисами, завойовники засновують нові династії і держави. Але, на думку філософа, через 3-4 покоління завойовники вироджуються і самі стають об'єктами завоювань нових кочових племен. Таким є повний цикл розвитку, який дорівнюється приблизно 120 рокам. За цей час держава проходить 5 етапів розвитку: 1) виникнення нової влади замість попередньої; 2) концентрація влади в одних руках після того, як правитель розправиться з усіма своїми сподвижниками (сподвижниками), що допомагали йому прийти до влади; 3) розквіт держави, в якій панує порядок, спокій і впевненість в доброму майбутньому; 4) перехід до насильства і деспотичних методів правління для боротьби з опозицією; 5) занепад і загибель держави¹⁰. Держава в Ібн Хальдуна є показником, формою, критерієм і проявом цивілізації. Особливістю вчення мислителя про державу й політику є поєднання філософського і юридичного підходів до держави з історико-соціологічним і навіть історіософським аналізом. Вчений вивчав не ідеальну державу, а реально існуючу мусульманську державу вже тоді, коли правителі в своїй політиці дуже далеко відійшли від принципів мусульманського права. На цій основі він зміг простежити історичну еволюцію халіфату й розробити оригінальну класифікацію форм правління. Безсумнівно, що Ібн Хальдун говорив про циклічну закономірність розвитку династій і держав. А чи дає це підставу вважати мислителя творцем теорії циклізму? Тут точки зору дослідників розходяться. Американський філософ Дж. Кенз визнає двох попередників культурно-циклічних теорій ХХ ст. – Віко в західному світі та Ібн Хальдуна в східному. Саме ці два філософи передбачили більшість ідей Шпенглера, Сорокіна, Тойнбі¹¹. А згадана вже в статті С.М. Бацієва досить категорично стверджує, що зовсім неправомірно вважати Ібн Хальдуна одним з творців теорії циклізму. Швидше за все в “Мукоддімі” теорія циклічного розвитку історії все ж таки присутня. А позиція С.М. Бацієвої можливо пов'язана з бажанням побачити більшу єдність в поглядах К. Маркса і Ібн Хальдуна ніж це було насправді. Тим паче, що навіть в ті часи дослідник середньовічної філософії народів Близького і Середнього Сходу С.Н. Григорян вважав, що основи теорії циклічного розвитку Ібн Хальдуном закладені¹².

Дуже важливою, хоча й не вирішальною, на думку філософа, є роль природних факторів і географічного середовища в розвитку культури і цивілізацій. Але ці фактори діють не самі по собі, а зумовлюють господарчу діяльність людей, що, в свою чергу, визначає політичну та соціальну організацію суспільства. Впливом клімату (а основних кліматів філософ виділяє сім) і їжі, що споживають люди, Ібн Хальдун пояснює психологічні властивості не тільки окремих людей, а цілих народів. Ці погляди мають багато спільного з географічною школою Ш. Монтеск'є.

Але вирішальним фактором соціального розвитку є, на думку філософа, трудова діяльність, причому спільна трудова діяльність людей – це основа життя суспільства. “Людина – це істота політична за своєю природою, – повторює Ібн Хальдун думку Арістотеля, – тому вона потребує об'єднання з іншими людьми... Здатність однієї людини недостатня для задоволення її потреб в їжі і не може забезпечити її всім необхідним... Тому необхідно об'єднання багатьох синів людських для того, щоб отримати їжу кожному і всім, а також отримати захист”¹³. Ібн Хальдун добре знав товарне виробництво свого часу, роль товарно-грошових відносин в суспільстві. Цей факт реалізує

можливість відкриття двоїстого характеру товару, трудової вартості, функції грошей, механізму ціноутворення. Прибуток, на думку філософа, – це вартість праці. Досягнення автора “Мукаддіми” в економічній теорії дають підставу вважати, що Ібн Хальдун передбачив соціально-економічне вчення Маркса, принаймні деякі його аспекти. Про це вже згадувалося на початку статті. Й безумовно, філософ багато в чому передбачив погляди Адама Сміта, якого вважають засновником теорії трудової вартості.

Теорія суспільного розвитку в арабського мислителя багатofакторна: вирішальна роль належить суспільній праці як основі суспільства й держави; значну роль відіграють клімат і географічне середовище; впливовим є і культурний фактор; релігія – одна із рушійних сил історичного процесу. Філософія історії Ібн Хальдуна внутрішньо суперечлива, але це – найвище досягнення суспільної думки арабо-ісламського середньовічного світу. Погляди філософа значним чином зумовлені конкретно-історичними реаліями тогочасного суспільства.

Які ж саме причини дозволили арабському мислителю прийти до згаданих вище ідей і сформувати свою теорію? На мій погляд, це, насамперед, – більш високий соціально-економічний і культурний рівень розвитку ісламських країн в епоху середньовіччя (до XII ст. включно) у порівнянні з європейськими країнами того часу. Навіть той факт, що Ібн Хальдун жив в епоху занепаду арабо-ісламської культури, дозволив йому розробити філософію історії, бо перехідні епохи дають дуже багатий матеріал для аналізу історії, тут чітко виявляється динамізм історичного процесу. Формуванню поглядів мислителя значно сприяв статус філософа-мудреця в ісламському суспільстві. Арабо-ісламські філософи знаходилися не в ізоляції, а в самому центрі суспільного життя, вони займали значні посади при правителях і мали достатньо реальні уявлення про проблеми сучасного їм суспільства. Починаючи з Харуна ар-Рашида та його сина аль-Мамуна халіфи та державні чиновники високо цінували освічених людей, платонівський ідеал філософа-царя й наближали до себе філософів. У боротьбі за вплив на представників влади філософи конкурували з богословами. Заангажованість філософа при дворі правителів формувала більш м'яку, суперечливу позицію (слід було й виконувати соціальні замовлення та демонструвати лояльність). Але і це не завжди допомагало: фаворит дуже легко міг перетворитися на ворога. Любов і прихильність правителя мінлива. Так Ібн Хальдун служив при дворі майже всіх правителів Магрибу, але свою “Мукаддіму” писав, знаходячись у вигнанні. Філософи в арабо-ісламській культурі знаходилися на перехресті двох культур: ісламської й античної, де знання тлумачилося не в богословському, а раціональному: науково-практичному і соціально-політичному розумінні.¹⁵ Тому коментування творів античних філософів було можливістю висловити думки, що відрізнялися від ідеології ісламу.

Закономірним є й питання, чому ж, маючи такі позитивні риси і переваги, вчення Ібн Хальдуна не сформувало відповідної традиції в арабо-ісламській культурі? Тут можливими є декілька пояснень. Філософ, як вже згадувалося, жив в епоху занепаду арабської культури. За життя йому не вдалося сформувати власної школи. Смерть Ібн Хальдуна була тяжкою втратою для ісламської філософії. Остаточо перемагає ханбалізм. Для арабського Сходу починаються “темні віки”, які розтягнуться на 4 століття. Центром суспільного життя стає релігія. І тільки значно пізніше починається в країнах арабського Сходу повернення до ідей мислителя. Європа також в XIV-XV століттях не була підготовлена до сприйняття ідей Ібн Хальдуна. Не дивно, що більшість ідей, висловлених мислителем, у європейських філософів і науковців з'являються на 4-5 століть пізніше, коли розвиток європейських країн створює умови для їх появи. Натуралізм, реалізм і де в чому навіть матеріалізм поглядів арабського мислителя могли знайти необхідне підґрунтя лише в умовах кризи релігійного світогляду. А наприкінці XIV ст., коли була написана “Мукаддіма”, можна говорити про кризу і занепад держави, культури, але аж ніяк не про кризу ісламу. Ібн Хальдун не був атеїстом, в його творах є постійні посилання на аллаха. Але в його системі поглядів ідея бога вже не є необхідною. Незважаючи навіть на таку трагічну долю спадщини філософа, можна зробити висновок, що його внесок у світову філософську й суспільну думку був дуже значущим. Це свідчить і про геніальність Ібн Хальдуна, і про високий рівень розвитку середньовічної арабської культури, який надихнув мислителя на створення його ідей. І хоча авторство багатьох ідей, висловлених філософом, в історії філософії пов'язується з іншими іменами, це аж ніяк не заперечує того факту, що першим їх висловив Ібн Хальдун.

ДЖЕРЕЛА ТА ЛІТЕРАТУРА

1. Философский энциклопедический словарь – М., 1983. – С.194; 2. Степанянц М.Т. Восточная философия. Вводный курс. Учебник-антология. – М., 2001. – С.64; 3. Там само. – Арк.42; 4. Сурдель Д., Сурдель Ж.

Цивілізація класического іслама. – Екатеринбург, 2006. – С.477; 5. Большаков О.И. Средневековый арабский город // Очерки истории арабской культуры V-XV вв. – М., 1982. – С.214; 6. Халидов А.Б. Книжная культура // Очерки истории арабской культуры X-XV вв. – М., 1982. – С.241; 7. Феоктистов А.М. Проблемы культурно-исторического процесса в социально-экономическом учении Ибн Хальдуна // Проблемы философии. Межведомственный научный сборник. Вып. 41 – К., 1977. – С.127; 8. Бациева С.М. Историко-философский трактат Ибн Хальдуна «Мукаддима». – М., 1966. – С.121; 9. Степанянц М.Г. Восточная философия. Вводный курс. Учебник-антология. – М., 2001. – С.65; 9. Бациева С.М. Бедуины и горожане в Мукаддиме Ибн Хальдуна // Очерки истории арабской культуры V-XV вв. – М., 1982. – С.355; 10. Сюкияйнен Л.Р. Средневековая политико-правовая мысль арабского Востока // История политических и правовых учений. Средние века и Возрождение. – М., 1986. – С.184. 11. Феоктистов А.М. Проблемы культурно-исторического процесса в социально-экономическом учении Ибн Хальдуна // Проблемы философии. Межведомственный научный сборник. Вып. 41. – К., 1977. – С.131.; 12. Григорян С.Н. Средневековая философия народов Ближнего и Среднего Востока. – М., 1966. – С.8; 13. Прологомены // Игнатенко А.А. Ибн Хальдун. – М., 1980. – С.127-128; 14. Игнатенко А.А. В поисках счастья. Общественно-политические воззрения арабо-исламских философов Средневековья. – М., 1989. – С.48; 15. Фролова Е.А. Проблема веры и знания в арабской философии. – М., 1983. – С.37.

Ю.І.Поп, О.М.Кравчук

СЛОВАЧЧИНА І СЛОВАКИ В „НОВІЙ ЄВРОПІ” Т.Г. МАСАРИКА (1918 Р.)

Не одне десятиліття увагу істориків привертає національно-державне відродження слов'янських народів внаслідок Першої світової війни. Не є винятком і процес утворення острівця демократії в Центрально-Східній Європі міжвоєнного періоду – Чехословацької республіки. Основу її створення становила чехословацька ідея Т.Г. Масарика. Вона відіграла доленосну роль в історії обох народів, але, разом з тим, не позбавила їх лідерів від багатьох непорозумінь в період першої ЧСР. Ускладнення у відносинах чеських і словацьких лідерів були головною складовою національного питання в першій республіці. Всебічне розуміння його змісту вимагає аналізу рецепції словацького питання представниками чеської еліти, оскільки в її руках перебували важелі політичного впливу в новій державі. Особливу цікавість викликає сприймання словацького питання Т.Г. Масариком. Це обумовлено тією безпрецедентною історичною роллю, яку він відіграв в процесі утворення ЧСР, розробці ідейних основ і практичних заходів національної політики цієї держави щодо Словаччини.

З фактологічної точки зору зазначена проблема розкрита доволі ґрунтовно, але зі значною диференціацією її оцінок. З одного боку, визнавалося те, що фікція чехословацької нації полегшила чеським емігрантам пояснення західним політикам необхідності створення держави чехів і словаків (А. Гаянова) [4, 16–17], а чехословацька держава, „що об'єднала два братських народи”, врятувала від асиміляції словацький народ. (Л. Голотік) [24, 47, 118]. Але водночас чехословацька ідея, що була названа „чехословакізмом”, серйозно критикувалася. Так, словацький історик В. Кулішек оцінив його буржуазною ідеологією. Вона, на думку науковця, офіційно маскувала панування чеської буржуазії над словацькою нацією [11, 50].

Проте, як справедливо підкреслив сучасний чеський історик Я. Опат, термін „чехословакізм” зовсім не слід приписувати першому президенту ЧСР: „Масарик про „чехословакізм” ніколи не говорив і не писав. Для нього чехи і словаки завжди були етнічно дуже близькими народами... „Чехословакізм” як термін є історичним продуктом в першу чергу противників і ворогів Масарикового розуміння демократії зліва і справа” [16, 8]. Сучасні чеські історики наголошують на політичному значенні чехословацької ідеї (М. Беднарж [1, 62–68], З. Карнік [7, 22], Р. Квачик [12, 733], Я. Ріхлік [18, 60, 61], М. Шестак [21, 190]). Підкреслюється й один з її мотивів – потреба слов'янської більшості в багатонаціональній державі (М. Йохн) [6, 58]. Зокрема, Я.Опат схарактеризував чехословацьку ідею Т.Г. Масарика як регіональний проект демократичного європеїства [15, 14]. Натомість словацькі науковці підкреслюють не тільки політичне значення чехословацької ідеї (В. Бокош [2, 112], М.С. Дюріци [3, 41], Д. Ковач [8, 34], М. Пекнік [17, 227]), але й прагнення деяких представників чеської еліти досягти етнічної єдності чехів і словаків.

Історики з країн Заходу теж висловлюють доволі суперечливі оцінки. На думку Ф. Сеїбта (ФРН), таке широке об'єднання, як чехословацька нація, було сумнівним синтезом, особливо з боку словаків [19, 253]. Американський історик чеського походження І.Ковтун стверджував, що Т.Г. Масарик вважав чехів і словаків двома гілками одного національного племені. Але під „національною єдністю” Т.Г. Масарик розумів „політично єдине суспільство”, поєднання сил, яке б чехам і словакам підтверджувало спільну позицію більшості в новій державі [9, 410–411].